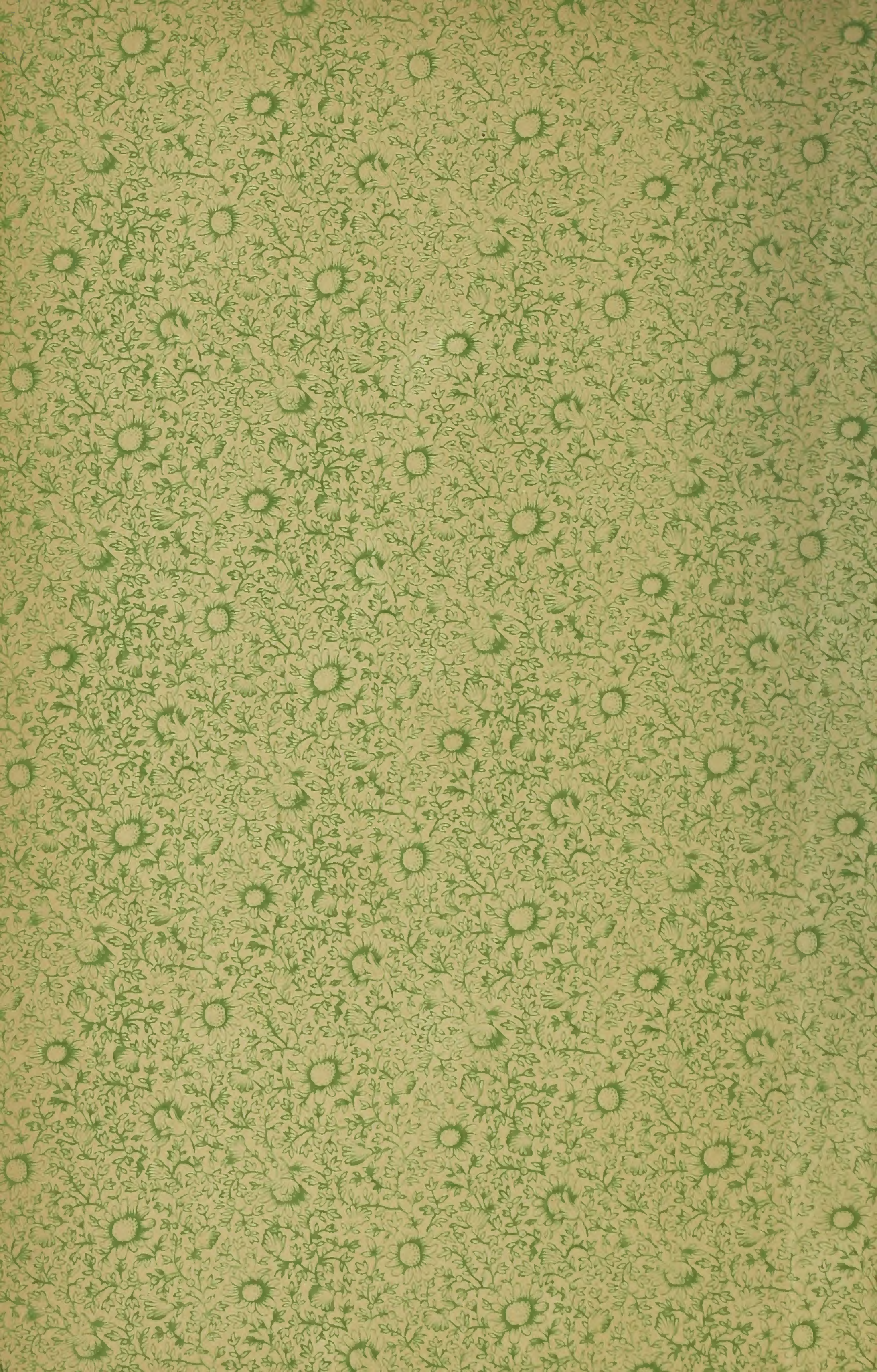
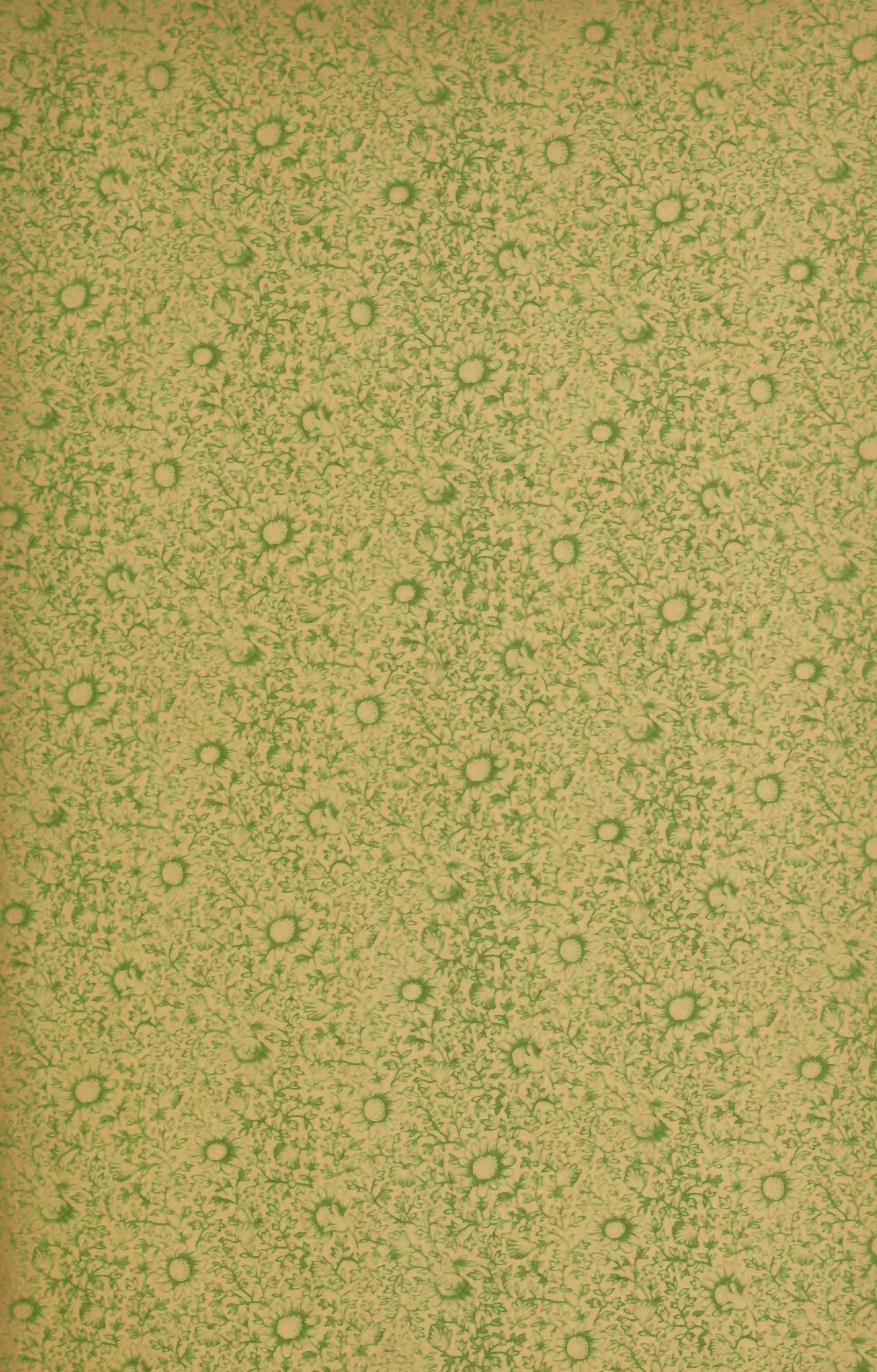








Теодоръ Гомперцъ.

ГРЕЧЕСКІЕ МЫСЛИТЕЛИ.

Переводъ со второго нѣмецкаго изданія

Е. Герцыкъ и Д. Жуковскаго

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.



1911
Изданіе Д. Е. Жуковскаго.
С.-Петербургъ.

Типографія т-ва „Общественная Польза“, Спб., Большая Подъяч., 39,

Двѣ первыя части книги (стр. 1—236) переведены Е. К. Герцыкъ и частью (главы 2-ая и 5-ая первой части и 6-ая глава второй части) А. К. Герцыкъ; третья часть (стр. 238—432) переведена мною и В. Н. Цытовичемъ, послѣднимъ — главы 2-ая и 3-я. Приношу глубокую благодарность проф. С. А. Жебелеву, который любезно взялъ на себя трудъ просмотрѣть корректуру примѣчаній, а также далъ мнѣ рядъ указаній по транскрипціи греческихъ именъ. Къ сожалѣнію указаніями этими я могъ воспользоваться только въ исправленіяхъ, помѣщенныхъ въ концѣ книги.

Издатель.

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ ПЕРВОМУ ИЗДАНІЮ.

Авторъ хочетъ набросать общую картину научной области, надъ обогащеніемъ матеріала и разрѣшеніемъ проблемъ которой онъ неустанно работалъ нѣсколько десятилѣтій. Все произведеніе, раздѣленное на три тома и заключающее въ себѣ итогъ жизненнаго труда автора, предназначенъ для широкаго круга интеллигентныхъ читателей. Точка зрѣнія, принятая имъ, не принадлежитъ какой-либо опредѣленной, односторонней школѣ. Онъ пытается одинаково безпристрастно передать всѣ разнообразныя направленія мысли древности, изъ которыхъ каждое отчасти содѣйствовало современному умственному образованію, и произвести имъ справедливую оцѣнку. Все изображаемое разсматривается нераздѣльно отъ культурно-историческаго фона и субъективный взглядъ допускается, лишь,, поскольку онъ способствуетъ возможно яркому выдѣленію существеннаго и отдѣленію неизмѣннаго и значительнаго отъ безразличнаго и преходящяго. Изъ исторіи религіи, литературы и отдѣльныхъ отраслей знанія берется лишь то что необходимо для пониманія умозрительнаго движенія, его причинъ и послѣдствій. Границы, раздѣляющія эти области, авторъ отнюдь не считаетъ прочно установленными. Идеалъ, стоящій передъ нимъ, могъ бы осуществиться лишь въ полной, все исчерпывающей исторіи всей духовной жизни древности. Передъ осуществленіемъ такого огромнаго замысла данная попытка, несравненно болѣе скромная, разумѣется, отступитъ на задній планъ.

Второй томъ, подобно этому первому, будетъ состоять изъ трехъ книгъ, озаглавленныхъ слѣдующимъ образомъ: „Сократъ и сократики“, „Платонъ и Академія“, „Аристотель и его послѣдо-

ватели“. Послѣдній томъ будетъ посвященъ „Древнѣйшей Стоѣ“, „Саду Эпикура“ и „мистикѣ, скепсису и синкретизму.“*)

Чтобъ не давать слишкомъ разрастаться объему произведенія, пришлось по возможности сократить ссылки на источники, а также указанія на новѣйшую литературу, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда изложеніе автора наиболѣе или наименѣе оригинально, и на него ложится обязательство признать свою тѣсную зависимость отъ предшественниковъ или обосновать свое уклоненіе отъ общепринятаго мнѣнія.

Въ заключеніе да будетъ дозволено автору привести слова изъ письма Густава Флобера къ Жоржъ-Зандъ; „Je fais tout ce que je peux continuellement pour élargir ma cervelle et je travaille dans la sincérité de mon coeur; le reste ne dépend pas de moi“.

Вѣна. Сентябрь. 1895.

ПРЕДИСЛОВІЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНІЮ.

Второе изданіе ничѣмъ существенно не отличается отъ перваго. Исправлены нѣкоторыя мелкія ошибки, измѣнены два, три тезиса, оказавшіеся несостоятельными, и значительно пополнены примѣчанія. Эти послѣднія относятся большей частью къ вновь открытымъ источникамъ, какъ-то къ фрагментамъ Гераклита, Ферекида и Демокрита, которые въ недавнее время обогащены вновь найденнымъ матеріаломъ, частью очень значительнымъ. Насколько измѣнена программа, изложенная въ предисловіи къ первому изданію—читатель усмотритъ изъ предисловія ко второму тому.

Теодоръ Гомперцъ.

Вѣна. Іюль. 1902.

---

*) Авторъ отступилъ отъ своего плана. Второй томъ посвященъ Сократу и Платону, третій Аристотелю и его школѣ. *Примѣчаніе издателя.*

Оглавленіе.

Часть первая.

Начальный періодъ.

стр.

Введеніе . . . . 3— 38
Глава первая. Древне-іонійскіе натурфилософы . . . . . 39— 71
Глава вторая. Орфическія ученія о происхожденіи міра . 72— 87
Глава третья. Пиѳагоръ и его ученики . . . . 87— 98
Глава четвертая. Дальнѣйшее развитіе пиѳагорейскихъ ученій . . . . 98—107
Глава пятая. Орфико-пиѳагорейское ученіе о душѣ . . . 108—131

Часть вторая.

Переходъ отъ метафизики къ положительной наукѣ.

Глава первая. Ксенофанъ . . . . 135—143
Глава вторая. Парменидъ . . . . 143—160
Глава третья. Ученики Парменида . . . . 160—182
Глава четвертая. Анаксагоръ . . . . 182—198
Глава пятая. Эмпедоклъ . . . . 198—222
Глава шестая. Историки . . . . 223—236

Часть третья.

Эпоха просвѣщенія.

Глава первая. Врачи . . . . 239—271
Глава вторая. Физики атомисты . . . . 272—318
Глава третья. Побочныя вѣтви натурфилософіи . . . . . 318—327
Глава четвертая. Начало науки о духѣ . . . . 327—352
Глава пятая. Софисты . . . . 352—371
Глава шестая. Протагоръ изъ Абдеры . . . . 371—400
Глава седьмая. Горгій изъ Леонтинъ . . . . 400—416
Глава восьмая. Расцвѣтъ историческаго знанія . . . . 416—432
Примѣчанія . . . . 433—485

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Начальный перiодъ.

To one small people... it was given to create the principle of Progress. That people was the Greek. Except the blind forces of Nature, nothing moves in this world which is not Greek in its origin.

Sir Henry Sumner Maine.

Маленькому народу дано было создать принципъ прогресса. Народъ этотъ были Эллины. За исключенiемъ слѣпыхъ силъ природы, все, что движется въ этомъ мiрѣ, имѣетъ свое начало въ Грецiи.

Мэнъ.

ВВЕДЕНІЕ.

1. Начала всѣхъ вещей теряются во мракѣ вслѣдствіе своей незначительности или малыхъ размѣровъ своихъ; они или не поддаются воспріятію, или же ускользаютъ отъ вниманія. Къ историческимъ истокамъ восходишь лишь шагъ за шагомъ, ступень за ступенью, подобно тому, какъ, поднимаясь вдоль ручья, противъ теченія его, доходишь до родника, бьющаго въ лѣсной чащѣ. Эти ступени или шаги называются логическими заключеніями. Они бываютъ двухъ родовъ въ зависимости отъ того, выводятся ли они изъ слѣдствій или изъ причинъ. Первыя, заключенія отъ обратнаго въ тѣсномъ смыслѣ слова, пытаются изъ наличности и характера слѣдствій заключить къ наличности и характеру причинъ. Они необходимы, но часто ложны. Ибо если одна и та же причина и вызываетъ неизмѣнно одно и то же слѣдствіе, то это ни въ какомъ случаѣ не даетъ права утверждать обратное: не всякое слѣдствіе вызвано всегда одной и тою же причиною; явленіе, извѣстное подъ названіемъ „множественности причинъ", играетъ не малую роль въ жизни какъ природы, такъ и духа. Бо̀льшую достовѣрность обезпечиваетъ собою противоположный методъ. Онъ направляетъ свое вниманіе на самыя причины, на тѣ общеизвѣстные или фактически доказуемые великіе и очевидные факторы, которые должны были повліять на тѣ явленія, на которыя изслѣдователь хочетъ пролить свѣтъ; здѣсь проблемою остается только вопросъ о размѣрахъ этого вліянія. Въ нашемъ случаѣ, гдѣ рѣчь идетъ о зарожденіи высшей духовной жизни цѣлаго народа, надлежитъ выяснить сперва условія его пространственнаго распредѣленія и географическія свойства его страны.

Эллада представляетъ собою окруженную моремъ горную страну. Незначительна протяженность ея рѣчныхъ долинъ, и сравнительно незначительна плодородность почвы. Соединеніемъ

этихъ условій уже предустановлены нѣкоторыя особенности развитія Эллады. Прежде всего, какія бы сѣмена культуры ни были заброшены туда, имъ были обезпечены длительность, прочность и разнообразіе въ условіяхъ произростанія. Вихри завоеваній, безпрепятственно проносящіеся надъ беззащитными равнинами, разбиваются о горные кряжи, какъ о стѣны крѣпостей. Сколько горныхъ областей — столько очаговъ своеобразной культуры, столько разсадниковъ рѣзко обособленной жизни, которая была такъ же плодотворна для развитія многообразной цивилизаціи Греціи, какъ губительна стала впослѣдствіи для государственнаго единства ея. Благотворный противовѣсъ областной замкнутости и неподвижности, которыя проявлялись, напр., въ отрѣзанной отъ моря Аркадіи, являла собою безпримѣрно богато развитая береговая линія полуострова. Площади поверхности, меньшей чѣмъ площадь Португаліи, соотвѣтствуетъ береговая линія, бо̀льшая, чѣмъ береговая линія Испаніи. Развитію разнообразныхъ способностей населенія не мало способствовало и то, что представители самыхъ различныхъ промысловъ жили въ тѣсномъ сосѣдствѣ другъ съ другомъ, что семьи мореходовъ и пастуховъ, охотниковъ и земледѣльцевъ постоянно заключали между собою брачные союзы и, такимъ образомъ, передавали своему потомству совокупность взаимно другъ друга дополняющихъ задатковъ и способностей. Однако, благотворнѣйшимъ даромъ, положеннымъ въ колыбель Эллады доброй волшебницею, была „скудость, изначала присущая ей". Въ трехъ отношеніяхъ она оказала мощное вліяніе на ростъ культуры: въ качествѣ угрозы, постоянно побуждающей къ напряженію всѣхъ силъ, въ качествѣ защиты отъ завоеваній, такъ какъ сравнительно скудная страна, какъ это уже замѣтилъ глубочайшій историкъ древности по отношенію къ Аттикѣ, представлялась мало завидной добычею, и, наконецъ, главнымъ образомъ, въ качествѣ мощнаго побужденія къ торговлѣ, мореходству, къ выселеніямъ и колонизаціи.

Самыя богатыя гаванями бухты Греціи открываются на востокъ, гдѣ также разсѣяны многочисленные острова и островки, образующіе какъ бы переправу, ведущую къ древнимъ азіатскимъ очагамъ культуры. Греція словно обращена лицомъ къ востоку и югу и повернута спиною къ западу и сѣверу, въ древности лишеннымъ цивилизаціи. Къ этому удачному положенію присоединилось еще одно, въ высшей степени счастливое обстоятельство: политически безсильные, но зато предпріимчивые, жад-

ные до прибыли, смѣло пересѣкающіе моря финикійцы—народъ купцовъ—какъ бы предназначены были для того, чтобы послужить посредникомъ между юной Греціей и носителями древнѣйшей цивилизаціи. Черезъ нихъ эллины заимствовали элементы культуры Вавилона и Египта безъ того, чтобы это пріобрѣтеніе окупилось утратою независимости ихъ. Насколько, благодаря этому, цѣльнѣе и прочнѣе развивалась жизнь этой благословенной страны, отъ сколькихъ жертвъ народными силами была она избавлена, легко судить, сравнивъ ея судьбы съ участью кельтовъ и германцевъ, которымъ Римъ передалъ свою высокую цивилизацію, наложивъ вмѣстѣ съ тѣмъ на нихъ ярмо рабства, или съ печальною долею тѣхъ первобытныхъ племенъ, которыя въ наше время получаютъ отъ всесильной Европы благодѣяніе культуры, нерѣдко обращающееся для нихъ въ проклятіе.

Рѣшающее вліяніе на судьбы духовной жизни Греціи оказали, однако же, колоніи. Онѣ основывались во всѣ эпохи и при всѣхъ формахъ правленія. Бурныя и воинственныя времена царей не разъ видали, какъ древнѣйшіе поселенцы, вытѣсненные новыми родами, снимались со своихъ насиженныхъ мѣстъ и отправлялись за море искать новой родины. Господство родовыхъ властителей, всецѣло опирающееся на постоянную связь знатнаго происхожденія съ земельною собственностью, побуждало къ изгнанію обѣднѣвшихъ отпрысковъ старыхъ родовъ—прирожденныхъ зачинщиковъ смуты — на чужбину, гдѣ ихъ надѣляли новыми землями. За ними слѣдовали другія жертвы никогда не затихавшихъ партійныхъ раздоровъ. Вскорѣ явилась потребность въ созданіи постоянныхъ стоянокъ и прибѣжищъ для ростущей морской торговли, въ ввозѣ сырого матеріала для быстро расцвѣтающей промышленности и въ новыхъ источникахъ добыванія пропитанія для возростающаго населенія. Къ тому же средству прибѣгала демократія, главнымъ образомъ для обезпеченія безземельныхъ и для устраненія перенаселенія. Такъ, еще въ раннія времена возникло широкое кольцо греческихъ колоній, простирающееся отъ области донскихъ казаковъ до оазисовъ Сахары, и отъ восточнаго побережья Чернаго моря до береговъ Испаніи. Если заселенная эллинами южная Италія была названа „Великою Греціей“, то совокупность всѣхъ этихъ поселеній заслуживала бы названія „величайшей Греціи“. Уже самое количество и разнообразіе колоній значительно увеличивало возможности того, чтобы какія бы сѣмена культуры ни попали

въ Грецію, они нашли себѣ пригодную для своего развитія почву. Составъ этихъ поселеній и способъ, какимъ они создавались, еще до безконечности увеличивали эту возможность. Для закладки городовъ въ колоніяхъ избирались наиболѣе выгодные въ экономическомъ отношеніи, обезпеченные процвѣтаніемъ въ будущемъ, пункты береговой линіи. Чаще всего на чужбину переселяются люди молодые, полные силъ и отваги, передающіе потомству всѣ свои качества: безъ крайней нужды не покидаютъ своей родины духовно отсталые люди, цѣпляющіеся за старину, за привычку. Затѣмъ, хотя эти переселенія совершались обыкновенно подъ эгидою какой-нибудь одной городской общины, однакоже не безъ значительной примѣси гражданъ другихъ общинъ. Къ этому скрещиванію родовъ,—ввиду того, что количество выселявшихся мужчинъ значительно превышало число женщинъ,—обычно присоединялась примѣсь не-эллинской крови. Сколько было колоній, столько мѣстъ, гдѣ производились опыты взаимодѣйствія и смѣшенія греческихъ народностей съ не-греческими, и гдѣ испытывалась устойчивость и жизнеспособность всѣхъ плодовъ этого смѣшенія. Сознаніе эллинскихъ выходцевъ переступало рамки мѣстныхъ установленій, темныхъ родовыхъ предразсудковъ и національнаго эгоизма. Прикосновеніе къ чуждымъ культурамъ,—даже когда эти послѣднія и не стояли на высокой ступени,—не могло не расширять въ значительной степени ихъ кругозора. Народныя силы примѣтно возростали, народный духъ крѣпъ въ борьбѣ съ новыми, труднѣйшими задачами. Самъ человѣкъ имѣлъ здѣсь большее значеніе, чѣмъ его родовитость, усердіе и способность находили себѣ щедрую награду, неспособнымъ же приходилось плохо. Сила слѣпой привычки, тупой рутины быстро падала тамъ, гдѣ все требовало преобразованія новой организаціи экономическихъ, государственныхъ и общественныхъ отношеній. Правда, что однимъ колоніямъ угрожалъ натискъ враждебныхъ сосѣдей, въ другихъ природныя свойства поселенцевъ были подавлены количественнымъ превосходствомъ туземцевъ. Въ большинствѣ же случаевъ благоговѣйно чтимая и порою подкрѣпляемая притокомъ новыхъ согражданъ связь съ роднымъ городомъ и съ родиною сохранялась настолько живою, чтобы обезпечить обѣимъ сторонамъ всѣ выгоды такого въ высшей степени благотворнаго взаимодѣйствія. Колоніи были какъ бы огромными „опытными полями“ эллинскаго духа, на которыхъ онъ могъ испытать свои способности

при наибольшемъ разнообразіи условій и развить всѣ дремлющіе въ немъ задатки. Сотни лѣтъ длился молодой, радостный расцвѣтъ жизни въ колоніяхъ; во всѣхъ почти областяхъ они обогнали свою старую родину; большинство великихъ нововведеній исходило изъ нихъ; настало время, когда и углубившаяся въ тайны міра и человѣческой жизни мысль должна была найти себѣ здѣсь вѣрное пристанище и долгую разработку.

2. Одинъ періодъ эллинской исторіи являетъ собою поразительное сходство съ исходомъ нашего средневѣковья. Здѣсь и тамъ однородныя причины вызвали однородныя слѣдствія.

Путешествіямъ, увѣнчавшимся великими открытіями и отмѣтившими собою переходъ къ новой исторіи, у грековъ сооотвѣтствовало необычайное расширеніе географическаго горизонта. Дальній западъ и дальній востокъ извѣстнаго въ то время міра утрачиваютъ свои смутные контуры; сказочная неопредѣленность смѣняется точнымъ знаніемъ. Вскорѣ послѣ 800 года изъ Милета начинается колонизація восточнаго побережья Чернаго моря (Синопъ основанъ въ 785, Трапезундъ — однимъ поколѣніемъ позже), въ серединѣ столѣтія выходцами изъ Эвбеи и Коринѳа основываются первыя греческія поселенія въ Сициліи (Сиракузы въ 734 г.), и прежде чѣмъ закончилось это столѣтіе, побѣдоносный Милетъ прочно утвердился на устьяхъ Нила. Это движеніе въ дальнія страны имѣетъ троякое значеніе. Оно указываетъ на быстрый приростъ населенія въ метрополіи и древнѣйшихъ колоніяхъ, на значительное развитіе торговой и промышленной дѣятельности и, наконецъ, на замѣтные успѣхи караблестроительнаго искусства и смежныхъ съ нимъ отраслей техники. Купеческій флотъ охраняется отнынѣ военнымъ; строются годныя для боя и морскихъ плаваній суда съ высокимъ бортомъ и тремя рядами гребцовъ (впервые для самосцевъ въ 703 г.), даются морскія битвы (въ 664 г.); море пріобрѣтаетъ величайшее значеніе для всей греческой культуры, для мирныхъ, какъ и для вражескихъ сношеній. Около того же времени чеканка монетъ создала новое и важное орудіе торговыхъ сношеній. Уже не довольствуются въ качествѣ мѣновыхъ знаковъ и мѣръ цѣнности мѣдными „котлами“ и „треножниками“, и тѣмъ менѣе „быками“ сѣдой старины. Благородный металлъ вытѣсняетъ эти устарѣвшія и грубыя пособія. Вавилоняне и египтяне давно уже пустили въ оборотъ золото и серебро въ формѣ кружковъ и пластинокъ, снабжая ихъ (по крайней мѣрѣ—

вавилоняне) государственнымъ знакомъ, гарантирующимъ вѣсъ и чистоту металла. Теперь же это, наиболѣе цѣлесообразное—въ качествѣ самого цѣннаго и прочнаго,—средство обмѣна пріобрѣтаетъ удобнѣйшую форму, переходя изъ рукъ въ руки въ видѣ выбитой монеты. Это важнѣйшее изобрѣтеніе, заимствованное іонійскими фокійцами у лидянъ (около 700 г.), не въ меньшей степени облегчило и подвинуло торговыя сношенія, чѣмъ введенное въ обращеніе еврейскими и ломбардскими купцами въ концѣ среднихъ вѣковъ заемное письмо. Не менѣе глубокій переворотъ происходитъ и въ военномъ дѣлѣ. На ряду съ всадниками, всегда являвшимися въ странѣ, бѣдной травой и злаками, преимуществомъ крупныхъ земельныхъ собственниковъ, пріобрѣтаетъ все большее значеніе войско „гоплитовъ", несравненно болѣе многочисленныхъ тяжело вооруженныхъ пѣшихъ воиновъ,—перемѣна, не менѣе важная по своимъ послѣдствіямъ чѣмъ та, которая обезпечила побѣду за вооруженными швейцарскими мужиками надъ бургундскими и австрійскими рыцарями. Новые слои народа пріобщились культурѣ и благосостоянію и возрасли въ своемъ собственномъ сознаніи. На ряду съ старинными родами поднимаются, почуявъ свои силы, новые граждане и все неохотнѣе несутъ ярмо своихъ родовитыхъ господъ. Противорѣчіе между реальнымъ соотношеніемъ силъ и правовыми полномочіями и здѣсь, какъ всегда, таитъ въ себѣ зерно гражданскихъ усобій. Загорается борьба классовъ, увлекая за собою даже тяжко угнетенное и не разъ впадавшее въ личное рабство крестьянское сословіе и порождаетъ поколѣніе тиранновъ, какъ бы поднимающихся изъ трещинъ расщепившагося общества, которые частью ломаютъ, частью просто устраняютъ существующій порядокъ и на мѣсто его основываютъ—по большей части недолговѣчный—но далеко не безслѣдный по своимъ результатамъ правительственный строй. Ортагоридовъ, Кипселидовъ, Писистратидовъ, Поликрата наконецъ, какъ и многихъ другихъ можно смѣло сравнить съ итальянскими деспотами конца средневѣковья—съ Медичи, Сфорцами, Висконти, подобно тому, какъ распри партій той эпохи напоминаютъ собою борьбу сословій и родовъ въ Греціи. Блескъ, создаваемый военными успѣхами и союзами съ иноземными властителями, грандіознымп общественными предпріятіями, пышными сооруженіями и монументами, блескъ, освященный защитою, оказанной національнымъ святилищамъ, и покровительствомъ художникамъ, долженъ былъ затмить собою темноту происхожденія новыхъ владѣтельныхъ родовъ и сомни-

тельность ихъ правъ. Наиболѣе длительное слѣдствіе этого историческаго интермеццо заключалось, однако, въ другомъ, а именно въ ослабленіи сословнаго соперничества, въ паденіи аристократіи, не сопровождавшагося, однако, крушеніемъ всего общественнаго строя, въ наполненіи вскорѣ возстановленныхъ старыхъ государственныхъ формъ новымъ и болѣе богатымъ содержаніемъ. „Тираннія" явилась мостомъ, ведущимъ къ ограниченному сперва, а затѣмъ къ полному народовластію.

Между тѣмъ потокъ духовной жизни прокладывалъ себѣ и болѣе широкое и болѣе глубокое, чѣмъ прежде, русло. Героическая пѣснь, въ теченіе вѣковъ звучавшая подъ игру на лютнѣ при іонійскихъ дворахъ, постепенно смолкаетъ. На первый планъ выступаютъ новые роды поэзіи, и, между прочимъ, такіе, которые не требуютъ исчезновенія личности поэта за повѣствуемымъ имъ. Возникаетъ субъективная поэзія. Да и какъ могло быть иначе? Значительно возросло число людей, жизнь которыхъ выходитъ изъ тѣсныхъ граней патріархальнаго уклада. Перемѣнчивость государственной жизни и сопряженная съ нею неустойчивость экономическихъ отношеній сообщаютъ судьбѣ индивидуума бо́льшее разнообразіе и болѣе рѣзкія очертанія его облику, повышаютъ его самодѣятельность и усиливаютъ въ немъ увѣренность въ себѣ. Онъ выступаетъ съ обвиненіями и увѣщеваніями, укорами и совѣтами къ своимъ согражданамъ и товарищамъ по партіи, въ свободной рѣчи даетъ просторъ своимъ надеждамъ и разочарованіямъ, своей радости и скорби, гнѣву и презрѣнію. Въ глазахъ индивидуума, во всемъ предоставленнаго самому себѣ и расчитывающаго лишь на собственныя силы, его личныя дѣла пріобрѣтаютъ столь важное значеніе, что онъ смѣло выноситъ ихъ на общественный судъ. Онъ обнажаетъ свою душу передъ согражданами, призываетъ ихъ судьями въ вопросахъ любви и права, требуетъ ихъ сочувствія въ понесенныхъ имъ обидахъ, въ достигнутыхъ наслажденіяхъ. Самые сюжеты старинныхъ пѣснопѣній проникаются новымъ духомъ. Творцы хоровой пѣсни перерабатываютъ эпосъ боговъ и героевъ въ разнообразной, подчасъ противорѣчивой формѣ. Наряду съ стремленіемъ дидактическихъ поэтовъ къ упорядочивающему и уравнивающему объединенію всѣхъ разнорѣчій, происходитъ постоянное измѣненіе въ образахъ миѳическаго прошлаго, въ оцѣнкѣ дѣяній и характеровъ героевъ и героинь; пристрастіе или враждебность избираютъ себѣ среди нихъ объекты, часто не считаясь съ освященнымъ

временемъ преданіемъ. Такимъ образомъ все въ большемъ числѣ выдѣляются на фонѣ однородной массы отдѣльныя, сильныя своимъ самосознаніемъ, мощныя личности. Вмѣстѣ съ привычкой къ индивидуальнымъ устремленіямъ воли и чувства, усиливается также способность къ самостоятельному мышленію, находящему все новые и новые объекты для своей дѣятельности.

3. Эллинъ во всѣ времена обращалъ зоркій взглядъ на внѣшній міръ. Вѣрная передача чувственныхъ впечатлѣній составляетъ одно изъ главныхъ обаяній гомеровскаго эпоса. Теперь, кромѣ поэтическаго слова, и постепенно изощрившаяся рука его начинаетъ воспроизводить видимые образы и движенія. Древніе культурные народы, — главнымъ образомъ египтяне, обладающіе чувствомъ формы, любящіе природу, изобрѣтательные на выдумки были ему въ этомъ достойными учителями. Вмѣстѣ съ тѣмъ все увеличивалось поле наблюденія надъ человѣческими нравами и обычаями, — съ большею доступностью путешествій, къ этому предоставлялись все новые случаи. Не одинъ только купецъ, выискивающій новой прибыли, но и бѣжавшій изъ своей страны убійца, и изгнанникъ—членъ побѣжденной въ междусобіяхъ политической партіи и неусидчивый, переходящій съ мѣста на мѣсто переселенецъ, и авантюристъ, служащій своимъ копьемъ тому, кто лучше платитъ, сегодня кормящійся изъ казны ассирійскаго царя, а завтра утоляющій жажду египетской брагой, равно сроднившійся какъ съ плодоносными берегами Евфрата, такъ и съ песками Нубіи—всѣ они множатъ знаніе о странахъ и народахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о человѣкѣ. Все, что увидѣли, извѣдали и сообщили своимъ соплеменникамъ отдѣльные люди, какъ-бы сливалось въ общіе бассейны въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ представители различныхъ племенъ и городовъ встрѣчались всего чаще или же сходились въ опредѣленные сроки. Къ первымъ изъ этихъ мѣстъ принадлежитъ прежде всего святилище Дельфійскаго оракула, ко вторымъ—періодическія сборища на праздникахъ, среди которыхъ первое мѣсто занимали игры въ Олимпіи. Подъ отвѣсными скалами, осѣняющими святилище пиѳійскаго Аполлона безпрерывно встрѣчались граждане и послы государствъ съ разныхъ концовъ метрополіи и колоній, среди которыхъ, по крайней мѣрѣ съ середины седьмого вѣка, стали порой появляться и посланцы иноземныхъ царей. Всѣ они приходили, чтобы вопрошать бога; отвѣтъ же получали по большей

части изъ опыта, накопленнаго ихъ предшественниками и мудро просѣяннаго руками жрецовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, рѣдко они покидали таинственное ущелье, не обогатившись кромѣ того новыми познаніями и новыми импульсами изъ личнаго сношенія съ другими паломниками. Изъ поколѣнія въ поколѣніе возростала притягательная сила блестящихъ игръ, праздновавшихся въ широкой долинѣ Алфея; благодаря введенію все новыхъ родовъ состязанія, программа празднествъ постоянно обогащалась; все возростающее число посѣтителей, собиравшихся первоначально лишь изъ близъ лежащихъ мѣстностей, захватываетъ, какъ на это указываютъ имена побѣдителей (извѣстныхъ, начиная отъ 776 г.), все болѣе широкіе круги эллинскаго міра. Къ живому обмѣну вѣстями и свѣдѣніями присоединялось здѣсь и взаимное наблюденіе и обсужденіе порядковъ, царящихъ въ многочисленныхъ предѣлахъ многообразной страны, и столь различествующихъ между собою обычаевъ, нравовъ и религіозныхъ вѣрованій. Сравненіе влекло за собою оцѣнку, которая въ свою очередь наводила на размышленія о причинахъ какъ существующихъ различій, такъ и единой основы, пребывающей при всѣхъ видоизмѣненіяхъ неизмѣнной, и на исканія для всѣхъ пригоднаго мѣрила поступковъ и вѣрованій. Изощренная и обогащенная наблюдательность привела къ сравнительному изученію, а это—къ критикѣ и углубленному размышленію. Въ теченіе долгаго времени изъ этого источника возникалъ не одинъ гордый потокъ, — здѣсь, между прочимъ, беретъ начало гномическая поэзія, отображеніе человѣческихъ характеровъ - типовъ, мудрыя реченія, въ изобиліи исходящія изъ устъ глубокомысленныхъ гражданъ и умудренныхъ опытомъ правителей.

Распространенію новыхъ пріобрѣтеній въ области знанія и культуры не мало способствовало крылатое посредничество обмѣна мыслей, т. е. искусство письма. Правда, оно уже давно было знакомо грекамъ: тѣсныя сношенія съ финикійцами, о которыхъ свидѣтельствуетъ гомеровскій эпосъ, врядъ ли были бы возможны безъ того, чтобы ловкій торговый гость-эллинъ не заимствовалъ этого чудеснаго пособія для сохраненія и передачи мысли у хананскихъ купцовъ, которыхъ онъ часто долженъ былъ заставать за начертаніемъ письменныхъ знаковъ. Но уже и до этого часть грековъ, по крайней мѣрѣ, владѣла искусствомъ письма. Письменные знаки, состоящіе изъ слоговъ, открытые за послѣднее время на кипрскихъ памятникахъ, такъ неуклюжи и неловки, что употре-

бленіе ихъ послѣ введенія удобнаго семитскаго алфавита также невѣроятно, какъ невѣроятна была бы, напримѣръ, замѣна ружья сѣкирою. Однако, долгое время ощущался недостатокъ въ матеріалѣ для письма, легко добываемомъ и удобномъ для употребленія. Только съ оживленіемъ торговыхъ сношеній съ Египтомъ, наступившемъ при царѣ Псамметихѣ I (вскорѣ послѣ 660 г.), былъ восполненъ этотъ пробѣлъ. Сердцевина ствола папируса слоящаяся на тонкіе и гибкіе пласты, доставляла для этой цѣли незамѣнимый по удобству матеріалъ. Отнынѣ исчерченные знаками листы переходятъ изъ города въ городъ, изъ страны въ страну, изъ вѣка въ вѣкъ; оборотъ идей былъ ускоренъ, живой обмѣнъ духовной жизни повышенъ и образованность упрочена не въ меньшей степени, чѣмъ въ началѣ новыхъ вѣковъ благодаря изобрѣтенію книгопечатанія. На ряду со словесной передачей поэзіи, подчиняющей себѣ слухъ и мысль слушателя, повсемѣстно распространяется одинокое изученіе ея, при которомъ читатель безъ помѣхи обдумываетъ, на досугѣ сравниваетъ и пытливо изслѣдуетъ ее. Литературной формѣ сообщенія предстояло вскорѣ освободиться отъ послѣднихъ, еще связующихъ ее путъ, отъ путъ ритмической рѣчи—уже недалеко было начало прозаической формы.

4. Западное побережье Малой Азіи есть колыбель эллинской духовной культуры. Первое мѣсто принадлежитъ здѣсь полосѣ земли, занимающей середину тянущейся съ сѣвера на югъ береговой линіи, и близъ лежащимъ островамъ. Природа щедро одѣлила эту мѣстность, а воспринявшіе богатства дары принадлежали къ іонійскому, т. е. наиболѣе одаренному эллинскому племени. Происхожденіе іонянъ покрыто неизвѣстностью. Несомнѣнно, что они смѣшались съ выходцами изъ средней Греціи, если только сами они не являются смѣсью этихъ выходцовъ. Пестротой ихъ племенного состава вѣроятно въ значительной степени объясняется многосторонность ихъ дарованій. Во всякомъ случаѣ, полнаго выявленія достигли всѣ ихъ особенности лишь на новой, азіатской родинѣ. Какъ смѣлые мореплаватели съ одной стороны, съ другой—въ силу дѣятельныхъ сношеній со своими ближайшими сосѣдями, они въ полной мѣрѣ испытали то возбуждающее и плодотворное вліяніе, которое дается общеніемъ съ чуждыми народами болѣе старой культуры. Кровное смѣшеніе съ другими сильными расами, какъ финикійцы и

карiйцы, не осталось безъ слѣда, и безъ сомнѣнія значительно усилило разнообразіе ихъ дарованій. Среди всѣхъ грековъ они всего болѣе были чужды той неподвижности, которую влечетъ за собой узко областная отъединенность. Правда, что вмѣстѣ съ тѣмъ они были лишены той защиты, которую обезпечиваютъ своимъ обитателямъ скудныя, окруженныя горами страны. Близкое сосѣдство цивилизованныхъ и въ государственномъ отношенiи объединенныхъ культурныхъ народовъ одновременнно являлось величайшимъ двигателемъ ихъ духовной жизни и опаснѣйшей угрозою ихъ политической самостоятельности. За опустошительными набѣгами дикихъ киммерiйцевъ послѣдовало покоренiе ихъ лидянами и персами, подчинившее часть населенiя чужеземному игу, а другую—обрекшее на изгнанничество; вмѣстѣ съ тѣмъ привившаяся имъ восточная роскошь медленно, но вѣрно истребляла ихъ мужественную силу. Плодомъ скрещенiя этихъ благотворныхъ и губительныхъ влiянiй былъ изумительный по стремительности, но сравнительно недолговѣчный расцвѣтъ культуры. Сѣмена слишкомъ рано осыпавшихся плодовъ были далеко разнесены бѣжавшими чужеземнаго ига переселенцами и нашли себѣ вѣрное прибѣжище въ благодатной почвѣ Аттики. Итоги этого духовнаго подъема, длившагося лишь немного столѣтiй, значительны: завершенiе героическаго эпоса, расцвѣтъ упомянутыхъ выше новыхъ родовъ поэзiи, овладѣвшихъ наслѣдiемъ эпоса, начала научнаго изслѣдованiя и философскаго размышленiя. На древнiй вопросъ человѣка о томъ „что означаетъ онъ самъ, и Богъ, и мiръ“ послѣдовали новые отвѣты,—отвѣты постепенно заслонившiе собою или видоизмѣнившiе тѣ, которые давались ему до сихъ поръ религiознымъ вѣрованiемъ.

5. Религiя Грецiи—это сосудъ, который благороднѣйшiе умы наполнили благодатною влагой. Образы ея признаны были поэтами и художниками за созданiя чистѣйшей красоты. И все-же она произросла изъ тѣхъ самыхъ корней, побѣги которыхъ покрыли всю землю необозримымъ множествомъ частью прекрасныхъ или благихъ, частью отвратительныхъ или зловѣщихъ вымысловъ.

Ходъ нашихъ мыслей двойственен. Онъ подчиняется закону сходства, также какъ и закону временнаго слѣдованiя. Не только однородныя представленiя вызываютъ другъ друга въ нашемъ сознанiи, но также и сосуществующiя во времени или непосредственно слѣдующiя одно за другимъ. Такъ напримѣръ, не только

портретъ отсутствующаго друга можетъ вызвать въ нашей памяти его образъ, но также и комнаты, въ которыхъ онъ жилъ, предметы, которые мы привыкли видѣть у него въ рукахъ. Дѣйствіемъ этихъ законовъ, которые принято называть законами ассоціаціи идей, непосредственно и неизбѣжно порождается то отношеніе къ явленіямъ природы, которое можно назвать одухотвореніемъ ея. Всякій разъ, когда передъ взоромъ первобытнаго человѣка происходитъ какое нибудь движеніе или другого рода явленіе, которое своей необычностью или тѣсною связью съ его личной судьбой производитъ на его мысль впечатлѣніе, достаточно сильное, чтобы вызвать въ ней живую ассоціативную работу, онъ тотчасъ-же готовъ видѣть въ этихъ явленіяхъ продуктъ чьей-то волевой дѣятельности,—по той простой причинѣ что лишь связь волевой дѣятельности съ движеніемъ и вообще всякимъ внѣшнимъ появленіемъ знакома ему, какъ и всякому, вообще, человѣку, изъ непосредственнаго, внутренняго ежедневнаго и ежечаснаго опыта. Ассоціація, порожденная этимъ внутреннимъ опытомъ, постоянно подкрѣпляется наблюденіями надъ другими живыми существами. Дѣйствительно, всякаго рода дѣйствія такъ часто сочетались въ нашей мысли съ сознательно направленной волею, что теперь, когда мы видимъ одного изъ членовъ этого союза, мы склонны ожидать появленія и другого. Правда, сфера осуществленія этого ожиданія, благодаря опыту другого порядка и особенно благодаря медленно завоеванной власти надъ природой, становится все тѣснѣе; однако-же тамъ, гдѣ принуждающая сила представленій подкрѣпляется сильными аффектами или не достаточно парализуется противоположнымъ специфическимъ опытомъ, или же гдѣ второй ассоціативный принципъ сходства (въ данномъ случаѣ сходства видимаго явленія съ невидимымъ) усиливаетъ дѣйствіе перваго, тамъ сила этого ожиданія прорываетъ порою всѣ плотины и, временно, по крайней мѣрѣ, приравниваетъ культурнаго человѣка первобытному. Въ этихъ случаяхъ намъ дано какъ бы экспериментально провѣрить правильность приведеннаго выше принципа. Ибо, хотя, мы сами уже не склонны, подобно дикарю, объяснять такимъ образомъ всякое непривычное явленіе, и принимать незнакомый намъ механизмъ, напримѣръ карманные часы или артиллерійское орудіе, за живое существо, или приписывать громъ и молнію, засуху или вулканическое изверженіе дѣйствію такихъ существъ; но

стоитъ намъ только столкнуться съ неслыханной удачей или быть внезапно пораженнымъ безпримѣрнымъ несчастьемъ, особенно если доступныя познанію причины даннаго событія кажутся несоразмѣрными полученному результату — впрочемъ, даже и тогда, когда случай самъ по себѣ незначителенъ, но наступленіе его (какъ это бываетъ при измѣнчивыхъ оборотахъ счастья въ азартной игрѣ) противорѣчитъ всѣмъ расчетамъ—во всѣхъ такихъ или сходныхъ случаяхъ и научно образованному человѣку—будь то на мгновеніе—предносится мысль о сознательно дѣйствующемъ Провидѣніи, хотя бы онъ и не связывалъ никакихъ опредѣленныхъ представленій съ той правящей силой, чью волю онъ ощутилъ на себѣ Къ вѣрѣ въ Бога въ той формѣ, какую она въ наше время приняла въ сознаніи образованнаго человѣка, эти вспышки не имѣютъ никакого отношенія. Ибо не только овладѣваютъ они порою и невѣрующими, но и вѣрующій человѣкъ по большей части совершенно не въ состояніи привести эти потрясающіе его духъ темныя предчувствія въ согласіе съ тѣми понятіями о природѣ и дѣятельности высшаго міроправящаго существа, которыя создалъ онъ себѣ или заимствовалъ у другихъ. Поэтому мы можемъ видѣть въ этомъ „сѣмени суевѣрія", которое при случаѣ заявляетъ о своемъ присутствіи въ душѣ каждаго изъ насъ, поблѣднѣвшее и стершееся отраженіе всемогущей родоначальницы, изъ лона которой нѣкогда произросло неисчислимое множество многоликихъ и многокрасочныхъ представленій.

За этимъ первымъ шагомъ въ созданіи религіи незамѣтно слѣдуетъ другой. Принявъ, что всякое дѣйствіе есть результатъ волевой дѣятельности, человѣкъ вслѣдъ за тѣмъ подмѣчаетъ связь, существующую между рядомъ повторяющихся явленій и однимъ изъ факторовъ природы. И вотъ этотъ факторъ становится въ его глазахъ одухотвореннымъ, одареннымъ волею повелителемъ этихъ явленій. Какъ носителю воли, подобной человѣческой волѣ, онъ приписываетъ ему человѣческія-же влеченія и склонности, человѣческіе аффекты и цѣли. Онъ дивится на него, чтитъ его, и въ зависимости отъ того, полезны-ли или вредны, благодатны-ли или губительны его проявленія—любитъ или страшится его. И такъ какъ великія силы природы, наиболѣе вліяющія на жизнь человѣка, обыкновенно по очереди влекутъ за собою слѣдствія какъ того, такъ и другого порядка, то онъ чувствуетъ себя принужденнымъ добиваться ихъ благосклонности, заботиться о сохра-

неніи ея и о томъ, чтобъ умилостивлять внезапно вспыхнувшій въ нихъ гнѣвъ. Первобытный человѣкъ молитъ небеса посылать на землю вмѣсто разрушительной бури — плодоносные дожди; солнце онъ проситъ о томъ, чтобъ вмѣсто изсушающаго зноя оно даровало ему благодатное тепло, рѣки—о томъ, чтобъ онѣ не опустошали его жилье и терпѣливо несли на своихъ волнахъ его утлый челнъ. Тѣми же средствами, которыми ему удается умилостивить своихъ земныхъ владыкъ, пытается онъ склонить на свою сторону мощныя существа, управляющія его жизнью: мольбами, благодареніями, приношеніями. Онъ вымаливаетъ у нихъ милости, благодаритъ за содѣянныя ему благодѣянія и молитъ ихъ о прощеніи, когда мнитъ себя заслужившимъ ихъ гнѣва. Словомъ—онъ молится и приноситъ жертвы, совершая то и другое въ тѣхъ формахъ, какія его мнимый опытъ призналъ наиболѣе дѣйствительными,—такъ возникаетъ культъ и религія.

Къ этимъ объектамъ почитанія, которыя могутъ быть названы фетишами природы, вскорѣ присоединяются вереницы духовъ и демоновъ. Это не безтѣлесныя, но и не грубо тѣлесныя существа. Три рода умозаключеній приводятъ первобытнаго человѣка, чуждаго болѣе тонкимъ различеніямъ научнаго мышленія, къ вѣрѣ въ ихъ реальное существованіе;—умозаключенія, на которые наводятъ его наблюденія—безразлично правильныя ли или ложныя—надъ внѣшнимъ міромъ, затѣмъ надъ явленіями внутренней, душевной жизни и, наконецъ, выводы изъ тѣхъ представленій, которыя вызываетъ у него переходъ отъ жизни къ смерти, наблюдаемый имъ у людей и животныхъ.

Ароматъ каждаго цвѣтка наводитъ первобытнаго человѣка на мысль о томъ, что есть вещи, невидимыя, неосязаемыя—и все-же совершенно реальныя; вѣтеръ, матеріальная природа котораго лишь угадывается имъ, вводитъ въ кругъ его понятій вещи, хотя и ощутимыя, но незримыя. Его смущаетъ и потрясаетъ видъ тѣни, имѣющей контуры предметовъ, и не обладающей при этомъ осязаемой тѣлесностью, и еще болѣе—окрашенныя отраженія, появляющіяся на водной поверхности. Въ обоихъ случаяхъ онъ видитъ передъ собой нѣчто, въ точности воспроизводящее реальные предметы, но не поддающееся его попыткамъ коснуться и схватить ихъ. Еще въ большей степени поражаютъ его сонныя видѣнія; ихъ-то казалось-бы онъ воспринимаетъ всѣми своими чувствами, они какъ живыя стоятъ передъ нимъ,—и все-же проснувшись, онъ видитъ, что входъ въ его хижину такъ же плотно при-

крытъ, какъ былъ съ вечера. Передъ нимъ проходили—въ томъ нѣтъ никакого сомнѣнія—люди, звѣри, растенія, камни, орудія всякаго рода, онъ видѣлъ ихъ, слышалъ, трогалъ—а между тѣмъ въ своей тѣлесной реальности они не были въ его жилищѣ, да многіе изъ нихъ не могли-бы вмѣститься въ немъ! И вотъ онъ заключаетъ, что это были существа, подобныя запахамъ, вѣтру, тѣни, отраженіямъ—д у ш и вещей. Но иногда сны подсказываютъ и требуютъ иного толкованія. Не всегда души другихъ людей и вещей посѣщаютъ спящаго,—иногда мнится ему, онъ самъ, перенесясь черезъ огромныя пространства, видится съ знакомыми ему людьми на ихъ далекой родинѣ. Изъ этого онъ выводитъ, что нѣчто, на этотъ разъ его собственная душа—или одна изъ его душъ (ибо вѣра въ множество душъ столь-же понятна, какъ и распространенна)—по временамъ покидаетъ его тѣло. Тѣ-же ощущенія, сопровождаемыя тѣмъ-же рядомъ выводовъ, вызываютъ въ немъ и явленія такъ называемой галлюцинаціи, которыя, такъ же какъ и тяжелые, тревожные сны, часто посѣщаютъ дикаря, нервы котораго вслѣдствіе неправильнаго питанія возбуждаются то долгой голодовкой, то чрезмѣрнымъ насыщеніемъ. Эти души или эссенціи вещей находятся съ ними въ тѣсной связи: все, что приключится съ ними, оказываетъ вліяніе и на самыя вещи. Народное повѣріе и у насъ еще запрещаетъ ступать па тѣнь человѣка; по вѣрованію одного изъ южно-африканскихъ племенъ крокодилъ, пьющій воду тамъ, гдѣ отражается образъ человѣка, стоящаго на берегу, обрѣтаетъ власть надъ нимъ самимъ. Все, что совершаютъ или претерпѣваютъ образы сновидѣній имѣетъ огромное значеніе и для ихъ прообразовъ. Однако, несравненно бо̀льшую мощь и дѣйствительную самостоятельность обрѣтаетъ душа въ народномъ представленіи вслѣдствіе иныхъ соображеній, возникающихъ не на почвѣ чувственныхъ воспріятій, а въ сферѣ проявленій воли.

Пока внутренняя жизнь первобытнаго человѣка протекаетъ обычнымъ путемъ, мало что побуждаетъ его задумываться надъ природой и мѣстонахожденіемъ его воли и стремленій. Но стоитъ только крови его вскипѣть и загорѣться отъ внутренняго возбужденія, какъ онъ самъ собой, отъ своего бьющагося сердца узнаетъ, что въ этой-то части его тѣла и разыгрываются тѣ событія, которыя онъ неизбѣжно представляетъ себѣ образно въ соотвѣтствіи со сложившимися у него представленіями и при помощи извѣстныхъ ему аналогій. И чѣмъ сильнѣе и внезапнѣе

переходъ, который онъ ощущаетъ въ себѣ, тѣмъ нагляднѣй представляется ему, привыкшему связывать всякое дѣйствіе съ опредѣленнымъ дѣятелемъ,—мысль о томъ, что въ груди его живетъ и дѣйствуетъ особое существо. Овладѣетъ имъ порывъ безудержной страсти, напр. бушующій въ груди его гнѣвъ толкнетъ его на кровавое дѣло, которое, быть можетъ, скоро вызоветъ въ немъ тяжкое раскаяніе, или наоборотъ, внезапный импульсъ заставитъ опуститься его ужъ занесенную руку—во всѣ такія мгновенія возникаетъ въ немъ съ необоримой силою вѣра въ одно или многія существа, извнутри или извнѣ владѣющія имъ.

Но все-же самое живучее сѣмя вѣры въ существованіе души заложено не здѣсь, а въ тѣхъ обстоятельствахъ, которыя сопровождаютъ собою угасаніе индивидуальной жизни. Здѣсь мы опять таки сталкиваемся со случаемъ внезапной смѣны, производящимъ глубочайшее впечатлѣніе на зрителя и какъ бы предрѣшающимъ пути его мысли. Еслибъ смерть всегда походила на медленное увяданіе, заканчивающееся какъ бы сномъ, еслибъ черты умершаго измѣнялись до неузнаваемости,—кто знаетъ какую форму приняли-бы выводы, подсказанные фактомъ прекращенія жизни? Между тѣмъ часто въ трупѣ умершаго нельзя обнаружить никакихъ внѣшнихъ измѣненій, и съ другой стороны—только что полный силъ человѣкъ внезапно смолкаетъ навѣки. Гдѣ-же причина столь безмѣрнаго и страшнаго превращенія—спрашиваетъ себя зритель. И отвѣтъ его гласитъ: что-то, сообщавшее умершему и жизнь и движеніе покинуло его тѣло; внезапная утрата имъ его силъ и способностей истолковывается какъ уходженіе ихъ въ буквальномъ смыслѣ слова, какъ пространственное удаленіе. И такъ какъ таинственное по своей природѣ теплое дыханіе, неизмѣнно присущее живому тѣлу, исчезаетъ, то естественно возникаетъ мысль, что именно съ его удаленіемъ изсякъ источникъ жизненныхъ явленій. Между тѣмъ насильственная смерть, при которой кажется, будто жизнь изливается изъ организма вмѣстѣ съ льющейся изъ раны кровью, порою наводитъ на мысль, что эта-то красная жидкость и есть носительница жизни. Многіе народы считаютъ источникомъ жизни и одухотворенія человѣка тотъ образъ, который мелькаетъ имъ въ зрачкѣ умирающаго. Однако въ большинствѣ случаевъ эта роль приписывается дыханію, воздушнымъ дуновеніямъ, исходящимъ изъ живого организма, какъ указываютъ на это слова, обозначающія у самыхъ различныхъ народовъ „духъ“ и

„душу“, и въ основѣ сохраняющія значеніе „дыханія“. Уже двоякое толкованіе сонныхъ видѣній требовало допущенія отдѣлимости души отъ тѣла; временное разлученіе ихъ казалось единственнымъ объясненіемъ явленій потери сознанія, летаргическаго сна, экстаза, также какъ вселенія въ тѣло человѣка чужой души (одержимости) и различныхъ болѣзненныхъ состояній, какъ сумашествіе, судороги и т. д. Въ смерти же видѣли окончательное и безповоротное разлученіе обоихъ элементовъ.

Ничто не наводитъ на предположеніе о томъ, чтобъ воздушное существо, покидающее тѣло, могло погибнуть вмѣстѣ съ нимъ. Напротивъ, любимый образъ умершаго неизмѣнно стоитъ передъ оставшимся въ живыхъ, — другими словами, его душа рѣетъ вокругъ него. И это не диво: она не можетъ не стремиться остаться какъ можно дольше въ дорогихъ ей мѣстахъ, близъ того, что любила на землѣ. Если бъ сомнѣніе въ этомъ закралось въ душу первобытнаго человѣка,—какъ пугало бы его посѣщающее въ ночной тиши видѣніе отошедшаго въ вѣчность!

Вѣра въ существованіе духа или души, переживающей свою связь съ тѣломъ человѣка и даже животнаго, присоединила къ фетишамъ природы цѣлый новый классъ предметовъ почитанія и, кромѣ того, явила прообразъ, по примѣру котораго человѣческая фантазія стала создавать множество другихъ существъ, то совершенно самостоятельныхъ, то пріуроченныхъ къ различнымъ видимымъ предметамъ, какъ ихъ обиталищамъ. Въ жизни первобытнаго человѣка не было недостатка въ случаяхъ, склонявшихъ и даже принуждавшихъ его къ этой творческой работѣ, такъ же какъ и къ культу умершихъ. Зависимость его отъ внѣшнихъ условій была безмѣрна, а потребность освѣтить окружающій его отовсюду мракъ была такъ же велика, какъ велико было безсиліе реально осуществить это желаніе. Здоровье и болѣзни, голодъ и пресыщеніе, успѣхъ и неуспѣхъ въ охотѣ, рыбномъ промыслѣ и войнѣ въ пестрой смѣнѣ наполняетъ собою его жизнь. Растущая жажда познать факторы, обусловливающіе его благополучіе, и обрѣсти власть надъ ними уступаетъ по силѣ развѣ только его неспособности разумнымъ способомъ удовлетворить ее. Чѣмъ меньшимъ реальнымъ знаніемъ обладаетъ общество, тѣмъ острѣе ощущается нужда въ немъ отдѣльной личностью, и ничѣмъ не сдерживаемая, вѣчно возбуждаемая игра воображенія, стремясь пополнить огромную пустоту, приводитъ первобытнаго человѣка къ такому безудержному творчеству въ области фанта-

зіи, которое культурному человѣку трудно себѣ даже вообразить: культура, надѣливъ человѣка мирнымъ кровомъ, отлучила его вмѣстѣ съ тѣмъ отъ природы. Безгранично разрастается число природныхъ силъ, вызывающихъ поклоненіе дикаря: лѣса и луга, рощи и ручьи кишатъ ими. И все же онѣ не могутъ утолить всѣхъ потребностей его: счастье и несчастье, успѣхъ и неуспѣхъ не всегда связаны съ объектами чувственнаго воспріятія. Съ другой стороны онъ не знаетъ, которому изъ нихъ приписать, напримѣръ, исчезновеніе дичи въ мѣстахъ, еще недавно изобиловавшихъ ею, или то, что дотолѣ слабѣйшій врагъ вдругъ одолѣваетъ его, и кто изъ нихъ повиненъ въ слабости, сковывающей его члены, въ безуміи, погружающемъ разумъ его во тьму. Если даже какое-нибудь внѣшнее явленіе, временно давшее безпомощному мышленію точку опоры, и принималось затѣмъ навсегда какъ непреложное указаніе, если всякое случайное совпаденіе и казалось прочно утвержденной связью по существу,—напримѣръ, если какой-нибудь доселѣ неизвѣстный звѣрь, появясь изъ лѣсной чащи впервые во время губительной засухи, былъ тотчасъ признанъ источникомъ несчастья и въ качествѣ такого навсегда возводился въ предметъ почитанія и культа,—то все же никогда и ничѣмъ не могла утолиться жажда первобытнаго человѣка познать всѣ благодатныя и враждебныя ему существа, какъ и его потребность въ помощи и спасеніи. Онъ сталъ призывать помощь тѣхъ, кто еще при своей жизни являлись покровителями и защитой его, т. е. духовъ отошедшихъ родичей своихъ, родителей и праотцовъ. Такъ возникъ **культъ предковъ** и наряду съ нимъ почитаніе духовъ, не заключенныхъ въ феномены природы, а связанныхъ въ человѣческомъ представленіи съ опредѣленными обрядностями и событіями жизни,—всякаго рода домовыхъ и духовъ покровителей. Возникшіе такимъ образомъ три круга объектовъ почитанія порою перекрещивались одинъ съ другимъ, и населяющія ихъ существа оказывали взаимное воздѣйствіе и незамѣтно переходили одни въ другія.

Нѣтъ ничего естественнѣе, какъ то, что обвѣянный дыханіемъ легенды отдаленный предокъ, праотецъ цѣлаго рода или племени, не только приравнивался въ достоинствѣ великимъ фетишамъ природы, но порою сливался съ однимъ изъ нихъ, напр., съ небеснымъ сводомъ, такъ же, какъ случалось и обратно, что цѣлый народъ или какой-нибудь славный родъ видѣлъ и почиталъ въ небѣ или солнцѣ своего прародителя. Совершенно есте-

ственно, что разные объекты природы или даже искусства, привлекавшіе къ себѣ вниманіе не въ силу исходящихъ отъ нихъ мощныхъ дѣйствій, а только причудливостью своею, необычностью формы и окраски, или же случайной связью съ какимъ-нибудь памятнымъ событіемъ, принимались за обиталище душъ предковъ и иныхъ духовъ, и вслѣдствіе этого окружались почитаніемъ, являясь такимъ образомъ производными фетишами. Естественно, наконецъ, что духи или демоны, первоначально не связанные ни съ какимъ опредѣленнымъ мѣстомъ, современемъ вслѣдствіе сходства имени или свойствъ случайно смѣшивались съ какимъ-нибудь фетишемъ природы и, наконецъ, срастались съ нимъ въ одно существо. Однако изъ этихъ болѣе или менѣе единичныхъ случаевъ нельзя заключать, чтобы какой-либо изъ названныхъ трехъ большихъ классовъ предметовъ почитанія, напр., фетиши природы или свободные демоны, былъ изначально чуждъ вѣрованіямъ какого-нибудь народа и явился бы исключительно позднею и производною частью ихъ. Этотъ выводъ былъ бы такъ же неправиленъ, какъ если бы мы изъ непреложно доказаннаго факта почитанія животныхъ, какъ такихъ, или изъ неоднократно наблюдаемаго еще въ наши дни среди великаго культурнаго народа (индусовъ) обоготворенія человѣка, заключили, что это суть единственные, или хотя бы высшіе источники религіозныхъ представленій. Труднымъ и часто безплоднымъ пріемомъ является стремленіе выдѣлить зерно извѣстнаго культа, освободить его отъ позднѣйшей примѣси и прослѣдить его дальнѣйшія видоизмѣненія. Однако, существованіе подобныхъ превращеній и значительность вліянія ихъ на ходъ развитія религіи, является твердо установленнымъ фактомъ. Намъ же въ нашемъ изслѣдованіи слѣдуетъ теперь возвратиться на тотъ болѣе узкій и спеціальный путь, съ котораго мы начали его.

6. Греческіе боги, возсѣдающіе на Олимпѣ вокругъ Зевсова престола и внушающіе нектаръ изъ золотыхъ кубковъ, внимая пѣнію Аполлона и музъ, боги, славные воинскими подвигами и любовными приключеніями, безконечно далеки отъ древнѣйшихъ, грубыхъ порожденій религіозно-творческой фантазіи. Бездна, раздѣляющая ихъ, кажется бездонной—однако это впечатлѣніе обманчиво. При болѣе близкомъ изученіи ихъ вскорѣ обнаруживается такое множество переходныхъ ступеней и промежуточныхъ звеній между одними и другими, что становится

трудно опредѣлить, гдѣ, собственно, старый типъ боговъ смѣняется новымъ и, въ особенности, гдѣ кончаются природные фетиши и выступаютъ человѣкоподобные боги. Сравнительное языковѣдѣніе раскрываетъ намъ, что старѣйшій изъ олимпійцевъ, Зевсъ, первоначально былъ ничѣмъ инымъ, какъ самимъ небомъ,— потому „дождитъ" онъ, мечетъ молніи и сбираетъ тучи. Богиню земли еще Гомеръ величаетъ то „широколонной", то „широкодолой", незамѣтно переходя отъ одного изъ этихъ образовъ къ другому. Когда у одного изъ древнѣйшихъ богословскихъ поэтовъ земля рождаетъ „высокія горы„ и „звѣздный небосводъ", чтобъ этотъ послѣдній объялъ ее, когда, затѣмъ, земля, совокупившись съ Небомъ, родитъ „глубокопучинный" Океанъ, отъ котораго Теѳида рождаетъ „рѣки"—то мы несомнѣнно стоимъ еще на почвѣ чистаго природопочитанія. Но когда у Гомера „прекраснострунный" Ксанѳъ вскипаетъ гнѣвомъ на Ахилла, устлавшаго трупами его ложе, или когда онъ, угрожаемый пламенемъ, возжженнымъ божественнымъ кузнецомъ Гефестомъ, и боясь изсякнуть, замедляетъ свое теченіе, чтобъ избѣжать пожарища и вмѣстѣ съ тѣмъ ищетъ защиты у „бѣлорукой" Геры, уже совершенно человѣкоподобной супруги верховнаго бога, отъ дикаго произвола ея сына, — то мы видимъ передъ собою смѣшеніе двухъ глубоко различныхъ родовъ религіознаго творчества, — какъ бы два слоя земныхъ породъ, хаотически смѣшанныхъ между собой внезапной геологической катастрофой.

Вопросъ о причинѣ такого превращенія, совершившагося въ Греціи, какъ и во многихъ другихъ странахъ, можетъ быть разрѣшенъ слѣдующимъ образомъ. Тотъ самый ассоціативный инстинктъ, который породилъ одушевленіе природы, неизбѣжно способствовалъ все большему очеловѣченію объектовъ почитанія. Къ изначальной мысленной связи между движеніемъ и дѣйствіемъ съ одной стороны и человѣческой волею—съ другой, присоединилась сперва связь между волевой дѣятельностью и всей совокупностью человѣческихъ страстей, а затѣмъ—между этой послѣдней и внѣшнимъ обликомъ человѣка и условіями его жизни. Однако, превращеніе это совершалось лишь очень медленно пока первобытный человѣкъ, полу-звѣрь, слушающійся лишь голоса нужды, ежечасно устрашаемый дѣйствительными или вымышленными опасностями, не считалъ самого себя въ своей темной немощи достойнымъ представлять себѣ эти грозныя силы по своему образу и подобію. Но вмѣстѣ съ развитіемъ зачатковъ культуры

началось постепенное уравненіе между мощью однихъ и немощью другихъ, и разстояніе, раздѣлявшее ихъ, стало убывать. Вѣроятно, никогда не было такого племени, которое представляло бы себѣ великія природныя силы въ видѣ полу-голодныхъ дикарей, питающихся корнями и плодами. Между тѣмъ народъ, живущій въ странѣ богатой охотой, могъ уже говорить о „небесныхъ охотникахъ“—такимъ былъ, напримѣръ, германскій Вотанъ; въ представленіи древне-индусскаго владѣльца стадъ богъ неба является пастыремъ, а облака—его рогатымъ скотомъ. Въ подмогу этому движенію выступило пробужденное улучшеніемъ внѣшнихъ условій жизни стремленіе къ большей ясности, опредѣленности и послѣдовательности понятій. Смутныя, расплывчатыя и противорѣчивыя представленія, какъ напр. испытывающій страданія, или рожденный женою рѣчной потокъ, столь частыя прежде, становятся исключеніями. Трудно рѣшить съ полной несомнѣнностью, что древнѣе — фетишизмъ или почитаніе предковъ. Но во всякомъ случаѣ, въ какую бы глубокую древность ни зародился культъ демоновъ, онъ несомнѣнно долженъ былъ пріобрѣсти бо̀льшее распространеніе вмѣстѣ съ усложненіемъ и бо̀льшей дифференціаціей жизни, ибо чѣмъ разнообразнѣе становились занятія и жизненныя условія людей, тѣмъ больше было случаевъ, побуждающихъ къ созданію демоновъ. При этомъ вольно рѣющіе духи не ставили тѣхъ преградъ пластической фантазіи народа, какъ почитаемыя силы природы, которыя постепенно также стали преобразовываться по примѣру первыхъ. Ничто не препятствовало и многое побуждало (напомнемъ сказанное объ „одержимости“) къ тому, чтобъ представлять себѣ демоновъ, подобно душамъ, вселяющимися въ тѣла; затѣмъ это свойство ихъ было перенесено и на природные фетиши. На мѣсто одаренныхъ волей и сознаніемъ предметовъ природы выступаютъ, подчасъ не вытѣсняя ихъ и мирно уживаясь съ ними, духи или боги, для которыхъ эти предметы являются уже только жилищемъ и орудіемъ ихъ дѣйствія. Такой богъ, имѣющій своей обителью видимую часть природы, но не слитый съ нею неразрывно, уже не зависитъ всецѣло отъ ея судьбы; его дѣятельность не исчерпывается дѣятельностью природныхъ силъ, къ которымъ онъ пріуроченъ,—онъ обрѣтаетъ свободу дѣйствія.

Яркій примѣръ такого превращенія являютъ собою обольстительные женскіе образы, которыхъ греки почитали подъ именемъ нимфъ. Гомеровскій гимнъ Афродитѣ упоминаетъ о „нимфахъ деревъ“ (дріадахъ), участвовавшихъ въ хоровой пляскѣ безсмерт-

ныхъ и одарявшихъ своей любовью Гермеса и силеновъ подъ темной сѣнью пещеры. Однако, „ели“ и „высокоствольные дубы“, въ которыхъ онѣ ютятся, значатъ для нихъ больше, чѣмъ простыя жилища, ибо эти полу-божественныя нимфы нарождаются, живутъ и умираютъ вмѣстѣ съ ними. Но есть и другія нимфы, уже не подвластныя неумолимому року: хотя онѣ и живутъ въ ручьяхъ, въ веселыхъ рощахъ и на пышныхъ лугахъ, однако же принадлежатъ къ сонму безсмертныхъ и участвуютъ въ великомъ совѣтѣ боговъ, собираемомъ Зевсомъ въ его свѣтломъ чертогѣ. Вотъ какъ мы можемъ объяснить это. Было время, когда само дерево считалось одухотвореннымъ и было предметомъ культа. Затѣмъ наступила эпоха, когда носителемъ его жизни было признано особое существо, отличное отъ него, но все же тѣсно связанное съ его судьбой. Наконецъ, порывается и эта связь, божественный духъ какъ бы обрѣтаетъ свободу и отнынѣ, неподвластный закону разрушенія, паритъ и властвуетъ надъ своими преходящими земными обличіями. Съ этимъ послѣднимъ переходомъ политеизмъ окончательно вытѣсняетъ фетишизмъ. Послѣдніе остатки его сохраняются развѣ только въ культѣ великихъ и единичныхъ въ своемъ родѣ составныхъ частей природы, каковы Земля, небесныя свѣтила и миѳическій Океанъ. Но и въ этой области наряду съ древними, еще чуждыми человѣческихъ чертъ, образами появляется множество созданій, несущихъ на себѣ печать новыхъ вѣяній. Подобно тому, какъ нѣкоторые свободные демоны вѣдаютъ каждый извѣстнымъ видомъ человѣческой дѣятельности,—точно такая же задача выпадаетъ въ удѣлъ природнымъ духамъ, освобожденнымъ отъ своей прикованности къ отдѣльнымъ вещамъ: они обращаются въ столь удачно названныя „родовыя божества“, въ божества лѣса и воздуха, садовъ и ручьевъ и т. д. Этому превращенію, помимо вліянія демонологіи, способствовало также возроставшее сознаніе закономѣрной однородности цѣлаго ряда существъ и вещей; оно впервые удовлетворяло жаждѣ обобщенія, присущей мысли человѣка, въ то время, какъ художественной его потребности въ творчествѣ образовъ съ высвобожденіемъ боговъ открывался неограниченный просторъ.

Перечисленныя выше условія, среди которыхъ развивается персонификація божественныхъ силъ, и затѣмъ идеализація ихъ, въ Греціи имѣли мѣсто больше чѣмъ гдѣ-либо. Потребность въ ясной опредѣленности представленій была, вѣроятно, изначальнымъ свойствомъ эллинскаго духа; прозрачность воздуха и ясность

неба, обычно царящія въ странѣ, четкіе контуры горъ, далекіе, и все же по болшей части не безпредѣльные горизонты—все это должно было усилить врожденную греку склонность къ ясности. Чувство прекраснаго вѣчно находило себѣ пищу въ картинахъ природы, равномѣрно сочетавшихъ въ себѣ на самыхъ небольшихъ пространствахъ всѣ элементы красоты отъ снѣжныхъ вершинъ до пышныхъ нивъ, отъ суроваго горнаго лѣса до цвѣтущаго луга, до ласкающихъ далей, до необозримаго морского раздолья. Духъ изслѣдованія, художественный инстинктъ и, наконецъ, страсть къ вымыслу, породившіе впослѣдствіи во всѣхъ областяхъ безконечное множество твореній, не могли не овладѣть первымъ же, представившимся имъ матеріаломъ, чтобъ въ немъ искать себѣ удовлетворенія, пока еще недоступнаго въ другихъ сферахъ

Составъ и особенности дошедшихъ до насъ литературныхъ памятниковъ крайне затрудняютъ насъ въ нашемъ стремленіи прослѣдить отдѣльные моменты этого превращенія. Было время, когда изслѣдователи видѣли въ пѣсняхъ Гомера порожденіе младенчества греческаго духа, но заступъ Шлимана разсѣялъ это заблужденіе. Несомнѣнно, что уже въ серединѣ второго тысячелѣтія на востокѣ Греціи — на островахъ и на малоазіатскомъ побережьи—внѣшняя культура достигла высокой степени развитія; строй жизни, отраженный авторами эпоса, явился результатомъ сравнительно долгой эволюціи, совершавшейся подъ сильнымъ вліяніемъ Египта и востока. Цари и герои, пировавшіе въ пышно изукрашенныхъ палатахъ, выложенныхъ металлическими пластинками, съ фризомъ изъ голубой эмали по ослѣпительно бѣлому алебастру и съ богатой лѣпной отдѣлкой потолка, пившіе изъ золотыхъ чашъ филигранной работы и услаждавшіе свой слухъ гомеровскими пѣснями—сами уже безвозвратно далеки отъ первобытной жизни. Правда, что страсти еще необузданно владѣютъ ими,—иначе ненасытный гнѣвъ Ахилла или Мелеагра не служили-бы излюбленной темой поэтическаго творчества. Передъ нами какъ бы въ туманѣ ветаетъ міръ, видѣвшій возникновеніе пѣсни Нибелунговъ, и въ которомъ изъ чужбины пришедшее утонченіе вкуса и внѣшней культуры слилось съ еще нетронутой, дикой властью страстей. Однако, благоговѣйный трепетъ, испытываемый первобытнымъ человѣкомъ передъ лицомъ мощныхъ силъ природы, давно и безслѣдно исчезъ. Исполненный гордой самоувѣренности, огражденный отъ жизненной нужды высшій

классъ все болѣе уподоблялъ существованіе боговъ своей собственной долѣ. Олимпъ сталъ отраженіемъ его роскошной и буйной жизни. Въ исторіи нѣтъ другого примѣра такой тѣсной близости, связующей людей и боговъ, причемъ эти послѣдніе удѣляли людямъ не мало своего величія, тогда какъ люди передавали богамъ всѣ свои слабости. Боговъ надѣляли тѣми доблестями, которыя всего выше цѣнятся отважными, упорными, какъ въ дружбѣ такъ и въ ненависти стойкими воинами. Подобно этимъ послѣднимъ, и боги движимы обыкновенно сильными личными влеченіями; сознаніе долга возникаетъ преимущественно изъ чувства личной вѣрности,—въ Иліадѣ, по крайней мѣрѣ, боги лишь въ видѣ рѣдкаго исключенія выступаютъ хранителями нелицепріятнаго безличнаго права. Зато они являются неутомимыми и вѣрными защитниками своихъ любимцевъ, приносящихъ имъ щедрые дары, городовъ, посвящающихъ имъ пышные храмы, и родовъ, съ которыми они изстари ведутъ дружбу. Моральныя соображенія мало смущаютъ ихъ,—избранникамъ своимъ они ниспосылаютъ удачу даже въ кражѣ и клятвопреступленіи. Рѣдко возникаетъ вопросъ о правдѣ или неправдѣ того дѣла, за которое они встаютъ горой. Иначе какъ могли-бы одни изъ нихъ приходить на помощь троянцамъ, а другіе—съ такимъ-же усердіемъ и горячностью защищать грековъ? Какъ могъ бы въ Одиссеѣ,—гдѣ, однако, этическій взглядъ на вещи обрѣтаетъ уже бо̀льшее значеніе и гдѣ судьба жениховъ какъ бы свидѣтельствуетъ о божескомъ правосудіи,—какъ могъ-бы тамъ Посейдонъ преслѣдовать своей неугасимой ненавистью страдальца-Одиссея, а Аѳина—выручать его-же изъ всякой бѣды, оберегая и научая его? Только мощному слову Отца или владыки боговъ покоряются они, да и то не безъ ропота и испробовавъ сперва всѣ уловки хитрости и обмана. Поэтому власть небеснаго владыки покоится вовсе не на незыблимой основѣ закона,—повидимому и въ этомъ схожая со своимъ земнымъ прообразомъ: недаромъ ему такъ часто приходится угрозою, даже насиліемъ принуждать боговъ къ исполненію своей воли. Лишь одинъ непреоборимый предѣлъ поставленъ безудержному произволу безсмертныхъ—темная сила судьбы, рока (Мойра), избѣжать которой не дано ни богамъ, ни людямъ, и въ признаніи которой сказывается смутное еще предугадываніе закономѣрности всего совершающагося въ природѣ. Такимъ образомъ въ древнѣйшихъ изъ извѣстныхъ намъ памятникахъ эллинской духовной жизни, очеловѣченіе боговъ доходитъ до самыхъ крайнихъ предѣловъ,

которые лишь сопоставимы съ богопочитаніемъ вообще. Подчасъ переступается и эта грань. Такъ, любовное приключеніе Арея и Афродиты, которое несказанно забавляетъ фэаковъ и вызываетъ въ ихъ кругу шумное веселье, указываетъ на такое обмірщеніе религіозныхъ представленій, которое, подобно исключительному культу красоты въ cinquecento, наврядъ ли могло-бы охватить широкія народныя массы, не нанеся этимъ ущерба чистотѣ ихъ религіозныхъ вѣрованій.

Кто хочетъ узрѣть ужасы древнѣйшей греческой религіи, тотъ не долженъ искать ихъ въ рамкахъ придворнаго эпоса. Отразившіяся въ немъ жизнерадостность и приволье пышно расцвѣтшаго быта заслонили собою и затмили своимъ свѣтомъ мрачныя черты религіозной вѣры. Такое положеніе вещей всего лучше оттѣняется тѣми отдѣльными случаями, которыя, повидимому, противорѣчатъ ему.

Гомеровскій человѣкъ мнитъ себя всюду и всегда окруженнымъ богами и зависящимъ отъ нихъ. Всякая удача и неудача, всякій ловкій ударъ копья, успѣшное бѣгство отъ непріятеля— все это приписывается либо дружественному, либо враждебному вмѣшательству демоновъ; ими-же влагаются въ душу благія рѣшенія и хитрые умыслы, ими насылается помрачающее разумъ ослѣпленіе. Всѣ силы обращены на то, чтобъ обрѣсти благоволеніе безсмертныхъ и отвратить ихъ немилость. Битвы со своимъ перемѣнчивымъ счастьемъ создаютъ въ избыткѣ (въ особенности въ Иліадѣ) моменты крайней нужды,—и все же гомеровскимъ героемъ никогда не приносится въ жертву богамъ самое драгоцѣнное изъ его достояній т. е. человѣкъ. Человѣческія жертвоприношенія, которымъ, подобно религіи большинства народовъ, не чужда и религія грековъ, совершавшихъ ихъ еще и въ началѣ исторической эпохи, не встрѣчаются среди тѣхъ картинъ быта и культуры, которыя развертываютъ передъ нами пѣсни Гомера. Или вѣрнѣе, этотъ страшный обычай однажды упоминается въ нихъ, но этотъ единственный случай именно и есть исключеніе, подтверждающее правило. На пышныхъ поминкахъ, которыми Ахиллъ почтилъ многолюбимаго имъ Патрокла, вмѣстѣ съ множествомъ барановъ и воловъ, съ четырьмя конями и двумя любимыми псами, закалываются сперва, и затѣмъ сжигаются вмѣстѣ съ тѣломъ падшаго возлюбленнаго друга его, двѣнадцать троянскихъ юношей. Упомянутая здѣсь форма жертвоприношенія (всесожженіе жертвы) извѣстна намъ по поздѣйшему ритуалу, въ

связи со служеніемъ подземнымъ божествамъ. Тѣло умершаго сперва окропляется кровью закланныхъ звѣрей и людей съ цѣлью усладить и почтить незримо присутствующую душу; такъ Ахиллъ выполнилъ свой торжественный обѣтъ, какъ онъ самъ говоритъ, обращаясь къ душѣ умершаго, тревожащей его своими ночными посѣщеніями и явившейся также и на погребеніи. Но странно то, что разсказъ объ этомъ ужасномъ событіи совершенно лишенъ той пластичности и яркой образности описаній, которыя мы по праву называемъ эпическими и которыми такъ богатъ Гомеръ. Невольно думается, что поэтъ съ намѣренной поспѣшностью переходитъ отъ этихъ ужасовъ къ дальнѣйшему повѣствованію. И ему, и его слушателямъ они стали внутренне чужды, и кажутся наслѣдіемъ нѣкогда живого, но теперь умершаго міра представленій и чувствъ. Это впечатлѣніе подкрѣпляется и другими однородными фактами. На протяженіи всего эпоса едва-ли найдется еще хотя бы одно упоминаніе о кровавыхъ или безкровныхъ жертвахъ въ честь умершихъ, о культѣ душъ и предковъ, объ очистительныхъ жертвахъ и объ общей основѣ всѣхъ этихъ обрядностей—о вѣрѣ въ посмертное существованіе мощныхъ духовъ, угрожающихъ живымъ изъ за гроба, проявляющихъ демоническую силу и потому требующихъ постоянно все новыхъ приношеній. И у Гомера души переживаютъ тѣла, но они пребываютъ почти исключительно въ далекомъ, подземномъ царствѣ тѣней, гдѣ скитаются безкровными призраками, трепетными тѣнями, „безсильными главами"—никого не устрашая, ничего не творя. Иначе обстояло дѣло въ позднѣйшія и—какъ мы можемъ съ увѣренностью добавить на основаніи краснорѣчивыхъ находокъ и непреложныхъ умозаключеній—въ древнѣйшія времена. Слѣдуетъ дольше остановиться на этомъ пунктѣ, столь важномъ для исторіи ученій о душѣ и религіи вообще.

7. Принесеніе въ жертву плѣнниковъ или рабовъ на торжественныхъ поминкахъ является древнѣйшимъ изъ древнихъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ и нынѣ широко распространеннымъ обычаемъ. Когда скиѳы хоронили своего царя, они душили одну изъ его наложницъ вмѣстѣ съ пятью рабами его (повара, кравчаго, ближняго слугу его, конюшаго и привратника), и, вмѣстѣ съ любимыми конями его, хоронили ихъ вмѣстѣ съ нимъ; кромѣ того въ могилу ему опускали множество драгоцѣнной утвари, золотыхъ кубковъ и т. д. По истеченіи года, удавивъ еще пятьдесятъ отборныхъ рабовъ, сажали каждаго изъ нихъ на убитаго коня и разставляли ихъ какъ почетный караулъ вокругъ царскаго кургана.

Перечисленіемъ подобныхъ обычаевъ, къ которымъ принадлежитъ и сожженіе вдовы у индусовъ, можно было бы наполнить десятки страницъ. Разумѣется, въ нихъ можно прослѣдить длинный рядъ ступеней отъ самыхъ дикихъ и звѣрскихъ до утонченныхъ и трогательныхъ обрядностей. Человѣческія жертвоприношенія смѣняются закланіями животныхъ, а эти—возліяніями и другими безкровными приношеніями. Въ драмахъ Эсхила и Софокла на гробницу Агамемнона въ Микенахъ совершается возліяніе молока и возложеніе прядей волосъ и цвѣточныхъ вѣнковъ. Открытыя за послѣднее время тамъ же царскія гробницы, относящіяся къ глубокой древности, обнаружили остатки болѣе существенныхъ и краснорѣчивыхъ приношеній, какъ-то: кости людей и животныхъ вмѣстѣ съ множествомъ драгоцѣннаго оружія, чашъ и другой утвари. Кромѣ того эти гробницы такъ же, какъ и открытая въ Орхоменѣ въ Бэотіи куполообразная гробница, заключаютъ въ себѣ алтари, что свидѣтельствуетъ о томъ, что души умершихъ были предметами особаго почитанія и обоготворенія. Культъ предковъ и душъ, черезъ который прошли всѣ народы, еще и теперь пользуется широкимъ распространеніемъ какъ у дикарей, стоящихъ на самой низкой ступени развитія, такъ и въ утонченно-культурномъ Китаѣ, въ которомъ онъ составляетъ существенную часть государственной религіи. У народовъ арійской расы онъ также игралъ первенствующую роль—у грековъ не меньше, чѣмъ у римлянъ, называвшихъ божественныхъ предковъ „манами“, и индусовъ, называвшихъ ихъ „питарасъ“. Когда въ Аѳинахъ угасалъ какой-нибудь родъ, это считалось общественнымъ бѣдствіемъ, отчасти потому, что отнынѣ прародители этого рода лишались слѣдуемаго имъ почитанія. Народъ въ его цѣломъ и многочисленныя, какъ бы концентрическія, общественныя группы, изъ которыхъ онъ состоялъ, возносили молитвы къ дѣйствительнымъ или воображаемымъ предкамъ; потребность въ этомъ была такъ глубока, что даже профессіональные, сословные союзы и цехи измышляли себѣ общаго родоначальника, если они такого не имѣли. Эта склонность тѣсно связана съ исторіей происхожденія государства и общества, бывшихъ вначалѣ лишь разросшейся родовою семьей. Но насъ занимаетъ только глубочайшій корень этого явленія—вѣра въ посмертное существованіе душъ, какъ могучихъ духовъ, насылающихъ счастье и несчастье на смертныхъ. Мы уже ознакомились съ происхожденіемъ этого вѣрованія—позднѣе

мы займемся превращеніями, испытанными имъ съ теченіемъ времени; теперь же намъ надлежитъ устранить одно заблужденіе, нарушающее ясность нашихъ историческихъ представленій.

Опираясь на выводы сравнительнаго народовѣдѣнія, мы ни въ какомъ случаѣ не должны допускать мысли, что гомеровскій эпосъ, въ которомъ души испаряются въ видѣ блѣдныхъ, безсильныхъ тѣней и въ которомъ въ связи съ этимъ почти совершено отсутствуютъ слѣды культа душъ и выросшихъ изъ него обычаевъ,—что этотъ эпосъ отражаетъ собою древнѣйшее отношеніе греческой религіи къ этому вопросу. Археологическія находки, восходящія къ періоду, называемому нынѣ микенскимъ, устраняютъ послѣдніе слѣды такого рода сомнѣній. Въ настоящее время мы можемъ отвѣтить лишь гадательно на вопросъ о томъ, какія причины вызвали отраженный эпосомъ фазисъ религіозныхъ представленій, ограниченный не только во времени, но и въ пространственномъ распространеніи, и вѣроятнѣе всего связанный съ извѣстнымъ общественнымъ классомъ. Пытались объяснить его вліяніемъ получившаго въ ту эпоху наибольшее распространеніе обычая сожиганія труповъ и связаннаго съ нимъ ясно выраженнаго представленія о томъ, что пожирающее пламя окончательно отдѣляетъ душу отъ тѣла и гонитъ ее въ царство тѣней. Не меньшее вліяніе можно приписать и удаленію колонистовъ отъ гробницъ ихъ предковъ и отъ связанныхъ съ ними святилищъ ихъ родины. Рѣшающимъ моментомъ, однако, несомнѣнно является жизнерадостный и мірской, враждебный всему унылому и мрачному, духъ гомеровской поэзіи, умышленно устраняющій съ своего поля зрѣнія все призрачное и наводящее ужасъ, какъ и все некрасивое и уродливое.

Не только привидѣнія умершихъ, но и инфернальныя божества, какъ напр. Геката, чудовища, вродѣ пятидесятиголовыхъ и сторукихъ титановъ, такъ же, какъ и жестокія и грубыя сказанія ветхой старины, какъ напр. оскопленіе Урана, отступаютъ въ эпосѣ на задній планъ. Чудовища вродѣ „круглоглазыхъ“ (циклопы) представлены скорѣе въ смѣшномъ, юмористическомъ видѣ. Является ли главной причиной всего этого постепенно усилившееся чувство прекраснаго и вызванное прогрессомъ внѣшней культуры мощное ощущеніе радости жизни? Или же мы дѣйствительно можемъ признать за этимъ племенемъ, создавшимъ философію и науку, и въ эту младенческую эпоху начатки разумнаго просвѣщенія? Другими словами—должны-ли

мы видѣть главную причину эволюціи ученія о душѣ, сказавшейся у Гомера, въ геніальномъ легкомысліи или геніальной ясности мысли іоническаго племени? Въ настоящее время мы не можемъ опредѣленно отвѣтить на этотъ вопросъ. Самой возможностью поставить его мы обязаны одному изъ выдающихся современныхъ изслѣдователей (Эрвину Роде, † 1898), приложившему къ изученію этой области много глубины мысли и силы анализа.

8. Очеловѣченіе природы не только доставило неисчерпаемый матеріалъ инстинкту игры, постепенно облагородившемуся до инстинкта художественнаго творчества, — оно дало вмѣстѣ съ тѣмъ и первое удовлетвореніе научному стремленію человѣка, его жаждѣ освѣтить тотъ безграничный мракъ, среди котораго онъ живетъ и дышетъ. Дѣйствительно, непроизвольное, возникшее прихотью ассоціацій идей вѣрованіе въ то, что явленія внѣшняго міра порождаются волею живыхъ существъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отвѣтъ на неизбѣжный вопросъ о происхожденіи всего сущаго; это своего рода натурфилософія, способная къ безконечному обогащенію въ связи съ накопленіемъ все большаго числа наблюденій и съ болѣе опредѣленной чеканкой образовъ, воплотившихъ въ себѣ природныя силы. Первобытный человѣкъ не только поэтъ, вѣрящій въ истинность своего вымысла,—онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и особеннаго рода изслѣдователь, и совокупность его отвѣтовъ на неустанно возникающіе передъ нимъ вопросы постепенно сплетается въ міробъемлющую ткань, отдѣльныя нити которой мы называемъ миѳами. Примѣрами этого служатъ народныя сказанія всѣхъ временъ и народовъ, изумляющія то своимъ совпаденіемъ, то—не менѣе краснорѣчивымъ разногласіемъ. Въ глазахъ почти всѣхъ народовъ оба небесныхъ тѣла составляютъ одну чету—то мужа и жены, то брата и сестры; безчисленны повѣрья, объясняющія фазы луны скитаніемъ лунной богини, случайныя затменія солнца и мѣсяца—то семейными распрями, то злыми кознями дракона или иного чудовища. Почему зимою солнце теряетъ свою силу? Потому что солнечный богъ (Симсонъ)—такъ отвѣчалъ семитъ—поддался злымъ чарамъ обольстительницы—Луны и далъ отрѣзать сверкающую мощь своихъ кудрей; какъ только вмѣстѣ съ длинными прядями ихъ (лучами) падаетъ его сила, всякій безъ труда можетъ лишить его зрѣнія. Древній индусъ видѣлъ въ облакахъ коровъ,—когда ихъ доили, на землю лился сладостный дождь; если-жъ земля

надолго лишалась благодатной влаги, виною этому были злые духи, похитившіе и скрывшіе въ горныхъ пещерахъ небесныя стада. Богъ неба (Индра) долженъ низойти грозой, чтобъ вызволить ихъ изъ плѣна и отобрать у похитителей. Страшное зрѣлище, являемое первобытному человѣку видомъ горы, извергающей пламя, объяснялось имъ, какъ дѣло демона, живущаго въ нѣдрахъ земли. Многіе народы довольствовались этимъ отвѣтомъ, иные же задавали себѣ дальнѣйшій вопросъ: какимъ образомъ удалось заточить столь могучаго демона въ подземную тьму? Самъ собою напрашивался отвѣтъ, что онъ палъ въ борьбѣ съ еще болѣе могущественнымъ божествомъ. Такъ, въ глазахъ грековъ, Тифонъ и Энкеладъ были покоренными и жестоко наказанными за свое дерзновеніе противниками всесильнаго бога неба. Земля несетъ въ своемъ лонѣ все новые и новые плоды—какъ же ей было не стать женою, и кто другой какъ не распростертое надъ нею небо, посылающее ей жизнещедрые ливни, могъ оплодотворять ее? Этотъ всюду распространенный миѳъ принималъ разнообразныя обличья. И новозеландскіе маори, и китайцы, и финикійцы, и греки задавались вопросомъ, почему нынѣ разлучены супруги, вмѣсто того чтобъ жить, какъ надлежитъ любовной четѣ, въ тѣсномъ сліяніи? Для объясненія этого у новозеландцевъ существуетъ разсказъ о томъ, какъ чадамъ Ранги (неба) и Папы (земли) не стало мѣста среди тѣсныхъ объятій ихъ. И вотъ рѣшили они избавиться отъ давящей ихъ тѣсноты и мрака, и одному изъ нихъ, мощному богу и отцу лѣсовъ, послѣ многихъ напрасныхъ усилій его братьевъ, наконецъ удалось съ силой расторгнуть сліяніе его родителей. Однако любовь супруговъ пережила разлуку. Изъ груди матери-земли все еще поднимаются къ небу вздохи тоски, называемые людьми туманомъ; а изъ глазъ опечаленнаго бога неба часто падаютъ слезы, именуемыя росою. Нѣжное и поэтическое сказаніе новозеландцевъ даетъ намъ ключъ къ пониманію сходнаго, хотя и несравненно болѣе грубаго, дошедшаго до насъ лишь въ фрагментѣ греческаго миѳа. Гесіодъ разсказываетъ, что землю тѣснили и душили безчисленные плоды ея союза съ небомъ, которое, не давая имъ выйти на свѣтъ, сново погружали ихъ въ чрево матери-земли. Изнывая подъ непосильнымъ бременемъ задумала она коварный замыселъ, исполненіе котораго возложила на одного изъ своихъ сыновей. Остро отточеннымъ серпомъ Кроносъ оскопилъ отца своего Урана, положивъ этимъ предѣлъ новымъ

зачатіямъ; отнынѣ Уранъ больше не подступаетъ къ Геѣ въ любовной жаждѣ, широко разстилаясь надъ нею, такимъ образомъ— можемъ мы добавить—создалось пространство для тѣснимыхъ доселѣ во чревѣ земли сыновъ и дочерей ея.

Итакъ, мы можемъ установить, что процессъ олицетворенія не знаетъ себѣ границъ, распростираясь какъ на силы, такъ и на свойства и состоянія вещей. Ночь, мракъ, смерть, сонъ, любовь, вожделѣніе, ослѣпленіе—въ глазахъ грековъ все это были индивидуальныя существа, хотя и разнящіяся одно отъ другого степенью пластической законченности своей. Иныя изъ нихъ достигли полнаго образнаго воплощенія, тогда какъ другія выдѣляются на фонѣ своей отвлеченной основы лишь какъ барельефъ на фонѣ стѣны. Отношенія, существующія между этими силами или состояніями, также истолковываются по примѣру прообразовъ, встрѣчаемыхъ въ мірѣ человѣческомъ и животномъ; сходство является родственной связью: такъ сонъ и смерть—братья-близнецы; смѣна во времени объясняется какъ смѣна поколѣній: такъ день—чадо ночи, или же наоборотъ. Всѣ группы однородныхъ существъ объединяются въ понятіяхъ семьи, вида, рода,—и наша современная рѣчь еще сохранила глубокій отпечатокъ такого характера мышленія. Наконецъ, привычка объяснять миѳическими вымыслами длящееся соотношеніе природныхъ силъ и неизмѣнно повторяющіяся явленія постепенно пріучаетъ разрѣшать тѣмъ же способомъ и великія загадки человѣческаго бытія и человѣческой судьбы. Въ мрачную, овѣянную пессимизмомъ эпоху эллинъ спрашиваетъ себя: почему невзгоды жизни перевѣшиваютъ собою блага ея? И тотчасъ же вопросъ его преображается слѣдующимъ образомъ: кто и какое событіе породило въ мірѣ зло? Отвѣтъ его по существу сходенъ съ отвѣтомъ нѣкоего современнаго француза, который, прослѣдивъ цѣлый рядъ преступленій до перваго источника ихъ, выразилъ его въ слѣдующей формулѣ: „Cherchez la femme“. Однако, эллинъ воплотилъ свои обвиненія противъ прекрасной половины рода человѣческаго въ образѣ якобы лишь разъ имѣвшаго мѣсто, единичнаго случая. Такъ, онъ повѣствуетъ намъ о томъ, что Зевсъ, дабы покарать похищеніе огня Прометеемъ и вызванное имъ возвышеніе человѣчества, съ помощью остальныхъ боговъ создалъ надѣленную всѣми прелестями жену—прародительницу всѣхъ женщинъ, и послалъ ее на землю. Въ другой разъ эллину, размышляющему надъ тою же безутѣшной проблемою, корнемъ всяческаго зла представилось любопытство или

жажда познанія. Если бъ боги, такъ разсуждаетъ онъ, надѣливъ насъ всѣми благами, заключили все зло въ одинъ сосудъ, строго наказавъ не открывать его,—человѣческое, и пуще всего, женское любопытство не въ силахъ было бы устоять, противъ соблазна нарушить запретъ боговъ. Оба эти миѳа слились въ одинъ: та самая жена, надѣленная отъ боговъ всѣми дарами прельщенія (Пандора—„вседаръ"), ужаленная любопытствомъ, приподняла крышку рокового ларца и дала ускользнуть зловѣщему содержимому его. Здѣсь снова поражаетъ насъ таинственное сродство миѳотворчества у самыхъ различныхъ народовъ. Нужно ли напоминать о родственномъ преданіи евреевъ о Евѣ („родительницѣ") и о плачевныхъ слѣдствіяхъ ея преступнаго любопытства?

9. Изобиліе миѳовъ и множественность боговъ не могли въ концѣ концовъ не запутать и не утомить мысль вѣрующаго. Пышный расцвѣтъ міра сказаній былъ подобенъ дѣвственному лѣсу, старыя деревья котораго погибали, задушенныя обвивавшими ихъ ліанами. Нуженъ былъ топоръ въ мощной рукѣ, чтобъ пробить въ немъ просѣку,—и мужицкая сила съ мужицкимъ разумомъ совершили это дѣло. Передъ нами встаетъ образъ перваго дидактическаго поэта запада Г е с і о д а изъ Аскры въ Бэотіи (8 вѣкъ до Р. Х.), сына страны, въ которой воздухъ былъ менѣе прозраченъ и человѣческій духъ менѣе радостенъ, чѣмъ въ другихъ областяхъ Греціи. Это былъ человѣкъ съ ясной, хотя нѣсколько тяжеловѣсной мыслью, искусный въ полевомъ и домашнемъ хозяйствѣ, свѣдущій также въ тяжбенныхъ законахъ, но надѣленный лишь небольшою долей воображенія и еще меньшею долей чувствительности,—таковъ онъ былъ, являясь какъ бы римляниномъ среди эллиновъ. Творцу „Трудовъ и дней" сродни была трезвая разсудительность, любовь къ строгому порядку и мелочная бережливость хорошаго купца, привыкшаго къ яснымъ разсчетамъ, не терпящаго противорѣчій и во всемъ избѣгающаго излишка. Въ такомъ же духѣ приводитъ онъ въ ясность—да простится мнѣ такое выраженіе—инвентарь міра боговъ, прочно прикрѣпляя каждый изъ сверхчеловѣческихъ образовъ къ его спеціальной дѣятельности и вводя ихъ всѣ въ неподвижныя грани генеалогическихъ отношеній. Онъ обрубаетъ пышные ростки эпоса, возрождаетъ и вводитъ въ почетъ древнѣйшія, наполовину ставшія непонятными, преданія первой родины грековъ и низшихъ слоевъ народа, даже и тогда, когда они являютъ собою грубые, безо-

бразные вымыслы — и создаетъ такими образамъ въ своей „Теогоніи“ въ общемъ стройную, хотя лишь изрѣдка озаренную поэзіей и едва ли гдѣ согрѣтую радостью бытія, цѣльную картину мірозданія. Уже въ глубокую древность любили сочетать имена Гомера и Гесіода, какъ творцовъ греческаго пантеона. На самомъ же дѣлѣ они были скорѣй противниками. Безудержная, не смущающаяся противорѣчіями сказаній фантазія іонійскихъ пѣвцовъ была столь же чужда доморощенной, все упрощающей и систематизирующей мудрости бэотійскаго крестьянина, какъ гордый, радостный духъ ихъ знатныхъ слушателей—темнымъ думамъ пригнетенныхъ къ землѣ пахарей и сельчанъ, для которыхъ слагалъ свои пѣсни Гесіодъ.

„Теогонія“ его заключаетъ въ себѣ и космогонію—родословіе боговъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ родословіе міра. Насъ интересуетъ здѣсь преимущественно второе, и мы сперва предоставимъ слово поэту. Сначала, возвѣщаетъ онъ, возникъ Хаосъ, затѣмъ широколонная Гея (земля) и Эросъ, прекраснѣйшій среди боговъ, властный надъ духомъ смертныхъ и безсмертныхъ и ослабляющій мощь ихъ членовъ. Изъ Хаоса возникли Эребъ (мракъ) и черная ночь, которые, совокупившись, породили свѣтлый Эѳиръ и Гемеру (день). Гея прежде всего родила изъ себя самой звѣздное небо, высокія горы и Понтъ (море); отъ союза ея съ Ураномъ родилась обтекающая землю Океанъ-рѣка, а также множество существъ —съ одной стороны мощныхъ чудовищъ, съ другой—почти аллегорическія фигуры,—такъ, среди нихъ встрѣчаются и божества молніи, именуемыя Циклопами, и великая богиня морей Теѳида. Отъ брака Океана и Теѳиды произошли источники и потоки; двое другихъ дѣтей неба и земли родили бога-Солнце, богиню-Луну и Зарю. Эта послѣдняя, отъ союза съ богомъ звѣздъ (Астрэемъ), какъ и она, внукомъ неба и земли, рождаетъ вѣтры, утреннюю звѣзду и другія небесныя свѣтила.

Эта концепція частью несетъ на себѣ печать младенческой наивности и не нуждается въ объясненіяхъ. „Меньшее происходитъ изъ большаго“ — потому горы порождены землею, потому могучій океанъ является отцомъ меньшихъ потоковъ и ручьевъ, потому маленькая утренняя звѣзда кажется сыномъ широко распростирающейся зари, а другія свѣтила небесныя естественно становятся ея братьями. Не такъ очевидно происхожденіе дня изъ ночи, ибо возможна была бы и противоположная концепція, и, дѣйствительно, въ одномъ древне-индусскомъ гимнѣ

*

поэтъ задается вопросомъ, созданъ ли день прежде ночи или ночь прежде дня? Но все же принятый Гесіодомъ взглядъ можетъ быть названъ болѣе естественнымъ, ибо мракъ самъ по себѣ представляется намъ извѣчнымъ, не требующимъ себѣ объясненія состояніемъ, тогда какъ появленіе свѣта всякій разъ вызывается особымъ событіемъ, будь то восходомъ солнца, сверканіемъ молніи или огнемъ, зажженнымъ человѣческой рукою. Но если здѣсь мы видимъ передъ собою какъ бы зачатки мысли начавшаго задумываться и размышлять человѣческаго духа, исторію которыхъ мы легко можемъ вычитать изъ нихъ самихъ, то иною представляется намъ та часть повѣствованія, которая говоритъ о самомъ происхожденіи міра.

Здѣсь поражаетъ насъ прежде всего краткость и сухость изложенія. Хаосъ, земля и Эросъ—въ мановеніе ока выступаютъ на сцену. Нѣтъ ни одного указанія на причину ихъ появленія. Возникновеніе земли отдѣляется отъ возникновенія хаоса краткимъ словечкомъ „а потомъ". Нѣтъ ни одного намека на то, какъ это произошло, возникла ли земля изъ хаоса и, если да, то въ силу какого процесса. Ни словомъ не объясняется также и первенствующее положеніе бога любви на ступеняхъ мірозданія. Правда, на это можно было бы замѣтить, что для того, чтобъ могло осуществляться совокупленіе, должно было прежде появиться въ мірѣ начало его, начало любви. Но зачѣмъ же поэтъ не пользуется этимъ въ дальнѣйшемъ изложеніи, зачѣмъ онъ нигдѣ не указываетъ на связь этихъ явленій? Болѣе того, зачѣмъ онъ какъ бы умышленно скрываетъ ее? Ибо эпитеты, которыми надѣленъ здѣсь Эросъ, а также его появленіе въ дальнѣйшемъ разсказѣ вмѣстѣ съ Гимеромъ (вожделѣніе) въ свитѣ Афродиты пробуждаютъ въ насъ скорѣе иные образы, чѣмъ образъ мощнаго жизнедателя, мірообразующаго, извѣчнаго духа, который одинъ здѣсь былъ бы у мѣста и съ которымъ мы, дѣйствительно, встрѣчаемся въ другихъ космогоніяхъ, гдѣ вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ попытки къ выясненію его происхожденія и его задачи. Несомнѣнно лишь то, что цѣлая пропасть отдѣляетъ того, кто, подобно Гесіоду такъ бѣгло, поверхностно отмѣчая лишь существеннѣйшіе моменты, рисуетъ картину мірообразованія, отъ тѣхъ, которые полагали всѣ силы своего младенческаго разума на разрѣшеніе великой тайны. Гесіодъ даетъ намъ одну лишь пустую оболочку и шелуху, когда-то хранившую живое зерно, и не возникшую бы безъ него, какъ безъ улитки не возникла бы и раковина,—ея созданіе и жилище. Мы

видимъ передъ собою сухой гербарій мыслей, живой ростъ и постепенное развитіе которыхъ намъ не дано подслушать. Вмѣсто непосредственнаго воспріятія выступаетъ процессъ умозаключеній, исходнымъ пунктомъ котораго является смыслъ именъ, наполовину непонятныхъ самому автору. Изъ этихъ именъ мы должны заключить о томъ мыслительномъ процессѣ, послѣднимъ слѣдомъ котораго являются они. При этомъ намъ могутъ оказать помощь ссылки на родственные образы, встрѣчающіеся какъ у другихъ народовъ, такъ и у самихъ грековъ. Мы уже вкратцѣ указали на природу Эроса, и теперь намъ важнѣе всего уяснить себѣ значеніе Хаоса.

Представленіе о немъ также относится къ понятію о пустомъ пространствѣ, какъ смутное раздумье первобытнаго человѣка—къ умозрительному мышленію зрѣлаго мыслителя. Древній человѣкъ пытался вообразить себѣ первичное состояніе міра какъ можно болѣе противоположнымъ нынѣшнему. Было время, когда не было еще земли со всѣмъ, что она несетъ и заключаетъ въ себѣ; не было и тверди небесной. Что же было тогда? Простирающаяся изъ высочайшей высоты до глубочайшей глубины и безпредѣльно растянувшаяся вширь пустота, которая и теперь еще зіяетъ между небесной твердью и землею. Вавилоняне называли ее „Apsu"—бездна или „Tiamat"—пучина; скандинавы звали ее „ginnunga gap" (the yawning gap)—разверстая пустота—выраженіе, первое слово котораго происходитъ изъ того же корня, какъ и наше „зіяніе", и греческій „хаосъ". Кромѣ того эта зіяющая пустота, эта разверстая бездна представлялась воображенію совершенно черной и мрачной по той причинѣ, что, согласно предпосылкѣ, породившей самое представленіе объ этой безднѣ, въ то время еще не существовалъ ни одинъ изъ источниковъ свѣта. Это обстоятельство было также причиною того, что воображеніе созерцателя обращено было скорѣе на глубину хаоса, чѣмъ на высоту его, ибо съ понятіемъ высоты въ умѣ нашемъ неразрывно связано представленіе о свѣтѣ и сіяніи. Этотъ хаосъ занимаетъ собою все видимое человѣкомъ или угадываемое имъ, словомъ, доступное его мысли пространство. Ибо за грани земли и ея дополненія — небеснаго свода съ его свѣтилами — не простирается ни мысль, ни знаніе его; тутъ кончаются и его предчувствіе, и самое любопытство. Онъ достигаетъ предѣла своей мыслительной силы, расширяя до безконечности разстояніе между землею и небомъ: два другихъ измѣренія пространства мало за-

нимаютъ его, почему во всей этой концепціи сдѣлано какъ бы упущеніе и не выяснено, конечно ли или безконечно протяженіе вширь.

Такимъ образомъ Гесіодъ воспринялъ не только инвентарь наивныхъ народныхъ сказаній, но и достояніе древнѣйшихъ умозрительныхъ построеній. Правда, что эти послѣднія отражены имъ въ такой грубой и несовершенной формѣ, что его немногочисленныя указанія цѣнны лишь какъ свидѣтельства о томъ, что ужъ въ его время дѣлались попытки подобнаго рода, и даютъ только самый общій очеркъ ихъ. Болѣе подробное содержаніе ихъ мы попытаемся—конечно, лишь съ большею или меньшей вѣроятностью—вывести изъ позднѣйшихъ памятниковъ. Тамъ же намъ удастся опредѣлить ступень умственнаго развитія, на которой создавались эти попытки. Однако, прежде чѣмъ покинуть Гесіода, слѣдуетъ обратить вниманіе на одну особенность его изложенія, которая также несетъ на себѣ печать умозрительнаго духа. Онъ проводитъ передъ нами, вплетая ихъ въ родословіе боговъ, цѣлый рядъ существъ, едва облеченныхъ, или даже вовсе не облеченныхъ въ ту жизненную образность, которая свойственна порожденіямъ наивной вѣры. Такъ, напр., врядъ ли кто повѣритъ, чтобъ „лживыя рѣчи“ когда-либо воистину представлялись одушевленными существами. Между тѣмъ они появляются среди потомства Ириды (раздоръ) вмѣстѣ съ „подневольнымъ трудомъ“, „слезными горестями“, „битвами и сѣчами“. То же можно сказать и о порожденіяхъ Ночи, къ которымъ, наряду съ сравнительно жизненными миѳическими образами: Мойрами (богинями судебъ), Ридою, Сномъ и Смертью и т. д. принадлежатъ также и совершенно безобразныя олицетворенія „пагубной старости“ и „обмана“; связь этого послѣдняго съ ночью объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что онъ боится свѣта, первую же мы встрѣчаемъ здѣсь лишь по той причинѣ, по которой относимъ все печальное и враждебное къ царству тьмы и мрака, что отражается въ такихъ выраженіяхъ, какъ „черные дни“ и „темныя думы“. Кто можетъ рѣшить, въ какой степени и здѣсь Гесіодъ зависитъ отъ своихъ предшественниковъ? Но можетъ быть будетъ правильнѣе всего видѣть въ этихъ чисто-умственныхъ добавленіяхъ выраженія его индивидуальнаго духа.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Древне-іонійскіе натурфилософы.

1. Богатому расцвѣту умозрѣнія должно было предшествовать накопленіе отдѣльныхъ знаній. Въ этомъ отношеніи эллинамъ выпалъ удѣлъ счастливыхъ наслѣдниковъ. И халдей, наблюдавшій теченіе свѣтилъ на кристально ясномъ небѣ Месопотаміи и открывшій опытный законъ повторности затменій большихъ небесныхъ тѣлъ, и египтянинъ, измѣрявшій пахатную землю, опустошаемую и, въ то же время, оплодотворяемую водами Нила, чтобы установить лежащуюся на нее подать и въ подмогу себѣ создавшій искусство черченія, заключавшее въ себѣ начатки геометріи,—и тотъ, и другой, сами того не вѣдая, служили греческой наукѣ. Здѣсь мы должны обратить вниманіе на одну, и можетъ быть величайшую удачу, выпавшую на долю эллинскому народу. Поскольку простираются наши историческія познанія, мы лишь тамъ встрѣчаемъ начатки научнаго изслѣдованія, гдѣ существованіе организованнаго жреческаго и ученаго сословія обезпечиваетъ собою необходимый для этого досугъ въ соединеніи съ непрерывностью преданія. Однако, именно тамъ первые шаги часто оказываются и послѣдними, вслѣдствіе того, что добытыя научныя теоріи, слившись неразрывно съ религіозными положеніями, подобно имъ застываютъ въ безжизненныхъ догмахъ. Помочи, безъ которыхъ не можетъ обойтись ребенокъ, обращаются въ путы, связывающія движенія взрослаго человѣка. Поэтому-то для успѣшности и свободы духовнаго прогресса эллиновъ столь неоцѣненнымъ благомъ было какъ то, что его культурные предшественники имѣли жреческую организацію, такъ и то, что у нихъ самихъ ея никогда не было: такимъ образомъ будущіе носители научнаго развитія человѣчества одновременно пользо-

вались преимуществами и были освобождены отъ невыгодъ, связанныхъ съ существованіемъ ученаго жречества. Опираясь на подготовительную работу египтянъ и вавилонянъ, ничѣмъ не связанный греческій геній могъ устремиться вверхъ и отважиться на полетъ, открывшій ему высшія цѣли. Взаимоотношеніе творца истинной, обобщающей науки и его двухъ предтечъ въ культурѣ, накопившихъ и доставившихъ ему нужный на это сырой матеріалъ, можетъ быть выражено словами Гете: „пророкъ справа, пророкъ слѣва, а міровое дитя по срединѣ“.

Накопленіе познаній о природѣ и способовъ подчиненія ея силъ, особенно увеличившееся въ Греціи въ эти вѣка, повлекло за собою слѣдствія двухъ родовъ. Въ области религіи стало постепенно разрушаться представленіе о вселенной, какъ объ аренѣ, гдѣ сталкиваются и взаимно перекрещиваются безчисленныя прихотливыя воли; въ этой области возрастающее сознаніе закономѣрности хода вещей сказалось въ подчиненіи множества отдѣльныхъ божествъ міроправящей волѣ единаго высшаго руководителя судебъ. Политеизмъ все больше склонялся къ монотеизму,—на отдѣльныхъ фазахъ этого превращенія мы остановимся впослѣдствіи. Но одновременно съ этимъ болѣе точное знаніе и углубленное наблюденіе процессовъ природы побуждало къ размышленію надъ строеніемъ вещественныхъ факторовъ ея; не одинъ только міръ боговъ, духовъ и демоновъ сталъ привлекать къ себѣ вниманіе истолкователя природы. Космогонія стала постепенно отдѣляться отъ теогоніи. На первый планъ выступила проблема вещества. Существуетъ ли въ дѣйствительности такое множество по самой природѣ своей различныхъ веществъ, какъ заставляетъ насъ думать чувственное многообразіе вещей? Или же возможно свести эту безконечную множественность къ небольшому, очень небольшому числу —если не къ единству? Неужели растеніе, получающее питаніе изъ земли, воздуха и воды, и само служащее питаніемъ животному, тогда какъ животные отбросы въ свою очередь питаютъ его,—неужели растеніе, разлагающееся въ концѣ концовъ, подобно животному, на эти переименованныя первыя вещества, по природѣ совершенно чуждо ему, или же эти два, находящіяся въ постоянномъ круговращеніи существа суть только видоизмѣненія первоначально однородныхъ веществъ, или даже одного вещества? Не возникъ ли міръ изъ такого вещества, а не изъ пустоты, хаоса или темнаго ничто, и не вернется ли онъ въ него обратно? Можно ли постигнуть и установить

нѣкій общій законъ смѣны этихъ превращеній формы? Вопросы такого рода встали отнынѣ передъ мыслью наиболѣе глубокихъ умовъ, посвященныхъ въ начала позитивной науки. Правда, что зачатки подобныхъ размышленій не чужды уже и Гомеровскому эпосу. Припомнимъ тѣ мѣста, гдѣ вода и земля разсматриваются, какъ составныя части, на которыя распадается человѣческое тѣло, а еще болѣе тѣ, гдѣ океанъ именуется первоисточникомъ всѣхъ вещей, или же онъ, вмѣстѣ съ богинею водъ Теѳидою—четою, породившею всѣхъ боговъ. Здѣсь отголоски древнѣйшаго фетишизма сливаются съ предвѣстіями положительнаго естественно-научнаго знанія. Но теперь эти стародавнія представленія не только утрачиваютъ всякую миѳическую оболочку, но и доводятся съ неумолимою послѣдовательностью до самыхъ крайнихъ выводовъ своихъ. На свѣтъ выступаютъ двѣ основныя идеи современной химіи, значительныя сами по себѣ, но еще болѣе значительныя въ своемъ соединеніи: идеи элементовъ и неразрушимости матеріи. Къ вѣрованію въ эту послѣднюю приводитъ двойной рядъ соображеній. Если вещество можетъ, не подвергаясь разрушенію, испытывать столь многія превращенія, какъ на это указываетъ круговоротъ органической жизни, то сама собою напрашивается мысль о томъ, что оно вообще неистребимо, и что уничтоженіе его всегда лишь кажущееся. Съ другой стороны, болѣе обостренное наблюденіе открывало и въ самихъ процессахъ, наиболѣе походившихъ на уничтоженіе, какъ, напр., при усыханіи согрѣтой воды, или при сгораніи твердыхъ тѣлъ, нѣкоторые остатки, въ формѣ ли водяныхъ паровъ, или дыма и пепла, наводившіе на предположеніе о томъ, что и въ данномъ случаѣ не имѣло мѣста уничтоженіе вещества въ собственномъ смыслѣ, переходъ его въ ничто. Если здѣсь мы встрѣчаемся съ геніальнымъ предвосхищеніемъ новѣйшихъ ученій, истинность которыхъ была окончательно, съ вѣсами въ рукахъ, подтверждена лишь великими химиками восемнадцатаго вѣка, и прежде всего Лавуазье, то въ другомъ вопросѣ умозрѣніе іонійскихъ „физіологовъ“ опередило завоеванія науки и нашихъ дней. Смѣлый полетъ ихъ мысли не остановился на принятіи извѣстнаго количества неразрушимыхъ элементовъ; онъ могъ успокоиться только на представленіи о томъ, что все вещественное многообразіе исходитъ изъ одного единаго элемента или первовещества. На этотъ разъ—замѣтимъ кстати—неопытность стала матерью мудрости. Однажды пробужденное стремленіе къ упрощенію не могло уже

остановиться, подобно колесу, которое пустили въ ходъ и которое катится, пока не наткнется на препятствіе. Мысль переходила отъ безграничнаго количества къ ограниченной множественности, а отъ этой къ единству; противорѣчащіе этому факты, воздвигавшіе передъ нею преграды и призывавшіе ее къ остановкѣ, не смущали ее. Такимъ образомъ неукротимая младенческая мысль той ранней поры дошла до идеи, которая впервые теперь послѣ преодолѣнія безчисленныхъ трудностей снова забрезжила зрѣлой и умудренной наукѣ. Самые передовые изъ естествоиспытателей нашихъ дней снова прониклись вѣрою, что тѣ семьдесятъ съ чѣмъ-то элементовъ, фактически извѣстныхъ современной химіи, не являются еще окончательнымъ результатомъ анализа, а только временною остановкой на пути все далѣе идущаго разложенія матеріальнаго міра.

2. Родоначальникомъ всего этого направленія называютъ Ѳалеса Милетскаго. Этотъ замѣчательный человѣкъ былъ продуктомъ скрещенія расъ: въ его жилахъ текла греческая, карійская и финикійская кровь. Въ соотвѣтствіи съ этимъ ему была присуща вся разносторонность іонійскаго духа, и преданіе сохранило его образъ, отливающій самыми разнообразными красками. То оно рисуетъ его образцомъ чуждаго жизни, всецѣло погруженнаго въ свои изслѣдованія мудреца, который, заглядѣвшись на звѣзды, падаетъ въ колодецъ; то оно надѣляетъ его склонностью употреблять свои познанія въ цѣляхъ личной выгоды; то, наконецъ, приписываетъ ему совѣтъ, данный будто бы его согражданамъ, малоазійскимъ іонянамъ,—совѣтъ этотъ, являющійся верхомъ государственной мудрости и дальновидности, клонился не болѣе и не менѣе какъ къ созданію дотолѣ совершенно неизвѣстнаго въ Греціи установленія, а именно подлиннаго союзнаго государства. Несомнѣнно, что онъ былъ одновременно и купцомъ, и политикомъ, инженеромъ, математикомъ и астрономомъ. Свои обширныя познанія пріобрѣлъ онъ въ дальнихъ странствіяхъ, которыя завели его въ Египетъ, гдѣ онъ посвятилъ свои изслѣдованія, между прочимъ, и проблемѣ разливовъ Нила. Онъ впервые возвысилъ первобытное и всегда обращенное на разрѣшеніе частныхъ проблемъ чертежное искусство египтянъ до дедуктивной, покоющейся на общихъ положеніяхъ, истинной геометріи. Нѣкоторыя простѣйшія теоремы этой науки и до нашихъ дней носятъ его имя. Не лишено правдоподобія и преданіе, разсказы-

вающее о томъ, что онъ открылъ своимъ египетскимъ учителямъ тщетно разыскиваемый ими способъ измѣрять высоту чудесныхъ сооруженій ихъ родины, пирамидъ. Онъ навелъ ихъ на ту мысль, что въ тотъ часъ, когда тѣнь человѣка или другого легко измѣримаго предмета равняется его настоящей высотѣ, и тѣнь пирамиды должна быть не длиннѣе и не короче ея подлинной вышины. У вавилонской науки (въ основы которой онъ могъ быть посвященъ въ Сардахъ) заимствовалъ онъ законъ періодическаго возврата затменій, благодаря которому ему удалось, къ великому изумленію своихъ соотечественниковъ, предсказать полное солнечное затменіе 28 мая 585 года. Ибо теоретическимъ путемъ, ввиду младенчески наивныхъ представленій его о формѣ земли—онъ считалъ ее плоскимъ дискомъ, плавающимъ въ водѣ,—онъ не могъ бы дойти до такого вывода. Тому же источнику онъ вѣроятно обязанъ и своими метеорологическими предсказаніями, изъ которыхъ онъ сумѣлъ извлечь для себя матеріальную выгоду, предугадавъ небывалый урожай оливы и откупивъ заранѣе множество масличныхъ прессовъ. Пріобрѣтенныя имъ астрономическія познанія послужили на пользу мореходству его соотечественниковъ, которые въ то время проникали со своими кораблями и торговыми предпріятіями далѣе, чѣмъ кто либо изъ грековъ. Онъ указалъ имъ на Малую Медвѣдицу, какъ на созвѣздіе, точнѣе другихъ опредѣляющее сѣверъ. Не сохранилось извѣстія о томъ, оставилъ ли онъ что-нибудь написанное, но врядъ ли такимъ путемъ распространилось его ученіе о первостихіи. Ибо Аристотель, хотя и знакомъ съ этимъ ученіемъ, однако обоснованія его не знаетъ и говоритъ о немъ въ духѣ гадательныхъ предположеній: — питаніе растеній и животныхъ влажно, слѣдовательно жизненное тепло имѣетъ источникомъ влагу, а такъ какъ растительныя и животныя сѣмена обладаютъ тѣми же свойствами, что сами растенія и животныя, то Ѳалесъ—такъ предполагаетъ Аристотель—и могъ признать воду, какъ принципъ всего влажнаго, основнымъ веществомъ, первостихіей. Дѣйствительно ли имъ руководили эти соображенія, или же онъ подчинялся вліянію—и поскольку—древнѣйшихъ умозрѣній, отечественныхъ или иноземныхъ,—въ настоящее, по крайней мѣрѣ, это намъ также мало извѣстно, какъ и то, какъ онъ относился къ вопросу о божествѣ.

Ученіе о первостихіи могло и даже неизбѣжно должно было развиваться въ трехъ направленіяхъ. Мѣсто, которое Ѳалесъ приписалъ водѣ на ступеняхъ міра веществъ, не могло оставаться

за нею неоспариваемымъ. Естественно, что и другіе изъ наиболѣе распространенныхъ истинныхъ или воображаемыхъ стихій, и прежде всего самая легкая (воздухъ) и самая мощная (огонь) также нашли своихъ сторонниковъ, оспаривавшихъ признанное за текучимъ элементомъ первенство. Затѣмъ при болѣе глубокомъ проникновеніи въ этотъ вопросъ, какой-нибудь геніальный умъ долженъ былъ напасть на ту мысль, что первичную форму вещества слѣдуетъ искать скорѣе позади и по ту сторону нынѣ доступныхъ нашему воспріятію видовъ его, нежели изъ среды ихъ. Наконецъ въ теоріи о первостихіи было заложено сѣмя скепсиса, которое ранѣе или позднѣе должно было достигнуть полнаго развитія. Ибо если для самого Ѳалеса это ученіе и означало, быть можетъ, лишь то, что всѣ вещи возникаютъ изъ праматери-воды и снова въ нее возвращаются, то постепенно оно неизбѣжно должно было пріобрѣсти тотъ смыслъ, что лишь основная форма вещества—истинна и реальна, всѣ же остальныя суть лишь призрачные обманы чувствъ. А какъ только было признано, что желѣзо, напримѣръ, или дерево въ дѣйствительности суть не то и не другое, а вода или воздухъ, то какъ могло бы остановиться на этой точкѣ однажды пробужденное сомнѣніе въ правомѣрности свидѣтельства чувствъ?

3. На второй изъ намѣченныхъ путей мысли вступилъ Анаксимандръ (род. въ 610), сынъ Праксіада и уроженецъ Милета, подобно Ѳалесу, съ которымъ онъ, какъ ученикъ его, вѣроятно, состоялъ въ дружескихъ отношеніяхъ. Анаксимандръ можетъ быть названъ истиннымъ творцомъ греческой, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всей европейской науки о природѣ. Онъ первый сдѣлалъ попытку научнымъ путемъ подойти къ рѣшенію необъятнаго вопроса о происхожденіи вселенной, земли и ея обитателей. Велика была въ немъ способность находить тожество, постигать глубоко сокрытыя аналогіи, и неутомимо стремленіе отъ очевиднаго и доступнаго чувствамъ заключать къ тому, что не поддается воспріятію ихъ. Какъ бы наивны ни казались намъ иные изъ его неумѣлыхъ, ощупью дѣлаемыхъ опытовъ, образъ его, какъ зачинателя и піонера, не можетъ не внушать намъ глубокаго почтенія, несмотря даже на то, что ходъ его мыслей мы можемъ возстановить лишь по скуднымъ и отрывочнымъ, частью противорѣчивымъ свидѣтельствамъ. Его сочиненіе „О природѣ“—первое въ Греціи прозаическое изложеніе научныхъ теорій, которое, увы,

было такъ рано потеряно—было зрѣлымъ плодомъ цѣлой жизни, посвященной глубокимъ размышленіямъ и, отчасти, политической дѣятельности. Лишь незадолго передъ своею смертью въ возрастѣ 63 лѣтъ (547 г.) рѣшился онъ на обнародованіе этого труда, отъ котораго до насъ дошло всего нѣсколько отрывочныхъ строкъ, среди которыхъ нѣтъ ни одного законченнаго предложенія. Предварительныя работы его, завершенныя этимъ произведеніемъ, были въ высшей степени цѣнны и разносторонни. Онъ первый далъ эллинамъ карту земли и небеснаго купола. Имя его не стояло въ ряду изслѣдователей путешественниковъ, но созданіемъ этой карты онъ подвелъ итогъ свѣдѣніямъ, скопившимся въ большей полнотѣ, чѣмъ въ какой-либо другой части Греціи, на его іонійской родинѣ, которая служила исходнымъ пунктомъ многочисленныхъ морскихъ и сухопутныхъ путешествій, достигавшихъ предѣловъ извѣстнаго тогда міра. Начало картографіи было положено въ Египтѣ, но тамъ ограничивались графическимъ изображеніемъ отдѣльныхъ областей, и всеобъемлющая идея земной карты оставалась чужда обитателямъ Нильской долины, у которыхъ недоставало нужнаго для этого матеріала, такъ какъ они не совершали далекихъ морскихъ плаваній и не имѣли отдаленныхъ колоній. Особенностью земной карты Анаксимандра является представленіе о морскомъ бассейнѣ, окруженномъ сушею, которая въ свою очередь опоясана внѣшнимъ воднымъ кольцомъ. Изъ приборовъ, примѣняющихся при геодезическихъ и астрономическихъ изслѣдованіяхъ, отцу научной географіи несомнѣнно былъ извѣстенъ изобрѣтенный вавилонянами „гномонъ“ („указатель“)—штифтикъ, укрѣпленный на горизонтальной подставкѣ, тѣнь котораго, мѣняющая длину и направленіе въ зависимости отъ часа дня и времени года, служитъ для точнаго опредѣленія полдня въ любой мѣстности, а также и для нахожденія четырехъ кардинальныхъ точекъ и обоихъ солнцестояній. Такой именно „гномонъ“ былъ установленъ Анаксимандромъ въ Спартѣ—такъ гласитъ преданіе, хотя въ другой версіи оно связываетъ съ этимъ имя его преемника—Анаксимена. Новыхъ положеній въ математикѣ исторія наукъ не связываетъ съ его именемъ, хотя ему и приписываютъ сведеніе воедино положеній геометріи. Во всякомъ случаѣ, недостатка въ математическихъ познаніяхъ у него не было, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ его—въ настоящее время намъ не вполнѣ понятныя—сужденія о величинѣ небесныхъ тѣлъ. Какъ астрономъ Анаксимандръ первый почти совершенно порвалъ съ младенческими воззрѣ-

ніями древности. Правда, земля еще не представлялась ему шаромъ,—но ни въ какомъ случаѣ уже не плоскимъ кругомъ, покоющимся на подставкѣ и прикрытымъ сводомъ небеснымъ на подобіе колокола. Солнце въ его представленіи уже не погружается по вечерамъ въ опоясывающій землю океанъ, чтобъ по этому водному пути совершить переходъ съ запада на востокъ. Если появленіе солнца и другихъ свѣтилъ на восточной сторонѣ неба послѣ того, какъ они скрылись за горизонтъ на западѣ, можно было объяснить неизмѣннымъ и закономѣрнымъ движеніемъ, то приходилось принять, что они подъ землю продолжаютъ то же движеніе по кругу, которое поверхъ горизонта совершается на нашихъ глазахъ. Это предположеніе подкрѣплялось тѣмъ наблюденіемъ, что близкія къ полюсу созвѣздія никогда не заходятъ, и тѣмъ не менѣе описываютъ круги. Изъ этого вытекало, что видимое нами небесное полушаріе въ дѣйствительности составляетъ лишь половину цѣлаго шара: небесному шатру, раскинувшемуся надъ нашей головой, противопоставленъ былъ другой, находящійся подъ нашими ногами. Такимъ образомъ земля лишена была той опоры, уходящей въ бездонную глубь, на которой она, якобы, покоилась;—неподвижно и свободно парящею въ пространствѣ мыслится она теперь. Вмѣсто плоскаго круга она предстала глазамъ нашего философа въ видѣ отрѣзка колонны или цилиндра, который лишь въ томъ случаѣ обладалъ бы устойчивымъ равновѣсіемъ, еслибъ діаметръ его основанія былъ значительно больше его высоты. Отношеніе 3 : 1 отвѣчало этому требованію и остановило на себѣ вниманіе древняго мыслителя, вѣроятно, вслѣдствіе своей простоты. То, что эта по формѣ напоминающая барабанъ земля недвижно парила въ пространствѣ, онъ пытался обосновать довольно любопытнымъ разсужденіемъ: земное тѣло пребываетъ въ устойчивомъ равновѣсіи вслѣдствіе равенства разстоянія его отъ всѣхъ точекъ небеснаго шара. Изъ этого утвержденія съ одной стороны явствуетъ то, что для Анаксимандра тяжесть не была тожественна съ стремленіемъ внизъ. Съ другой стороны по формѣ этого заключенія онъ является какъ бы предтечею тѣхъ метафизиковъ, которые предпочитали обосновывать законъ инерціи не на опытѣ, а на апріорномъ положеніи. „Покоющееся тѣло—такъ разсуждаютъ они—не можетъ придти въ движеніе, пока оно не получитъ воздѣйствія отъ внѣшней причины, ибо движеніе его должно было бы неизбѣжно совершиться вверхъ или внизъ, впередъ или назадъ и

т. д. Но такъ какъ нѣтъ причины, вслѣдствіе которой движеніе совершилось бы въ одну изъ сторонъ преимущественно передъ другими, то тѣло вообще не можетъ придти въ движеніе. Уже Аристотель, называвшій этотъ аргументъ столь же остроумнымъ, сколь ложнымъ, сравнивалъ покоющуюся землю Анаксимандра съ человѣкомъ умирающимъ отъ голода, который обреченъ на гибель потому, что у него нѣтъ причины предпочесть пищу, лежащую направо отъ него, той, которая въ такомъ же разстояніи находится влѣво отъ него, или передъ нимъ, или позади него. Тѣмъ не менѣе намъ слѣдуетъ бросить взглядъ на его космогоническіе опыты.

По поводу Гесіодовой теогоніи мы уже упоминали о древнѣйшемъ ученіи о первичномъ хаотическомъ состояніи вселенной. Тамъ было указано на то, что идея хаоса создалась изъ представленія о безграничномъ расширеніи зіяющей между небомъ и землею пустоты. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы уже замѣтили, что эти первобытные мыслители изъ трехъ измѣреній пространства въ своемъ построеніи принимали въ расчетъ только одно—высоту или глубину,—не считаясь вовсе съ длиною и шириною. Послѣдовательное развитіе этой мысли должно было современемъ привести отъ представленія о зіяющей трещинѣ къ идеѣ о неограниченномъ во всѣхъ направленіяхъ пространствѣ. Дѣйствительно, Анаксимандръ и видитъ въ началѣ всего сущаго именно такое наполненное веществомъ пространство. Какою же была эта безгранично протяженная первостихія? Это не была ни одна изъ извѣстныхъ намъ стихій—такъ можемъ мы отвѣтить. Ибо эти послѣднія, непрерывно снова и снова переходящія одна въ другую, представлялись Анаксимандру до извѣстной степени равноцѣнными факторами, въ томъ, по крайней мѣрѣ, смыслѣ, что ни одна изъ нихъ не могла претендовать на наименованіе праотца или создателя всѣхъ остальныхъ. Наименѣе пригодною для этой задачи являлась вода Өалеса. Самое существованіе воды уже обусловлено присутствіемъ тепла, т. е. согласно мышленію той эпохи—стихіи тепла или огня. Ибо твердое обращается въ жидкое состояніе посредствомъ таянія, т. е. черезъ посредство нагрѣванія или введенія стихіи огня. Такимъ же образомъ и подобныя воздуху тѣла, напр. водяные пары, посредствомъ дѣйствія огня выводятся изъ жидкости. Поэтому казалось, что на крайнихъ точкахъ всякаго отдѣльнаго бытія могло быть обнаружено лишь твердое и огненное начало. Однако существу-

ющая между ними полярность побуждала предположить, что эта чета съ ея, взаимно другъ друга пополняющими, членами должна была одновременно вступить въ бытіе. И дѣйствительно, согласно Анаксимандру, эти два начала—„холодное“ и „теплое“—возникли вслѣдствіе „выдѣленія“ изъ первозданной стихіи, вмѣщающей въ себѣ всѣ разнообразныя формы вещества. Намъ неизвѣстно, какимъ путемъ онъ далѣе выводитъ изъ этихъ двухъ формъ все безконечное многообразіе вещества. Можно, однако, предположить, что вслѣдъ за описаннымъ процессомъ должно было продолжаться дальнѣйшее „выдѣленіе“ элементовъ изъ основной формы вещества. Но каково бы ни было начало вещей, во всякомъ случаѣ охваченныя круговращеніемъ стихіи располагались въ зависимости отъ своего вѣса и массы. Внутреннее зерно образовала земля, вода окружила собою всю ея поверхность,—воду опоясалъ воздушный слой, который въ свою очередь—«какъ кора обнимаетъ дерево»—обняла собою огненная сфера. Здѣсь склонному къ систематизаціи уму нашего философа предстала двойная задача. Земля еще понынѣ составляетъ зерно этого цѣлаго, и воздухъ—внѣшнюю оболочку ея. Вода же больше не является равномѣрнымъ покровомъ ея, а огонь виденъ намъ теперь лишь на отдѣльныхъ, правда многочисленныхъ точкахъ неба. Отчего же произошло это нарушеніе предполагаемой имъ первичной гармоніи въ распредѣленіи міроваго вещества? На этотъ вопросъ онъ отвѣчалъ слѣдующимъ образомъ: существующее въ наши дни море не болѣе, какъ остатокъ первичнаго воднаго покрова; солнечное тепло, обращая воду въ паръ, съ теченіемъ времени уменьшило водное пространство. Подкрѣпленіемъ этому предположенію послужили геологическія наблюденія, дѣйствительно обнаружившія во многихъ мѣстахъ Средиземнаго бассейна пониженіе морского уровня и обнаженіе материка. Послужили ли Анаксимандру наблюденія надъ образованіемъ дельтъ или нахожденія морскихъ раковинъ на сушѣ,—во всякомъ случаѣ онъ сдѣлалъ изъ этихъ явленій широкіе и подкрѣпляющіе его ученіе выводы. Что касается огненной сферы, то въ силу круговращенія она съ теченіемъ времени неизбѣжно должна была раздробиться. Та же сила, по его предположенію, увлекла за собою воздушныя массы, которыя, сгустившись вслѣдствіе этого, окружили собою массы огня. Возникшія такимъ образомъ воздушныя оболочки огня представлялъ онъ себѣ на подобіе колесъ. Эти послѣднія рисовались ему съ отверстіями, напоминающими гор-

лышко мѣха, изъ которыхъ непрерывно изливается пламя. Какъ пришелъ онъ къ такому представленію? По всей вѣроятности въ силу слѣдующихъ соображеній: солнце, мѣсяцъ и звѣзды вращаются вокругъ земли; но эти планомѣрно движущіяся въ міровомъ пространствѣ огненныя массы не имѣли себѣ аналогій среди извѣстныхъ ему явленій, между тѣмъ вращеніе колеса знакомо всякому изъ ежедневнаго опыта. Поэтому-то конкретное явленіе выступаетъ здѣсь на мѣсто абстрактныхъ путей, чѣмъ несказанно упрощается данная проблема. Пока небесныя колеса существуютъ и сообщенное имъ движеніе сохраняетъ силу — до тѣхъ поръ обезпечено движеніе свѣтилъ. Наконецъ затменіе небесныхъ тѣлъ объяснялъ онъ случайнымъ засореніемъ отверстій въ колесахъ солнца и мѣсяца.

Загадка происхожденія органическихъ существъ также занимала мысль многосвѣдущаго милетскаго мудреца. Первыя животныя по его теоріи произошли изъ морского ила,—главнымъ образомъ вслѣдствіе того, что тѣло животнаго состоитъ изъ твердыхъ и жидкихъ частей, почему уже въ гомеровское время, какъ мы видѣли, вода и земля считались элементами его. Однако возможно, что подкрѣпленіе этому допущенію находилъ онъ также въ присущемъ морю богатствѣ органической жизни всякаго рода, и въ нахожденіи остатковъ вымершихъ морскихъ животныхъ. Этихъ допотопныхъ животныхъ представлялъ онъ себѣ покрытыми иглистой кожею, которую они сбрасывали при переходѣ отъ моря къ сушѣ—причемъ на эту гипотезу его могли навести превращенія, испытываемыя многими личинками насѣкомыхъ. Много вѣроятій въ томъ, что въ первыхъ наземныхъ животныхъ онъ видѣлъ потомковъ этихъ обитателей морей и что такимъ образомъ ему не было чуждо предчувствіе современной эволюціонной теоріи. Опредѣленнѣе высказывался онъ относительно происхожденія человѣческаго рода. Вывести первыхъ людей, по примѣру миѳологовъ, непосредственно изъ земли помѣшало ему главнымъ образомъ слѣдующее соображеніе. Безпомощные, нуждающіеся въ болѣе долгомъ, чѣмъ всякое другое существо, уходѣ, человѣческіе дѣтеныши, при естественныхъ, по крайней мѣрѣ, условіяхъ, неизбѣжно должны были бы погибнуть. Поэтому онъ сталъ искать аналогіи, которая помогла бы ему разрѣшить эту загадку, и нашелъ такую въ народномъ повѣріи о томъ, что акулы проглатываютъ дѣтенышей, вылупившихся изъ ихъ яицъ, снова изрыгаютъ ихъ, и снова глотаютъ, повторяя это до тѣхъ

поръ, пока молодое животное ихъ не станетъ достаточно сильнымъ для самостоятельнаго существованія. Подобно этому праотцы человѣческаго рода возникли, по представленію Анаксимандра, внутри рыбъ и покинули ихъ лишь, когда ихъ силы вполнѣ созрѣли. Вопросъ о томъ, сложилась ли эта гипотеза греческаго мудреца подъ нѣкоторымъ вліяніемъ преданія вавилонянъ о существовавшихъ нѣкогда людяхъ-рыбахъ, пока, по крайней мѣрѣ, долженъ остаться нерѣшеннымъ.

Какъ бы ни объяснялъ себѣ Анаксимандръ возникновеніе отдѣльныхъ міровъ, видовъ матеріи, отдѣльныхъ существъ и вещей—въ одномъ онъ оставался всегда неизмѣнно твердъ,—въ увѣренности, что все возникшее обречено на гибель. „Невозникшею и неуничтожимою" была для него одна лишь первостихія, изъ которой все изошло и въ которую все обречено возвратиться. Это убѣжденіе давало ему удовлетвореніе, которое мы могли бы назвать этико-религіознымъ. Всякое отдѣльное существованіе казалось ему неправдою, насиліемъ, за которое всѣ, взаимно другъ друга тѣснящія и уничтожающія существа „понесутъ въ строѣ временъ кару и искупленіе". Разрушимость отдѣльныхъ вещей, тлѣнность и смертность живыхъ существъ и круговоротъ вещества выростали въ его сознаніи въ картину всеобъемлющаго естественнаго порядка, который служилъ вмѣстѣ съ тѣмъ и всеобъемлющимъ правопорядкомъ. Все, что возникаетъ, могъ бы онъ воскликнуть вмѣстѣ съ Мефистофелемъ, заслуживаетъ гибели. „Божественнымъ" казалось ему лишь безначальное, одаренное силою вещество которое одно „не умираетъ и не старится". Впрочемъ, до нѣкоторой степени божественными, хотя въ силу своего возникновенія во времени обреченными и на уничтоженіе,—какъ бы божествами второго ранга—представлялись ему и отдѣльные міры или небеса, которые, смѣняя одно другое, или сосуществуя во времени, одарены долговѣчіемъ, граничащимъ съ вѣчностью. Онъ не говоритъ о томъ, вслѣдствіе какихъ процессовъ они вѣчно снова погружаются въ матерное лоно первостихіи; но можно предположить, что подобно тому, какъ „выдѣленіе" призвало ихъ къ бытію изъ предвѣчной сущности, такъ смѣшеніе и сцѣпленіе вещества по истеченіи долгихъ міровыхъ періодовъ ставятъ предѣлъ всякому обособленному существованію и постепенно возвращаютъ все въ нераздѣльную цѣлостность первичнаго всеединства, которое не

теряетъ своей неисчерпаемой силы къ созданію все новыхъ существъ и своей непобѣдимой мощи разрушать все возникшее.

4. Третій изъ великихъ мудрецовъ Милета Анаксименъ сынъ Эвристата (умеръ между 528 и 524 г.) снова возвратился къ тому пути, на которомъ стоялъ Ѳалесъ. Вмѣсто воды онъ призналъ воздухъ той первопричиною, изъ которой возникаетъ „все, что было, что есть и что будетъ", причемъ эта новая стихія всецѣло завладѣваетъ наслѣдіемъ оттѣсненнаго властелина,— такъ напр. теперь она становится той основою, на которой покоится земля, снова признанная плоскимъ дискомъ. Не трудно выяснить причины предпочтенія, оказаннаго Анаксименомъ воздуху. Повидимому его бо̀льшая подвижность и бо̀льшее распространеніе являлись въ глазахъ философа главными его преимуществами по сравненію съ текучей стихіей. О первомъ изъ указанныхъ свойствъ Анаксименъ самъ опредѣленно высказывается въ единственномъ дошедшемъ до насъ отрывкѣ своего сочиненія, написаннаго „простою, безыскусственною" прозой. И такъ какъ по ученію, единодушно раздѣляемому всѣми этими мыслителями, такъ наз. іонійскими физіологами, матерія въ себѣ самой заключаетъ причину своего движенія, то естественно было признать высшее мѣсто за самой подвижною формой матеріи, тою, которая въ органической жизни почиталась уже носительницею жизни и духа (вспомни psyche = дыханіе). Недаромъ философъ сравнивалъ жизненное дыханіе, поддерживающее цѣлостность тѣла человѣка и животнаго, съ воздухомъ, замыкающимъ и объединяющимъ вселенную. Что касается распространенія его, то оно такъ велико, что самая земля, огонь и вода являются только какъ бы островками, отовсюду окруженными „вездѣсущимъ" воздушнымъ океаномъ, который кромѣ того заливаетъ собой всѣ пустые промежутки, проникаетъ во всѣ поры другого вещества и омываетъ отдѣльныя частицы его. Подобно своему предшественнику Анаксименъ приписалъ первостихіи безпредѣльное протяженіе и непрестанное движеніе; возникновеніе же изъ нея остальныхъ формъ матеріи онъ объяснилъ особымъ процессомъ, который вывелъ не изъ умозрительныхъ фантазій, а изъ реальныхъ наблюденій. Онъ первый—и въ этомъ его вѣчная слава—объяснилъ „истинную причину", veram causam въ смыслѣ Ньютона, лежащую въ основѣ всѣхъ измѣненій вещества. Мы ужъ не встрѣчаемъ у него того загадочнаго про-

цесса „выдѣленія", посредствомъ котораго Анаксимандръ выводилъ „теплое" и „холодное" изъ первостихіи,—сгущеніе и разрѣженіе, т. е. различное расположеніе частицъ вещества—вотъ факторы, по его ученію, сообщающіе всѣмъ формамъ вещества ихъ качественныя различія. При наиболѣе равномѣрномъ распредѣленіи частицъ воздуха, такъ сказать, въ его нормальномъ состояніи—онъ невидимъ, при бо̀льшемъ разрѣженіи онъ обращается въ огонь, при постепенномъ сгущеніи, наоборотъ, переходитъ сначала въ жидкое, и затѣмъ въ твердое состояніе. Всѣ вещества таятъ въ себѣ возможность принять любую форму сцѣпленія частицъ, независимо оттого, удалось ли намъ до сихъ поръ или нѣтъ произвести такое превращеніе—таковъ смыслъ дошедшаго до насъ фрагмента Анаксимена. Величіе этого научнаго завоеванія бросится въ глаза всякому, кто вспомнитъ, что всего лишь сто лѣтъ назадъ послѣ тяжелой борьбы это положеніе стало достояніемъ наиболѣе передовыхъ европейскихъ изслѣдователей. И далѣе мы читаемъ у него между строкъ: будь наши чувства достаточно тонки, то при всѣхъ этихъ превращеніяхъ мы узнавали бы все тѣ же частицы вещества, то сблизившимися, то удалившимися другъ отъ друга. Такимъ образомъ ученіе Анаксимена является предвареніемъ атомистики, т. е. той концепціи міра матеріи, которая независимо отъ того, заключаетъ ли она въ себѣ послѣднюю истину или нѣтъ, во всякомъ случаѣ и до нашихъ дней является незамѣнимою по своей плодотворности рабочею гипотезой. Передъ этими безсмертными заслугами забывается то обстоятельство, что и Анаксименъ тоже пытался строить свою теорію на жалкихъ, ложно истолкованныхъ опытахъ. Такъ, онъ находилъ подкрѣпленіе своему основному положенію въ томъ фактѣ, что струя дыханія, выходящая изъ чуть открытыхъ губъ—холодна, та же, которая производится широко открытымъ ртомъ—тепла.

Принявъ во вниманіе огромный шагъ, сдѣланный ученіемъ о веществѣ благодаря всеобъемлющему индуктивному положенію Анаксимена, было бы естественно ожидать такого же прогресса и въ области астрономическихъ ученій. Однако ожиданія эти будутъ обмануты. Мы впервые сталкиваемся здѣсь съ явленіемъ, такъ часто встрѣчавшимся впослѣдствіи въ исторіи науки. Хотя индуктивное и дедуктивное изслѣдованіе и не стоятъ въ принципіальномъ противорѣчіи другъ съ другомъ, какъ это думаютъ многіе въ наше время, особенно подъ вліяніемъ Бокля,

однако величайшіе представители одного изъ этихъ научныхъ направленій часто до странности бываютъ лишены дарованія въ другой области научнаго изслѣдованія. Такъ, трезвому, привер-женному фактамъ Анаксимену легко было обнаружить слишкомъ замѣтныя погрѣшности въ смѣлыхъ построеніяхъ и широковѣ-щательныхъ заключеніяхъ своего предшественника. Онъ былъ слишкомъ проницателенъ, чтобъ успокоиться на наивныхъ гипо-тезахъ, подобныхъ той, которая объясняла затменіе—времен-нымъ засореніемъ колесъ солнца и луны; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не былъ достаточно ясновидящъ для того, чтобъ восприн-нять и развить дальше смѣлыя предвосхищенія ученія о все-мірномъ тяготѣніи, которому дано было впослѣдствіи объяснить устойчивое равновѣсіе земли. Такимъ образомъ сочетались въ немъ недостатки и преимущества ума, критически испытующаго, но лишеннаго конструктивнаго воображенія, и свели его на нѣ-сколько ступеней ниже съ высоты, достигнутой его предшествен-никомъ. Мы уже упомянули о возвращеніи его къ наивному взгляду на землю, какъ на покоющійся на прочныхъ устояхъ плоскій кругъ. Изъ этого взгляда вытекаетъ представленіе о томъ, что солнце ночью совершаетъ свой путь не подъ землею, а обходя ее вокругъ, какъ „шапка, сдвинутая на бокъ". То об-стоятельство, что въ ночные часы солнце невидимо для насъ, объяснялось имъ присутствіемъ на сѣверѣ горъ, заграждающихъ его отъ насъ, или же тѣмъ предположеніемъ, что ночью солнце удаляется дальше отъ земли, чѣмъ днемъ. Останавливаться на частностяхъ его грубыхъ астрономическихъ теорій не предста-вляетъ для насъ интереса. Какъ свѣтлую точку среди нихъ слѣ-дуетъ отмѣтить утвержденіе его, что свѣтила, испускающія свѣтъ, сопровождаются темными, сходными съ землею тѣлами, утвер-жденіе, которое, повидимому, побуждало объяснить наступленіе затменій—з а к р ы т і е м ъ свѣтила, т. е. по существу совершенно правильно. Среди его попытокъ объяснить метеорологическія и иныя явленія природы (снѣгъ, градъ, молнію, радугу, землетря-сеніе и даже свѣченіе моря) одни поражаютъ насъ своею бли-зостью къ истинѣ, отчасти даже полной правильностью своею (въ особенности объясненія снѣга и града), другіе же, будучи въ основѣ своей невѣрны, все же интересны изобрѣтательностью и глубокимъ принципіальнымъ значеніемъ своимъ. Разсужденіе, лежащее въ основѣ объясненія свѣченія моря, можемъ мы возстановить слѣдующимъ образомъ. Если воздухъ при тончай-

шемъ разрѣженіи обращается въ огонь и, слѣдовательно, загорается и свѣтитъ, то эти свойства не нисходятъ на него, какъ бы извнѣ, лишь при такомъ именно сцѣпленіи частицъ, а вообще скрытно присущи ему, и при благопріятныхъ условіяхъ проявляются въ немъ. Такъ, эта незначительная доля свѣта, разлитая въ тѣлахъ, можетъ стать явною, если они предстанутъ намъ на исключительно темномъ фонѣ. Такимъ фономъ ночью является масса морской воды, благодаря которой воздушныя частицы, проникая въ полыя пространства, образуемыя ударами весла по морскимъ волнамъ, начинаютъ мерцать и свѣтиться. Здѣсь впервые брезжитъ мысль о томъ, что свойства тѣлъ не падаютъ имъ, какъ снѣгъ на голову (мысль о качественной устойчивости вещества), которую, какъ мы увидимъ далѣе, будутъ съ силою утверждать и развивать младшіе натурфилософы. Наконецъ, съ Анаксимандромъ Анаксименъ сходится въ признаніи міровыхъ періодовъ, а также и во взглядѣ на боговъ, какъ на нѣкія производныя существа, возникшія изъ „божественной“ первостихіи и потому обреченныя на гибель.

5. Вдали отъ шумныхъ торжищъ, отъ сутолоки гаваней Милета, подъ сѣнью святилища возникло ученіе Гераклита. Въ его лицѣ мы впервые встрѣчаемъ на своемъ пути не считающаго, не измѣряющаго, не вычерчивающаго, не искуснаго на всѣ руки мыслителя, а мірового мудреца, спекулятивный умъ, изумляющее духовное богатство котораго насъ еще и понынѣ питаетъ и услаждаетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и „чистаго философа“ въ менѣе похвальномъ смыслѣ слова, т. е. человѣка, не изучившаго основательно ни одной спеціальности и вмѣстѣ съ тѣмъ ставящаго себя судіею надъ всѣми. Многочисленные дошедшіе до насъ отрывки его глубокаго труда, написаннаго образнымъ, порою вычурнымъ языкомъ, и немногія, но краснорѣчивыя свѣдѣнія о его жизни дѣлаютъ величавый образъ „темнаго“ философа болѣе близкимъ намъ, чѣмъ образъ любого изъ его предшественниковъ или современниковъ. Правда, что легенда еще въ глубокой древности своею сѣтью оплела ликъ „плачущаго“ философа. Намъ неизвѣстны года его рожденія и смерти; „расцвѣтъ“ его относятъ къ шестьдесятъ девятой Олимпіадѣ (504 — 501 до Р. Х.), вѣроятно, основываясь на какомъ-нибудь памятномъ событіи, въ которомъ онъ принималъ участіе. Ибо Гераклитъ, происходившій изъ царскаго рода въ Эфесѣ и имѣвшій права на санъ царя-жреца

которыя онъ однако уступилъ брату, вѣроятно, не разъ принималъ дѣятельное участіе въ судьбахъ своей родины,—такъ, напримѣръ, онъ побудилъ правителя Меланкомаса отказаться отъ власти. Политическія условія, отразившіяся въ его сочиненіи, побуждаютъ насъ отнести созданіе его ко времени не ранѣе 478 г. до Р. Х.

Одиночество и красота природы были музами Гераклита. Гордый и исполненный самоувѣренности, онъ никогда не зналъ подчиненія учителю. Когда, еще будучи отрокомъ, блуждалъ онъ, погруженный въ размышленія, по сказочно прекраснымъ, покрытымъ почти тропическою растительностью высотамъ, окружающимъ его родной городъ, въ его жаждущую познанія душу не разъ прокрадывалось предчувствіе единства вселенской жизни и правящихъ ею законовъ. Великіе пѣвцы его народа воспитали его дѣтскую фантазію и населили ее яркими видѣніями,—но мысль его, достигнувъ зрѣлости, болѣе не находила въ нихъ удовлетворенія. Ибо уже пробудилось—всего болѣе благодаря Ксенофану—сомнѣніе въ истинности миѳическихъ образовъ, въ чуткихъ душахъ уже возникалъ новый высшій идеалъ, передъ которымъ отступали погруженные въ человѣческія страсти и похоти боги Гомера. Гераклитъ хочетъ видѣть не окруженнымъ славою, а „изгнаннымъ розгою съ общественныхъ собраній“ того поэта, который, по слову Геродота, вмѣстѣ съ Гесіодомъ создалъ эллинамъ ихъ ученіе о богахъ. Съ равною враждебностью онъ относится ко всѣмъ формамъ народныхъ вѣрованій: къ почитанію идоловъ, которое въ его глазахъ то же, что желаніе „судачить со стѣною“, къ приношенію искупительныхъ жертвъ, смывающему одно оскверненіе другимъ, „какъ еслибъ кто, ступившій въ грязь, грязью же захотѣлъ ее смыть“; „безстыднѣйшее дѣйство“ діонисова культа столь же ненавистно ему, какъ и „кощунственныя таинства“ мистерій. И Гесіода, „въ которомъ большинство видитъ своего учителя“, преслѣдуетъ онъ за его „всезнайство“ не менѣе, чѣмъ философствующаго математика Пиѳагора, всесвѣтнаго мудреца-рапсода Ксенофана и географа-историка Гекатэйя. Онъ учился отъ нихъ всѣхъ, но ни за кѣмъ изъ нихъ не послѣдовалъ. Слово горячей похвалы находится у него только для нехитрой жизненной мудрости Біаса. Анаксимандру, оказавшему на него значительное вліяніе, онъ выразилъ свою благодарность тѣмъ, что, вмѣстѣ съ Ѳалесомъ и Анаксименомъ, выдѣлилъ его изъ числа

презрѣнныхъ учителей того „всезнайства“, которое „не воспитываетъ духа“. Всѣмъ же лучшимъ онъ обязанъ самому себѣ, ибо „сколь много рѣчей“ онъ ни слышалъ,—„ни одна не заключала въ себѣ истины“. Но если ужъ къ поэтамъ и мыслителямъ онъ относится то съ суровымъ негодованіемъ, то съ равнодушнымъ недовѣріемъ,—какъ же велико должно быть презрѣніе, питаемое имъ къ народной массѣ! Дѣйствительно, словно градомъ засыпаетъ онъ ее своими ругательствами: „подобно скоту набиваетъ она свое брюхо“, и „десять тысячъ изъ нихъ не стоитъ одного доблестнаго“. Ему ли—карателю черни—было добиваться признанія или хотя бы заботиться о удобопонятности своего изложенія. Его загадочная мудрость обращается къ немногимъ избраннымъ, не заботясь о толпѣ, подобной псамъ, „лающимъ на того, кого они не знаютъ“, или „ослу, предпочитающему золоту вязанку сѣна“. Онъ заранѣе предвидитъ осужденіе, которое постигнетъ пророчественную форму и темный смыслъ его сочиненія, и отражаетъ его указаніемъ на славные прообразы. Вѣдь и пиѳійскій богъ „не сказываетъ и не скрываетъ, но лишь знаменуетъ“, а „голосъ Сивиллы, неистовыми устами вѣщающей нерадостное, неприкрашенное, неумащенное“ силою бога, черезъ нея прорицающаго, живетъ въ вѣкахъ. Съ него достаточно и поздней награды, ибо „доблестные предпочитаютъ о д н о всему остальному—неизгладимую посмертную славу“.

Человѣконенавистничество древняго мудреца находило богатую пищу въ политическихъ условіяхъ и нравахъ его родины. Уже болѣе полувѣка тяготѣло надъ малоазіатскими греками чужеземное иго. Само по себѣ оно не было имъ особенно тягостнымъ, благодаря тому, что мѣстные правители являлись посредниками между ними и несплоченнымъ организмомъ персидской феодальной монархіи. Но было бы дивомъ, еслибъ утрата національной независимости не повлекла за собою паденія общественнаго духа и возростанія частныхъ интересовъ. Почва для общественнаго упадка подготовлялась ужъ издавна. Напряженное наслажденіе жизнью и утонченные нравы востока, смягчивъ грубость древняго эллина, подорвали вмѣстѣ съ тѣмъ и стойкость его духа. Немудрено, что желчный общественный судья, какимъ былъ эфесскій мудрецъ, не мало находилъ предлоговъ для порицанія своихъ согражданъ, и къ тому времени, когда послѣ освобожденія отъ персидскаго ига, на верхахъ стала демократія, онъ не счелъ ее достойной подъять скипетръ. Во всякомъ случаѣ въ партійной

борьбѣ своей эпохи онъ стоялъ на сторонѣ аристократіи и яростно отстаивалъ ея интересы, будучи убѣжденъ, что онъ имѣетъ глубокое право презирать противника. Высшимъ проявленіемъ его страстной вражды служатъ слѣдующія, пропитанныя злобой, слова: „Добро было бы, еслибъ мужи Эфеса перевѣшали другъ друга и поручили свой городъ малолѣтнимъ;—изгнали же они Гермодора... говоря ему: „Не быть среди насъ мужамъ доблестнымъ,—буде же объявится такой—пускай отходитъ отъ насъ и живетъ съ другими". Изгнанникъ, удостоившійся въ этихъ словахъ такой горячей похвалы, нашелъ себѣ въ далекихъ краяхъ славную дѣятельность: совѣты этого свѣдущаго въ правѣ мужа были восприняты составителями римскихъ Законовъ Двѣнадцати Таблицъ, и память его была почтена статуей, которую видѣлъ еще Плиній. Но престарѣлый другъ Гермодора усталъ терпѣть иго народовластія: покинувъ городъ, заклейменный неправдою и произволомъ, онъ удалился въ уединеніе лѣсистыхъ горъ и закончилъ тамъ свои дни, довѣривъ святилищу Артемиды свитокъ, заключавшій въ себѣ трудъ всей его жизни—его завѣщаніе грядущимъ временамъ.

Уже античный міръ былъ лишенъ возможности вполнѣ наслаждаться этой драгоцѣнною книгою. Онъ находилъ въ ней такія непостижимыя неровности и противорѣчія, которыя Теофрастъ, напримѣръ, могъ объяснить лишь временнымъ помраченіемъ разсудка философа. Аристотель жалуется на трудности, сопряженныя для читателя съ распутываніемъ мудренаго построенія его фразъ, и цѣлый рядъ комментаторовъ, среди которыхъ встрѣчаются извѣстнѣйшія имена, трудился надъ тѣмъ, чтобъ внести свѣтъ въ это темное произведеніе. Дошедшіе до насъ отрывки его мы уже не можемъ съ достовѣрностью расположить въ послѣдовательномъ порядкѣ или разбить по тѣмъ тремъ отдѣламъ—физическому, этическому и политическому—на которые трудъ этотъ былъ раздѣленъ.

Великое своеобразіе Гераклита заключается не въ его ученіи о первостихіи—вообще не въ философіи природы—а въ томъ, что онъ первый протянулъ нити отъ жизни природы къ жизни духа, нити, которыя съ тѣхъ поръ не порывались, и первый добылъ всеобъемлющія обобщенія, исполинской дугой соединившія эти двѣ области человѣческаго познанія. Въ своихъ основныхъ воззрѣніяхъ онъ стоялъ ближе всего къ Анаксимандру. Бренность всѣхъ единичныхъ созданій; вѣчная смѣна и превращеніе вещей; взглядъ на порядокъ,

царящій въ природѣ, какъ на нѣкій правовой порядокъ,—всѣ эти идеи были близки его духу, какъ и духу его великаго предшественника. Отличался онъ отъ него своимъ безпокойнымъ, враждебнымъ всякому кропотливому изслѣдованію темпераментомъ, болѣе развитымъ воображеніемъ поэта и потребностью въ яркихъ пластическихъ формахъ. Поэтому его не могла удовлетворить лишенная всякой качественной опредѣленности первоматерія Анаксимандра также, какъ и безкрасочная, невидимая первостихія Анаксимена. Въ его представленіи та форма вещества всего болѣе отвѣчаетъ природѣ міроваго процесса и потому облекается высшимъ достоинствомъ, которая ни на мигъ не даетъ хотя бы внѣшняго впечатлѣнія покоя или замедленнаго движенія, форма, являющаяся вмѣстѣ съ тѣмъ принципомъ жизненнаго тепла высшихъ органическихъ существъ и, слѣдовательно, также источникомъ одушевленія: все оживляющій и все поядающій огонь. „Не богомъ и не человѣкомъ, возвѣщаетъ онъ, созданъ этотъ порядокъ вещей,—онъ былъ изначала, онъ есть и будетъ вѣчно живымъ огнемъ, по опредѣленной мѣрѣ возгорающимся и погасающимъ“. Проходя малый и большой циклъ, первоогонь то опускается до другихъ, низшихъ формъ вещества, то, покидая ихъ, тѣми же путями—ибо „путь вверхъ и путь внизъ—одинъ и тотъ же“—восходитъ къ своему первообразу. Огонь превращается въ воду, которая частью въ видѣ „огненнаго дыханія“ непосредственно возвращается въ небесную сферу, частью же превращается въ землю, а эта въ свою очередь снова становится водою и такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, возвращается къ огню. Въ процессахъ испаренія, таянія, затвердѣнія мы можемъ видѣть этапы этого круговращенія, а также должны помнить, что для наивной физики Гераклита огонь пожара, затушеннаго водою, могъ казаться перешедшимъ непосредственно въ воду. Первопринципъ поэта-мыслителя есть не только вѣчно кипящій источникъ возникновенія и исчезновенія,—не только божественнымъ называетъ онъ его, какъ звали огонь ужъ и предшественники его; онъ является для него вмѣстѣ съ тѣмъ носителемъ міроваго разума, какъ осознанный законъ бытія, который „не хочетъ имени Зевса“, не будучи индивидуальнымъ существомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ „хочетъ его имени“ въ качествѣ высшаго начала міра и источника жизни (ср. греческое zên—жить и соотвѣтствующія формы имени Зевса). Однако мы не должны видѣть въ этой первосущности божество, дѣйствующее согласно цѣлямъ и сознательно избирающее для этого средства. Гераклитъ сравниваетъ его съ „играющимъ

дитятей“, радующимся безсмысленной игрѣ и строющимъ на морскомъ берегу сооруженія изъ песку только затѣмъ, чтобы самому разрушить ихъ.

Ибо созиданіе и разрушеніе, разрушеніе и созиданіе—это законъ, обнимающій собою какъ самые малые, такъ и великіе циклы жизни природы. Самъ космосъ, возникшій изъ первоогня, долженъ снова возвратиться въ него—такъ, чередуясь въ отмѣренные сроки—хотя бы они и казались намъ неизмѣримыми періодами времени—совершается и вѣчно будетъ совершаться этотъ двойной процессъ.

Путь этихъ умозрительныхъ построеній Гераклита былъ намѣченъ геологическими наблюденіями Ксенофана и Анаксимандра. Совершенно естественно, что онъ, подобно этому послѣднему, опираясь на очевидныя данныя, выведенныя изъ изученія бассейна Средиземнаго моря, считалъ, что встарь поверхность, покрытая моремъ, была больше. И затѣмъ понятно, что изъ этого положенія, согласно своему основному физическому ученію, онъ заключалъ далѣе: какъ земля—изъ воды, такъ вода возникла изъ огня. Такъ достигъ онъ исходной точки, гдѣ не было ничего, кромѣ огня. Но, сроднившись съ унаслѣдованной отъ Анаксимандра вѣрою въ круговоротъ вещей, онъ не могъ признать этотъ эволюціонный процессъ единичнымъ, однократнымъ событіемъ. Изъ огня возникли всѣ другія формы вещества—въ огонь же погрузятся онѣ въ нѣкій день, дабы процессъ дифференціаціи могъ сызнова начаться и снова привести къ тому же концу. Ширина этого взгляда роднитъ Гераклита съ величайшими естествоиспытателями новаго времени; простымъ ли случаемъ или геніальнымъ прозрѣніемъ слѣдуетъ объяснить точное совпаденіе его концепціи міровыхъ цикловъ съ новѣйшими теоріями ихъ, поскольку они касаются нашей солнечной системы? И здѣсь огненная сфера начинаетъ и замыкаетъ собою каждый міровой періодъ.

Правда, что это ученіе не было свободно какъ отъ внутреннихъ противорѣчій, такъ и отъ противорѣчащихъ ему показаній самой природы вещей, причемъ мы не знаемъ, въ какой мѣрѣ замѣчалъ ихъ самъ мыслитель, и какъ разрѣшалъ ихъ. „Огонь питается парами, поднимающимися отъ влажнаго“; если такъ, то съ убылью и конечнымъ уничтоженіемъ всякой влаги, изсякнетъ и источникъ, питающій огонь. И далѣе, какъ могло бы вещество, увеличившееся въ объемѣ вслѣдствіе достигнутаго имъ раскаленнаго состоянія, вмѣститься въ пространствѣ, и безъ того уже наполненномъ?

Позднѣйшіе послѣдователи Гераклита—стоики—справились съ этой задачею. Они придумали необъятное, на этотъ случай уготованное пустое пространство. Но несомнѣнно, что этотъ выходъ былъ изобрѣтенъ не самимъ великимъ эфесцемъ; ибо, допустивъ существованіе пустого пространства, онъ явился бы однимъ изъ предшественниковъ Левкиппа, и объ этомъ не преминули бы упомянуть наши источники.

Гераклитъ приписывалъ веществу не только вѣчное превращеніе его формъ и свойствъ, но и непрестанное движеніе и перемѣщеніе въ пространствѣ. Въ его глазахъ матерія одарена жизнью,— и не только въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимали это его непосредственные предшественники, по праву называвшіеся „оживителями вещества“ (гилозоистами). Уже эти послѣдніе искали причину всякаго движенія въ самомъ веществѣ, а не въ силѣ, привходящей извнѣ. Въ этомъ эфесскій мудрецъ слѣдовалъ за ними, но его „вѣчно живой огонь“ живъ не только въ такомъ смыслѣ;—очевидно, что явленіе органическаго обмѣна веществъ, царящее въ царствѣ растеній и животныхъ, оказало на его мысль такое могучее вліяніе, что исканіе аналогій этому стало руководящей идеей его наблюденій и надъ процессами матеріи вообще. Все живущее находится въ непрестанномъ разложеніи и обновленіи. Если матерія сперва признавалась живою въ вышеупомянутомъ смыслѣ, то нѣтъ ничего мудренаго, что въ силу ассоціаціи идей ей какъ бы сообщились и эти свойства органической жизни. Таковъ источникъ ученія Гераклита о „потокѣ вещей“. Если взгляду нашему нѣчто представляется устойчивымъ, пребывающимъ, то это лишь обманъ зрѣнія, ибо въ дѣйствительности все сущее объято неустаннымъ измѣненіемъ. Если измѣненіе вещей не всегда приводитъ къ ихъ разрушенію, то лишь тамъ и лишь тогда, когда утрата частицъ вещества восполняется непрестаннымъ притокомъ новыхъ замѣстителей ихъ. Любимый образъ его—неустанно текущій потокъ. „Дважды не ступить намъ въ одинъ и тотъ же потокъ, ибо все новыя и новыя воды приливаютъ въ него“. И въ виду того, что потокъ, вѣчно измѣняясь въ составѣ,—въ качествѣ опредѣленной массы воды остается все тѣмъ же, эта мысль обостряется до парадокса; „мы ступаемъ въ тотъ же потокъ—и не ступаемъ него; мы существуемъ—и не существуемъ“.

Съ этой ложной аналогіей сплетаются, однако, вѣрныя наблюденія и глубокіе выводы. Къ послѣднимъ принадлежитъ, между

прочимъ, предположеніе о томъ, что ощущенія обонянія, какъ и зрительныя ощущенія (это сопоставленіе было тогда естественно), порождаются частицами вещества, неустанно истекающими отъ всѣхъ предметовъ. Какъ бы то ни было, но въ этомъ сужденіи проявился взглядъ на природу, изумительнымъ образомъ предвосхищающій ученіе современной физики. Совпаденіе это такъ велико, что краткая передача этого ученія почти дословно повторяетъ собою выраженія, въ которыхъ древніе излагали доктрину Гераклита. „Иные утверждаютъ,—говоритъ Аристотель, несомнѣнно разумѣя при этомъ эфесскаго мудреца и его учениковъ,—что невѣренъ взглядъ, будто однѣ вещи движутся, другія же—нѣтъ, но что всѣ онѣ и во всякое время движутся, хотя бы это движеніе и ускользало отъ нашего воспріятія".—„Современная наука",—заявляетъ философъ-естествоиспытатель нашихъ дней—„считаетъ незыблемымъ то положеніе, что всѣ частицы вещества непрестанно находятся въ движеніи... хотя бы это движеніе и ускользало отъ нашего воспріятія". Теперь припомнимъ, что Гераклитъ писалъ въ эпоху, столь же чуждую нашему ученію о теплотѣ, какъ и нашей оптикѣ и акустикѣ, столь же далекую отъ теоріи воздушныхъ и эѳирныхъ волнъ, какъ и отъ того положенія, что въ основѣ всякаго ощущенія тепла лежитъ движеніе молекулъ даже и въ твердыхъ тѣлахъ; въ эпоху, не подозрѣвавшую о природѣ химическихъ и клѣточныхъ процессовъ и, наконецъ, въ эпоху, не владѣвшую еще микроскопомъ, который открываетъ нашему изумленному взгляду движеніе и тамъ, гдѣ невооруженный глазъ видитъ лишь косный покой, съ необоримой силою внушая намъ мысль о томъ, что царство движенія простирается несравнимо дальше, чѣмъ всѣ наши воспріятія его! Припомнивъ все это, мы не можемъ не проникнуться уваженіемъ къ геніальной прозорливости эфесскаго мыслителя, и всего болѣе насъ изумитъ, вѣроятно, то, что это мощное прозрѣніе не оказало замѣтнаго вліянія на дальнѣйшія изслѣдованія природы. Разочарованіе, постигающее насъ при этомъ, не должно, однако, умалять славы Гераклита. Признаніемъ того, что существуютъ невидимыя движенія, была пробита первая брешь въ стѣнѣ, заграждавшей путь къ проникновенію въ тайны природы; но для того, чтобъ это воззрѣніе стало воистину плодотворнымъ и богатымъ послѣдствіями, должна была явиться другая руководящая идея, то есть, допущеніе не только невидимыхъ, но кромѣ того и неразрушимыхъ и неизмѣнныхъ частицъ, изъ которыхъ слагаются всѣ

тѣла и которыя сохраняютъ свою цѣлость при всѣхъ видоизмѣненіяхъ массъ:—долженъ былъ быть совершенъ великій духовный подвигъ атомистовъ. Самъ же Гераклитъ, по поэтическому складу своему не призванный прорубать пути или способствовать механическому объясненію природы, извлекъ изъ этого основоположенія другія послѣдствія, предназначенныя внести свѣтъ въ иныя области человѣческаго познанія.

Измѣненію свойствъ во временномъ слѣдованіи въ точности соотвѣтствуетъ такая же измѣнчивость ихъ въ одновременномъ сосуществованіи. Внимательному взгляду раскрывается и здѣсь многообразіе, повидимому грозящее нарушить единство вещей и ихъ свойствъ. Всякая вещь являетъ различнымъ воспринимающимъ субъектамъ различныя, подчасъ противоположныя, обличія. „Морская вода есть чистѣйшее и вмѣстѣ отвратительнѣйшее; рыбамъ она питательна и благотворна, людямъ же невкусна и вредна“. Всякому, знакомому съ фрагментами сочиненія Гераклита, ясно, что въ этомъ положеніи запечатлѣно не случайное, единичное наблюденіе,—здѣсь впервые возвѣщается ученіе объ относительности всѣхъ свойствъ, доведенное имъ съ неумолимой послѣдовательностью, свойственной его мышленію, до крайняго вывода въ слѣдующемъ положеніи: „Добро и зло — едино“. Это напомнитъ намъ его парадоксальное выраженіе: „мы существуемъ и—не сущестуемъ“. И дѣйствительно, ученіе о текучести всего съ одной стороны, и объ относительности—съ другой, приводитъ къ одному и тому же выводу: и послѣдовательно смѣняющіяся состоянія вещей, и ихъ сосуществующія во времени свойства,—какъ тѣ, такъ и другія глубоко различаются между собою, а порою и совершенно противорѣчатъ одни другимъ. Опредѣленности и постоянства бытія какъ бы и не существуетъ для эфесскаго мыслителя,—онъ разсыпаетъ утвержденія, звучащія вызовомъ здравому смыслу, онъ забываетъ, или умышленно отбрасываетъ ограниченія, которыя одни только и придаютъ разумный пріемлемый характеръ подобнымъ утвержденіямъ. Въ одномъ смыслѣ потокъ остается все тѣмъ же, въ другомъ—онъ измѣняется, въ одномъ отношеніи А всегда есть „добро“, въ другомъ—„зло“. Эфесскому мудрецу до этого дѣла нѣтъ—неопытность его логическаго мышленія на руку его гордынѣ мыслителя: чѣмъ удивительнѣе добытые имъ выводы, тѣмъ милѣе они его страсти къ парадоксамъ, его склонности къ темнымъ, загадочнымъ реченіямъ и презрѣнію къ плоскимъ, общедоступнымъ истинамъ. Отнынѣ ему кажется незыблемою истиной, что проти-

воположности не только не исключаютъ, но скорѣй взаимно обусловливаютъ другъ друга, что онѣ даже тожественны между собою; въ его глазахъ это становится основнымъ закономъ, управляющимъ жизнью природы и духа. Слѣдуетъ ли ему ставить это въ укоръ? Вовсе нѣтъ. Безконечно важно и трудно открыть непризнанныя и никѣмъ не подмѣченныя истины, въ особенности тѣ, которыя по природѣ своей остаются непримѣтными и непризнанными. Преувеличенія, до которыхъ доходятъ первые глашатаи ихъ, понятны и простительны, и въ концѣ концовъ скорѣе благотворны, чѣмъ вредны. Ибо логическая провѣрка не заставитъ себя ждать; рано или поздно садовыя ножницы срѣжутъ всѣ прихотливые и пышные побѣги мысли. Между тѣмъ та безусловность и чрезмѣрность, съ которой возвѣщены были эти трудно уловимыя истины, сообщаетъ имъ яркость и выразительность, оберегающія ихъ отъ опасности быть снова забытыми. И, прежде всего, парадоксальная острота ихъ глубоко врѣзается въ мысль ихъ глашатая, становясь его неразлучнымъ и вѣчно живымъ достояніемъ. Такъ, „умозрительныя" сатурналіи Гераклита представляются намъ источникомъ того цѣннаго вклада, который онъ внесъ въ сокровищницу человѣческой мысли и знанія. Ибо воистину я не зналъ бы, съ чего начать и чѣмъ кончить, еслибъ задумалъ исчерпывающимъ образомъ освѣтить все неизмѣримое значеніе основныхъ истинъ, заключающихся въ этихъ преувеличеніяхъ. Правильное ученіе о чувственномъ воспріятіи, основанное на признаніи важности субъективнаго фактора, есть выводъ изъ релятивизма; какъ цвѣтокъ въ сѣмени, въ Гераклитовомъ ученіи объ относительности всѣхъ опредѣленій заключалась мысль о томъ, что одинъ и тотъ же объектъ внѣшняго міра различно воздѣйствуетъ на различные индивидуумы, или на различные органы, или даже состоянія одного и того же индивидуума— мысль, которая вскорѣ должна была проникнуть собою греческую философію и уберечь ее отъ безпочвеннаго и неразумнаго скептицизма. Въ томъ же релятивизмѣ заложена была и другая, еще болѣе глубокая и плодотворная идея о томъ, что взгляды, законы и учрежденія, умѣстные и благотворные на одной ступени человѣческаго развитія—на другой становятся неудовлетворительны или гибельны. „Мудрость становится неразуміемъ, благо обращается въ бѣдствіе" по той самой причинѣ, что одно и то же явленіе, въ различныя эпохи и въ соединеніи съ различными факторами, вызываетъ различныя, подчасъ противоположныя, дѣй-

ствія. Релятивизмъ всегда былъ мощною силой, подрывавшей тупую косность и консерватизмъ во всѣхъ областяхъ—какъ въ государственной и общественной жизни, такъ въ морали и во вкусахъ, и лишь тамъ, гдѣ мы донынѣ замѣчаемъ полное отсутствіе его, возгласъ: „такъ всегда было" считается удовлетворительнымъ отвѣтомъ на всѣ нападки на существующій порядокъ. Однако это ученіе содѣйствовало не только движенію впередъ во всѣхъ названныхъ областяхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и сохраненію всего, достойнаго сохраненія, ибо оно лишь одно способно исчерпывающимъ образомъ объяснить и оправдать измѣнчивость, превратность и противорѣчивость въ томъ, что́ нынѣ и здѣсь, и нѣкогда и въ иномъ мѣстѣ признавалось за правое. Ибо тамъ, гдѣ его нѣтъ, всякое фактическое измѣненіе существующихъ установленій, даже то простое наблюденіе, что не вездѣ и не всегда дѣйствуютъ однѣ и тѣ же нормы, вызываетъ глубокое и неисцѣлимое сомнѣніе въ правомѣрности всякихъ установленій вообще. Осмыслить фактическое многообразіе формъ жизни, гибкость человѣческой природы и все разнообразіе обликовъ, принимаемыхъ ею въ разныхъ странахъ и въ разныя времена, можетъ лишь такое міросозерцаніе, которое умѣетъ приноровиться къ этой измѣнчивости Протея, и не видитъ единственнаго блага въ косной неподвижности, а во всякомъ процессѣ измѣненія—одну только игру произвола и случая.

И наконецъ—ученіе о с о с у щ е с т в о в а н і и п р о т и в о п о л о ж н о с т е й. Нашъ поэтъ-мыслитель не можетъ пресытиться, излагая и иллюстрируя его. „Несогласное находится въ согласіи съ собой", „невидимая гармонія (т. е. рожденная противоположностями) лучше видимой", болѣзнь „содѣлала желаннымъ здоровье, голодъ—насыщеніе, усталость—покой". То въ краткихъ пророческихъ реченіяхъ, то со всею ясностью и полнотою развиваетъ онъ ученіе о томъ, что законъ контрастовъ правитъ природой, также какъ и жизнью людей, „которымъ худо было бы, еслибъ они имѣли все то, чего желаютъ", т. е. еслибъ всѣ противоположности разрѣшались въ пустомъ созвучіи. Онъ сурово укоряетъ Гомера въ томъ, что тотъ хотѣлъ бы истребить всѣ „бѣдствія жизни" и „изгнать раздоръ изъ міра боговъ и людей", и этимъ способствовалъ „гибели міра". Воистину неисчерпаемы всѣ тѣ толкованія этихъ прорицаній, которыя допускаются и даже какъ бы внушаются ими самими. Понятіе полярности въ сферѣ природныхъ силъ; смѣна—какъ непремѣнное условіе возникновенія

ощущеній вообще, и въ особенности—ощущеній удовольствія; зло, какъ начало, обратное добру, и потому обусловливающее его: необходимость соревнованія и того, что̀ теперь называютъ борьбою за существованіе, для развитія и повышенія человѣческихъ силъ; антагонизмъ общественныхъ элементовъ, какъ условіе процвѣтанія государства и общества,—всѣ эти идеи, какъ и многія другія, частью смутно намѣчены, частью доведены до полной ясности въ приведенныхъ выше основныхъ изреченіяхъ. Взоръ нашего мудреца вѣчно кочуетъ изъ неодушевленнаго міра въ одухотворенный, и обратно. Впрочемъ, это выраженіе не точно: этого раздѣленія какъ бы вовсе и не существуетъ для того, кто вселенную мыслитъ какъ вѣчно живой огонь, тогда какъ въ носительницѣ жизни—душѣ и въ самомъ божествѣ видитъ ничто иное, какъ тотъ же огонь.

Всего труднѣе кажется намъ приписать древнему натурфилософу вышеприведенное послѣднее соціологическое сужденіе; однако, какъ разъ въ этомъ отношеніи опредѣленность одного изъ его афоризмовъ не допускаетъ иного толкованія. Войну называетъ онъ „отцомъ и царемъ“ всѣхъ вещей или существъ. Еслибъ отрывокъ, дошедшій до насъ, на этомъ обрывался, никому не пришло бы на умъ приписывать ему какое-либо иное, кромѣ чисто физическаго и космологическаго значенія. Взору великаго эфесца всюду раскрывается игра противоположныхъ силъ и свойствъ, взаимно обусловливающихъ и возбуждающихъ другъ друга; законъ полярности какъ бы обнимаетъ собой вселенскую жизнь, и всѣ остальные законы заключены въ немъ. Въ безбурномъ покоѣ все ослабѣваетъ, цѣпенѣетъ и гибнетъ: „киксонъ (родъ браги) разлагается и даетъ осадокъ, если его не встряхивать“. Въ основѣ неустаннаго, рождающаго и сохраняющаго жизнь, движенія, лежитъ начало борьбы и раздора; его-то, какъ зачинателя всего, устроителя и хранителя, именуетъ онъ здѣсь „отцомъ и царемъ“. И на этомъ толкованіи можно было останавливаться раньше—но не теперь, когда благодаря счастливой находкѣ, имѣвшей мѣсто лѣтъ сорокъ назадъ, въ наши руки попало слѣдующее продолженіе этого фрагмента: „и однихъ она (война) содѣлала богами, другихъ—людьми, однихъ—рабами, другихъ—свободными“. Рабы суть военно-плѣнные и ихъ потомство, а покорители и властители ихъ суть свободные. Такимъ образомъ война—въ этомъ несомнѣнно заключается мысль Гераклита—посредствомъ искуса и испытанія силъ отдѣлила достойныхъ отъ

недостойныхъ, образовала государство и расчленила общество. Онъ восхваляетъ ее за то, что она осуществила это раздѣленіе цѣнностей, и скоиь великое значеніе приписываетъ онъ этому раздѣленію—можно судить по тому, что отношеніе раба къ свободному онъ приравниваетъ къ отношенію человѣка къ богу. И это раздѣленіе также произведено войною: какъ свободный вознесенъ надъ рабомъ, такъ—ставшій богомъ надъ простымъ смертнымъ. Ибо на ряду съ множествомъ низкихъ душъ, которыхъ поглощаетъ преисподняя (и которымъ тамъ, въ царствѣ влажнаго и пасмурнаго, чувство обонянія замѣняетъ собою высшіе способы познаванія), Гераклитъ признаетъ существованіе предъ-избранныхъ духовъ, которые изъ земной жизни переходятъ къ бытію боговъ. Онъ видитъ цѣлую лѣстницу существъ, отличныхъ другъ отъ друга по славѣ, какъ и по цѣнности, достоинству и доблести. Іерархію славъ объясняетъ онъ градаціей цѣнностей, спрашивая же себя о причинахъ этой послѣдней, находитъ ихъ въ столкновеніи силъ, которое проявляется въ войнѣ,—то въ буквальномъ ея смыслѣ, то въ болѣе или менѣе метафорическомъ. Этотъ послѣдній оттѣнокъ необходимо допустить какъ соединяющее звено между космологическимъ и соціологическимъ истолкованіемъ этого тезиса. Однако, не слѣдуетъ придавать метафорѣ преобладающаго значенія, ибо это обезличило бы мысль Гераклита. Изнѣженность его іонійскихъ соплеменниковъ, которымъ ужъ Ксенофанъ ставилъ въ вину ихъ развращающую роскошь, безпечное равнодушіе его согражданъ, на которое сѣтуетъ Каллиносъ, тяжелыя бѣдствія, постигшія его родину, повидимому безгранично повысили въ его глазахъ цѣнность воинскихъ доблестей. „Павшихъ въ бою, восклицаетъ онъ, славятъ боги и люди, и чѣмъ страшнѣе смерть, тѣмъ громче хвала“. Но мыслителю, сила котораго заключается въ геніальныхъ обобщеніяхъ, и горчайшіе опыты служатъ лишь толчкомъ къ дальнѣйшему движенію по пути его мысли. Конечною же цѣлью ея въ данномъ случаѣ несомнѣнно была не больше и не меньше, какъ всеобъемлющая идея о томъ, что сопротивленіе и противоборство суть основныя условія сохраненія и дальнѣйшаго совершенствованія человѣческой силы.

Какъ ни обильны и ни глубоки отмѣченныя нами идеи эфесскаго мыслителя, самая поражающая мысль его ждетъ насъ еще впереди. Гераклитъ возвелъ всѣ частные законы, подмѣченные имъ въ жизни природы и человѣка, къ понятію единой всемірной закономѣрности. Отъ его взора не ускользнуло господство стро-

гаго, всеобъемлющаго, не знающаго исключенія, міропорядка. Познавъ и возвѣстивъ вселенскую закономѣрность и безраздѣльное господство причинности, онъ отмѣтилъ этимъ поворотный пунктъ въ духовномъ развитіи человѣчества. „Солнце не преступитъ своей мѣры; когда бъ оно это совершило—его настигли бы Эриніи, блюстительницы Справедливости“. „Какъ государство опирается на законъ, такъ, даже строже того, дóлжно всякой разумной рѣчи опираться на всеобщее и всему присущее; ибо всѣ человѣческіе законы питаются единымъ божественнымъ“. „Хотя этотъ Логосъ (этотъ основной законъ) и пребываетъ вѣчно неизмѣннымъ, однако людямъ онъ невѣдомъ ни до того, какъ они его услышатъ, ни тогда, когда они его услышатъ впервые“. Если мы зададимся вопросомъ, какимъ образомъ Гераклитъ поднялся до этой вершины познанія, то прежде всего должны признать, что въ этомъ онъ явился выразителемъ стремленій своего вѣка. Объясненіе міра, основанное на произвольномъ, случайномъ вмѣшательствѣ сверхъ-природныхъ существъ, болѣе не соотвѣтствовало ни усиливающемуся духу изслѣдованія природы, ни повышеннымъ нравственнымъ требованіямъ его эпохи. Какъ многочисленныя попытки вывести пестрое многообразіе міра изъ начала единаго вещества, такъ и возраставшее значеніе верховнаго божества неба, сопровождавшееся высвѣтленіемъ его нравственнаго облика, равно свидѣтельствуютъ объ укрѣпленіи вѣры въ однородность вселенной и въ единство мірового строя. Постиженію всеобщихъ законовъ были открыты всѣ пути, и самое это познаніе должно было постепенно принимать все болѣе строгія формы. Заложена была основа точному изслѣдованію природы,—сначала астрономами, а вскорѣ и математиками-физиками, среди которыхъ первое мѣсто принадлежитъ Пиѳагору. Знакомство съ наблюденіями, выведенными изъ его акустическихъ опытовъ, оказало небывалое вліяніе на умы. Самое неуловимое изъ явленій—звукъ—было имъ какъ бы уловлено и подведено подъ ярмо числа и мѣры; что могло противиться власти такихъ укротителей? Вскорѣ съ юга Италіи пронесся кличъ по всей Элладѣ: сокровенная природа вещей есть число! Очевидно, что великій эфесецъ не оставался глухъ къ этимъ вѣяніямъ, какъ это отчасти признается его изслѣдователями. То значеніе, которое въ его умозрѣніи пріобрѣтаютъ понятія гармоніи, противоположностей и особенно мѣры, несомнѣнно слѣдуетъ отнести главнымъ образомъ къ вліянію Пиѳагора, а въ нѣкоторой

степени и къ воздѣйствію со стороны Анаксимандра. Если самъ онъ не рожденъ былъ точнымъ изслѣдователемъ,—въ этомъ мѣшала ему его страстность, да и умъ его, чуждый трезвымъ сужденіямъ, слишкомъ склоненъ былъ опьяняться символикой и удовлетворяться ею—то тѣмъ болѣе могъ онъ стать герольдомъ новаго міропониманія. Въ этомъ отношеніи,—такъ же какъ и въ многочисленныхъ несправедливыхъ выходкахъ противъ истинныхъ творцовъ науки,—онъ дѣйствительно походитъ на канцлера Бэкона, съ которымъ его не такъ давно неудачно сравнивали въ другомъ отношеніи. Но не одна только мощь слова и пластическая образность мысли поражаютъ въ немъ живой силою. Какъ ни ребячески фальшивы въ большинствѣ случаевъ его толкованія отдѣльныхъ явленій,—напр. „пьяница слабѣе отрока и, идучи, спотыкается, потому что душа его влажна", „сухая душа есть мудрѣйшая и достойнѣйшая",—тѣмъ не менѣе ему въ высшей степени присуща геніальная способность распознавать однородное подъ самыми несхожими оболочками. Рѣдко кто умѣетъ съ равной ему послѣдовательностью мысль, добытую сперва изъ ограниченной частной области, прослѣдить черезъ всѣ ступени бытія въ обоихъ мірахъ—духа и природы. Впрочемъ, какъ уже было выше замѣчено, перекинуть мостъ между природою и духомъ было для него нетрудной задачей, ибо для него, какъ и для его предшественниковъ, между ними вовсе и не существовало пропасти. Кромѣ того, избранная имъ первостихія въ свою очередь облегчала эту задачу. Тому, кто мыслилъ міръ созданнымъ изъ огня, слѣдовательно изъ стихіи души, ничто не мѣшало примѣнять всѣ обобщенія, почерпнутыя въ различныхъ областяхъ природы, къ душевнымъ процессамъ и опирающимся на нихъ явленіямъ общественной и политической жизни. Отсюда проистекаетъ всеобъемлющая ширина его обобщеній, вершиной которыхъ является признаніе вселенской закономѣрности, обнимающей все сущее.

Впрочемъ, была еще особая причина, коренившаяся въ его идеѣ о потокѣ вещей въ связи съ его столь несовершеннымъ ученіемъ о веществѣ, которая побуждала его стремиться къ дѣйствительному достиженію этой вершины и убѣжденно провозглашать высшею цѣлью познанія единый міровой законъ, управляющій всѣми частными явленіями. Ибо въ противномъ случаѣ ему угрожало остаться безъ всякаго надежнаго объекта познанія, и тогда обвиненіе, несправедливо направленное противъ него Аристотелемъ, достигло бы своей цѣли. Однако, на самомъ дѣлѣ

этого не случилось. Посреди всей измѣнчивости отдѣльныхъ вещей, всѣхъ превращеній формъ вещества, наперекоръ разрушенію, въ отмѣренные сроки настигающему самый строй космоса, который однако снова и снова возстановляется,—нерушимымъ и неколебимымъ пребываетъ міровой законъ, а съ нимъ вмѣстѣ—мыслимая одухотворенною и надѣленною разумомъ первостихія (съ которою онъ, въ качествѣ мірового разума и всебожества, сливается въ мистически туманной концепціи),—единственное, что пребываетъ неизмѣннымъ посреди безначальнаго и безконечнаго круговорота всего сущаго. Высшій завѣтъ разума—постичь міровой законъ или Міровой Разумъ, а склониться предъ нимъ и пріобщиться ему есть высшее правило поведенія. Своеволіе и своенравіе суть воплощенія зла и лжи, которыя въ основѣ —одно. „Самомнѣніе“ Гераклитъ сравниваетъ съ однимъ изъ ужаснѣйшихъ недуговъ, постигающихъ человѣка, съ разсматриваемой во всей древности какъ одержаніе демонами эпилепсіей; „высокомѣріе слѣдуетъ заливать какъ пожаръ“. „Мудро только одно: признавать разумъ (или міровой законъ), правящій всѣмъ во всемъ“. Не легко, однако, удовлетворять этому требованію, ибо истина противорѣчитъ обычному мнѣнію: „природа любитъ скрываться“ и „черезъ свою неправдоподобность ускользаетъ она отъ познанія“. Однако, именно къ этому изслѣдователь долженъ направить всѣ свои усилія, и, исполнившись отвагою мыслителя, вѣчно быть готовымъ къ неожиданностямъ: „кто не чаетъ найти — не найдетъ Нечаяннаго, ибо трудно выслѣдить и настичь его“. „Недо́лжно намъ пускаться въ легкомысленныя догадки относительно высшихъ вещей“, произволъ не долженъ руководить нами, ибо „кара постигнетъ ковача лжи и лжесвидѣтеля“. Человѣческія установленія прочны лишь до тѣхъ поръ и въ такой мѣрѣ, поскольку они согласуются съ божественнымъ закономъ, который самъ „простирается такъ далеко, какъ хочетъ, и всему довлѣетъ, и все покоряетъ“. Но въ этихъ предѣлахъ пусть господствуетъ человѣческій законъ, за который „народъ долженъ биться, какъ за свои стѣны“; конечно этотъ законъ не есть произволъ многоголовой безразсудной толпы, а уразумѣніе и, подчасъ, „совѣтъ одного человѣка“, которому, ради его высшей мудрости, народъ „обязанъ послушаніемъ“.

Вліяніе, оказанное великимъ мудрецомъ на послѣдующія времена, было до странности двойственно. Его роль въ исторіи также двулика, какъ двулико, по его ученію, все сущее. Онъ сталъ главою и

источникомъ какъ религіозно-консервативнаго, такъ и скептико-революціоннаго направленія. Одновременно защищаетъ онъ и не защищаетъ (хочется выразиться его собственными словами) все существующее, борется и не борется за переворотъ.

Однако, центръ тяжести его вліянія, въ соотвѣтствіи съ его индивидуальнымъ укладомъ, оказался на сторонѣ перваго изъ названныхъ направленій. Въ средѣ стоической школы вліяніе его создало полюсъ обратный радикальнымъ стремленіямъ кинизма. Изъ его убѣжденія въ закономѣрности всего сущаго вытекъ неумолимо строгій детерминизмъ этой секты, не переходившій въ фатализмъ только у самыхъ ясныхъ умовъ. Отсюда возникъ уклонъ къ самоотреченію, почти къ квіетизму, звучащій уже въ гексаметрахъ Клеанѳа, и вольное подчиненіе произволу судьбы, апостолами котораго стали Эпиктетъ и Маркъ Аврелій. Присущей стоикамъ склонности приспособлять и истолковывать народныя вѣрованія начало было положено тѣмъ же Гераклитомъ. Можно также припомнить его послѣдователя въ новѣйшія времена—Гегеля съ его „философіей реставраціи", съ его метафизическимъ освященіемъ обычая и традиціи въ государствѣ и церкви и съ его пресловутымъ выраженіемъ: „все дѣйствительное разумно и все разумное дѣйствительно". Однако съ другой стороны, съ Гераклитомъ тѣсно связанъ и радикализмъ младшихъ гегельянцевъ, какъ это доказываетъ примѣръ Лассаля. Но разительнѣйшимъ подобіемъ, точнѣйшимъ отображеніемъ великаго эфесца въ новѣйшія времена является мощный мыслитель-революціонеръ Прудонъ, который не только съ буквальной точностью повторяетъ нѣкоторыя, характернѣйшія его теоріи, но и основной сущностью своего духа и тѣсно связанною съ нею парадоксальной формою своихъ изреченій, живѣйшимъ образомъ напоминаетъ его.

Не трудно разрѣшить это противорѣчіе. Глубочайшее зерно гераклитизма составляетъ постиженіе многосторонности вещей,—вообще ширина умственнаго горизонта въ противоположность всякаго рода узкой ограниченности. Но въ способности и привычкѣ къ такимъ широкимъ обзорамъ и обобщеніямъ заложена склонность слишкомъ легко мириться какъ съ несовершенствами міроваго порядка, такъ и съ жестокостями историческаго процесса. Такому созерцателю слишкомъ часто наряду со зломъ открыто избавленіе отъ него, наряду съ ядомъ—противоядіе; онъ учитъ насъ угадывать подъ мнимой борьбою глубокое внутреннее согласіе, и въ безобразномъ и губительномъ—видѣть неизбѣжныя ступени и переходы къ

прекрасному и благому. Поэтому онъ учитъ насъ снисходительной оцѣнкѣ какъ міроваго порядка, такъ и историческихъ явленій,—онъ порождаетъ „теодицеи", а также „оправданія" какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и цѣлыхъ эпохъ и культуръ. Этимъ же духомъ порождается историческій взглядъ на вещи; онъ не чуждъ и религіозно-оптимистическимъ теченіямъ: и дѣйствительно, въ эпоху романтизма усиленіе этихъ двухъ умственныхъ теченій шло рука объ руку съ возрожденіемъ гераклитизма. Однако это самое умонастроеніе, разрушая одностороннюю опредѣленность сужденій, сильно подрываетъ этимъ значеніе авторитетовъ. Мышленіе, доведенное до крайней гибкости и подвижности, глубоко враждебно косности неизмѣнныхъ утвержденій. Тамъ, гдѣ все представляется вовлеченнымъ въ текущій потокъ, гдѣ отдѣльное явленіе разсматривается какъ звено въ цѣпи причинности, какъ мимолетная фаза развитія,—тамъ не можетъ сохраниться склонность простираться ницъ, какъ предъ чѣмъ-то вѣчнымъ и неприкосновеннымъ, передъ отдѣльнымъ порожденіемъ неустанно измѣнчиваго потока.

Можно по праву сказать: гераклитизмъ исторически-консервативенъ, потому что во всемъ отрицательномъ онъ усматриваетъ и положительное; онъ революціонно-радикаленъ, потому что во всемъ положительномъ онъ вскрываетъ отрицательное. Онъ не знаетъ абсолютнаго ни въ добромъ, ни въ зломъ. Потому онъ ничего не можетъ безусловно отвергнуть, какъ и безусловно принять. Обоснованность его сужденій сообщаетъ имъ историческую справедливость; и она же мѣшаетъ ему остановиться на какой-нибудь одной формѣ, какъ на окончательной.

Однако отъ послѣднихъ, достигающихъ до нашихъ дней отпрысковъ ученія Гераклита, слѣдуетъ возвратиться къ его истокамъ. Уже не разъ, говоря о мыслителяхъ, оказавшихъ вліяніе на Гераклита, мы упоминали имена Пиѳагора и Ксенофана. У этихъ философовъ, въ свою очередь, были другіе предшественники. Это были вѣка, когда переплеталось, порою теряясь одно въ другомъ, такое множество теченій живой умственной жизни, что почти невозможно, упорно слѣдуя за однимъ изъ нихъ, не потерять изъ виду другія, столь же значительныя. Поэтому намъ слѣдуетъ возвратиться въ прошлое и обратиться къ тому, что слишкомъ долго оставлялось нами безъ вниманія.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Орфическія ученія о происхожденіи міра.

1. Быть можетъ, погоня за радостями жизни и духъ просвѣщенія придворнаго эпоса, дойдя до крайняго предѣла, вызвали реакцію? Или же по мѣрѣ растущаго благосостоянія низшихъ классовъ, пріобрѣтало значеніе міровоззрѣніе крестьянъ и буржуазіи? Во всякомъ случаѣ религія и мораль послѣ-гомеровской Греціи являются въ значительно измѣненномъ видѣ. Въ нихъ начинаютъ преобладать мрачныя, суровыя, строгія черты. Искупительныя жертвы, культъ душъ, почитаніе мертвыхъ возникаютъ впервые или входятъ въ повсемѣстный обычай, тогда какъ раньше они являлись лишь въ видѣ исключенія. Что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ совершенно новыми явленіями, а встрѣчаемъ,—по крайней мѣрѣ въ значительной долѣ,—древнее наслѣдіе, вновь возрожденное, или впервые обнаружившееся, на это прежде всего указываетъ неоднократно встрѣчающееся глубоко заложенное сходство въ обычаяхъ и понятіяхъ съ родственными по происхожденію италійскими народами. Однако, несомнѣнно, что значительныя измѣненія вносятся именно теперь въ область вѣрованія въ безсмертіе, требующаго отъ насъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія въ виду того, что оно оказало глубокое вліяніе и на развитіе греческаго умозрѣнія.

Картины потусторонней жизни во всѣ времена занимали мысль человѣчества. Краски и образы ихъ опредѣлялись измѣнчивыми состояніями народа и настроеніями умовъ. Вначалѣ это загробное существованіе представлялось лишь простымъ продолженіемъ настоящаго. Счастливые съ радостнымъ чувствомъ, страждущіе со страхомъ ожидаютъ его. Царямъ и знатнымъ людямъ потусторонняя жизнь рисуется непрерывнымъ рядомъ охотъ и пиршествъ, рабы и слуги видятъ въ ней нескончаемую цѣпь обременительныхъ повинностей. Но вмѣстѣ съ тѣмъ грядущее остается невѣдомымъ и даетъ пищу какъ тревожнымъ опасеніямъ, такъ и высокимъ надеждамъ. Ибо если желаніе можетъ быть названо отцомъ мысли, то мать его есть забота, и ихъ порожденіе,

смотря по обстоятельствамъ, принимаетъ черты ихъ обоихъ. Когда земная жизнь даруетъ полное изобиліе и удовлетвореніе—загробный міръ рисуется скорѣе блѣднымъ, тѣневымъ отраженіемъ земного существованія; когда жизнь не утоляетъ всѣхъ потребностей и желаній человѣка—фантазія окрашиваетъ будущее яркими цвѣтами надежды; наконецъ, избытокъ страданія и возникающая отсюда привычка къ нему, притупляетъ вмѣстѣ съ силой воленія и самое надежду, и воображеніе рисуетъ однѣ лишь безрадостныя картины грядущаго. Помимо внѣшнихъ условій значительную роль играетъ при этомъ и различіе національныхъ темпераментовъ. Но въ общемъ самая картина загробной жизни—поскольку въ созданіи ея участвуютъ одни лишь вышеназванные факторы—всегда походитъ на реальную жизнь, принимая въ зависимости отъ упомянутыхъ условій то свѣтлую, то мрачную окраску. Однако, не трудно отмѣтить тѣ новые факторы, подъ вліяніемъ которыхъ съ теченіемъ времени измѣняются эти образы фантазіи. Конечную точку этого измѣненія являетъ собою то понятіе о будущей жизни, которое можетъ быть названо ученіемъ о возмездіи. Первымъ зародышемъ его явилось наблюденіе надъ дѣйствительностью, указавшее, что жизненная судьба отдѣльнаго лица въ значительной степени обусловливается его нравственными и духовными свойствами. Сильный, смѣлый, осторожный, рѣшительный нерѣдко добивается въ земной жизни счастья и могущества; отсюда уже какъ естественный выводъ—если не въ силу простой ассоціаціи идей—вытекаетъ ожиданіе, что этому человѣку выпадетъ та же доля и въ царствѣ душъ. Вторымъ моментомъ является личное благоволеніе или же немилость боговъ. Естественно, что любимцы боговъ, и прежде всего ихъ потомки, и въ загробномъ мірѣ будутъ вознесены надъ тѣми, кто не связанъ столь тѣсными узами съ вершителями судебъ человѣческихъ. И если молитва и жертвоприношенія дѣйствительно могутъ склонить боговъ на сторону человѣка, то естественно, что добытая такимъ путемъ милость будетъ простираться и на грядущую судьбу человѣка.

Наконецъ, по мѣрѣ того, какъ росло и крѣпло государство и общество, и могучія силы природы, одухотворяясь нравственнымъ содержаніемъ, обращались наряду съ богами-прародителями въ защитниковъ и покровителей человѣческихъ установленій, естественно могла возникнуть мысль,—хотя бы поздно и постепенно,—что власть небесныхъ судій простирается и за предѣлы зем-

ного существованія, и что какъ награда, такъ и кара настигнутъ благодѣтеля людей и злодѣя и по ту сторону ихъ земной жизни.

Нѣкоторыя изъ этихъ фазъ ярко являетъ намъ и развитіе эллинскаго духа. Бываютъ эпохи, или извѣстныя условія, когда жизнь, преисполненная непрерывной борьбы необузданныхъ страстей, дающихъ богатую пищу всѣмъ сторонамъ человѣческаго духа, отводитъ мечтамъ о загробной жизни не болѣе мѣста, чѣмъ томленію по лучшему прошлому. До краевъ насыщенная дѣйствительность равно поглощаетъ далекое будущее и далекое прошлое. И въ рѣдкіе часы досуга, между состязаніями и битвами, гомеровскіе герои услаждаются росказнями о тѣхъ же приключеніяхъ и битвахъ, о лично пережитомъ, а также о переживаніяхъ своихъ предковъ или столь схожихъ съ ними самими боговъ. Души, находящіяся въ преисподней, ведутъ безсильное и незавидное призрачное существованіе. Пребывать на землѣ подъ солнцемъ—высшее вожделѣніе троянскихъ героевъ, и Ахиллъ предпочелъ бы жалкое существованіе бѣднаго поденщика царской власти надъ тѣнями. Если боги похищаютъ одного изъ борцовъ и дѣлаютъ его участникомъ своего блаженства, то это личный знакъ благоволенія, а не награда за славныя дѣянія, и удостоившійся его, подобно Менелаю, ничѣмъ не превосходитъ своихъ менѣе счастливыхъ соратниковъ.

Иначе обстоитъ дѣло въ ту эпоху или, вѣрнѣй, въ тѣхъ народныхъ классахъ, къ которымъ обращается Гесіодъ. Ихъ настоящее—сумеречно, и жажда счастья и славы побуждаетъ ихъ воображеніе прикрашивать прошлое и будущее. Съ тоскою оглядываются они на давно минувшій „золотой вѣкъ",—возрастающая тягота земного существованія для нихъ несомнѣнна, и она становится загадкою, надъ разрѣшеніемъ которой, какъ мы видѣли, бьются пытливые умы; состояніе души послѣ смерти рисуется большею частью какъ просвѣтленіе. Умершіе часто возводятся въ демоны, охраняющіе судьбы живыхъ. „Елисейскія поля", „острова блаженныхъ" начинаютъ заселяться. Но всему этому не достаетъ догматической опредѣленности—весь этотъ кругъ представленій еще долгое время полонъ неясностей, противорѣчія и тумана. И хотя мы уже у Гомера встрѣчаемъ первое проявленіе идеи возмездія въ загробныхъ наказаніяхъ, постигающихъ великихъ беззаконниковъ и богоотступниковъ—все же проходитъ нѣсколько столѣтій, прежде чѣмъ это зерно достигаетъ полнаго развитія. За муками Тантала и Сизифа слѣдуютъ кары, постигшія

Иксіона и Тамира, но хотя гордыня и богоборство и наказуются въ тартарѣ,—посмертный жребій огромнаго большинства людей все же совершенно не зависитъ отъ ихъ нравственныхъ заслугъ или проступковъ. Но для насъ важно то, что какъ бы различно ни окрашивалось представленіе о потусторонней жизни, государственная религія, отражающая взгляды правящихъ классовъ, почти не знаетъ вѣры въ безсмертіе; какъ прежде, такъ и теперь заботы античнаго человѣка главнымъ образомъ обращены на земное существованіе,—по крайней мѣрѣ поскольку мы можемъ усмотрѣть его мысли и дѣйствія изъ оффиціально признанныхъ культовъ.

Но наряду съ главнымъ направленіемъ религіозной жизни, то пересѣкая его, то просачиваясь подъ нимъ, существуютъ еще и другія теченія, которыя постепенно крѣпнутъ, временами какъ будто переживаютъ упадокъ, но въ концѣ концовъ подтачиваютъ и уничтожаютъ корни эллинской религіи. Всѣмъ имъ—какъ мистическимъ культамъ мистерій, такъ и орфико-пиѳагорейскимъ ученіямъ равно присуща усилившаяся забота о загробной судьбѣ души, вытекающая изъ обезцѣниванія земного существованія, иначе говоря, изъ мрачнаго взгляда на жизнь.

2. Орфическія ученія, получившія названіе отъ легендарнаго ѳракійскаго пѣвца Орфея, вокругъ имени котораго слагались священныя книги этой секты, дошли до насъ въ различныхъ, частью противорѣчивыхъ версіяхъ. Наиболѣе подробнымъ свидѣтельствомъ обязаны мы времени упадка античнаго міра, когда поздніе наслѣдники Платона—такъ называемые неоплатоники—съ любовью обращались къ прежнимъ, родственнымъ имъ по духу ученіямъ и включали въ свои произведенія многочисленные пересказы и ссылки на орфическія творенія. Такъ какъ орфическая доктрина не являетъ строгаго единства и съ теченіемъ времени неоднократно подвергалась видоизмѣненіямъ, то понятно недовѣріе, съ какимъ относились къ показаніямъ этихъ позднихъ свидѣтелей.

Критика, повидимому, приняла за основное положеніе, что эти свидѣтельства вполнѣ достовѣрны лишь по отношенію къ вѣку, въ которомъ они возникли. Но открытія недавняго времени блестяще доказали, какъ темны пути критики въ этой области. На золотыхъ пластинкахъ четвертаго и частью начала третьяго вѣка до Р. Х., найденныхъ недавно въ гробницахъ южной Италіи, встрѣчаются отголоски орфическихъ гимновъ, до сихъ поръ извѣстныхъ намъ лишь по ссылкамъ Прокла неоплатоника, жившаго въ

пятомъ вѣкѣ по Р. Х.;—такимъ образомъ древность ихъ сразу возросла на семь вѣковъ! Въ то время, какъ объ одномъ изъ важнѣйшихъ лицъ орфическаго богослуженія, Фанесѣ, не было до сихъ поръ болѣе древняго свидѣтельства, чѣмъ указанія историка Діодора, жившаго въ эпоху Августа, мы встрѣчаемъ упоминаніе о немъ на такой же пластинкѣ изъ Турій. Критическое недовѣріе оказалось въ этомъ случаѣ преувеличеннымъ, — излишество осмотрительности и осторожности— недостаткомъ истинной проницательности. Лучше допустить незначительныя ошибки въ единичныхъ случаяхъ, нежели педантическимъ примѣненіемъ хотя бы и правильнаго въ основѣ метода заградить себѣ доступъ во внутреннюю связь ученій, и каждую отдѣльную часть ихъ относить лишь къ тому вѣку, которымъ она точно засвидѣтельствована. Новыя изслѣдованія, насколько возможно, возмѣстили кропотливой критикой матеріала недостатокъ подлиннаго свидѣтельства, тщательно отобравъ и взвѣсивъ всѣ случайныя ссылки и указанія.

Попытаемся прежде всего уяснить себѣ міровоззрѣніе людей, названныхъ Аристотелемъ „богословами“, и которыхъ, быть можетъ, слѣдуетъ причислить къ правому крылу въ средѣ древнѣйшихъ греческихъ мыслителей. Обладая менѣе научнымъ умомъ, чѣмъ физіологи, они въ большей степени нуждались въ возсозданіи наглядной картины происхожденія и развитія міра. Ходячія эллинскія преданія о богахъ не удовлетворяютъ ихъ, отчасти потому, что стоятъ въ противорѣчіи съ ихъ нравственными требованіями, отчасти же потому, что отвѣты, даваемые ими на вопросы о происхожденіи вещей, слишкомъ неопредѣленны или грубы. Собственнаго же умозрѣнія хватало лишь на нѣкоторыя надстройки къ обычнымъ отвѣтамъ на извѣчныя проблемы. Потребность въ полномъ и образномъ развитіи этихъ начатковъ, вызываемая все еще господствовавшимъ миѳическимъ міровоззрѣніемъ, оставалась неудовлетворенной, если только новыя преданія не заполняли пробѣловъ. Мысль жадно ищетъ ихъ, а гдѣ же и найти ихъ, какъ не въ мѣстныхъ разрозненныхъ традиціяхъ и въ преданіяхъ чуждыхъ народовъ, окруженныхъ ореоломъ древнѣйшей культуры.

Эти три элемента: собственныя космогоническія умозрѣнія, мѣстныя греческія и чужеземныя преданія составили нити, изъ которыхъ сплелось новое ученіе. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вникнуть въ содержаніе и прежде всего въ характеръ орфическихъ и родственныхъ имъ по духу доктринъ. Это смѣше-

ніе наглядно явствуетъ изъ ученія о происхожденіи міра, принадлежащаго Ферекиду изъ Сироса, котораго мы поставимъ во главѣ, ибо если онъ и не древнѣйшій изъ всѣхъ, зато первый представитель этого направленія, жизнь котораго можно пріурочить къ опредѣленной эпохѣ. Въ серединѣ VI вѣка онъ написалъ сочиненіе въ прозѣ подъ названіемъ „Пятиложіе“ (Pentemychos), изъ котораго до насъ дошло нѣсколько отрывковъ. На него оказали вліяніе древнѣйшіе единомышленники, между прочимъ и поэтъ Ономакритъ, жившій при дворѣ аѳинскаго тиранна Писистрата и его сыновей. Ферекидъ занимался также и астрономіей, изученной имъ, вѣроятно, въ Вавилонѣ, и башню, съ которой онъ наблюдалъ звѣзды, показывали и въ позднѣйшія времена посѣтителямъ острова Сироса. Онъ признавалъ три извѣчныя первосущности: Хроноса, или принципъ времени, Зевса, котораго онъ называлъ Засомъ (вѣроятно, въ связи съ этимологіей, которая встрѣчается уже у Гераклита и обличаетъ въ верховномъ богѣ высшее жизненное начало), и наконецъ богиню земли Хтонію. Изъ сѣмени Хроноса произошли „Огонь, Воздухъ и Вода“, изъ нихъ же „многія поколѣнія боговъ“. Двѣ другія стихіи, которыя мы встрѣчаемъ уже въ позднѣйшей и потому, быть можетъ, затемненной версіи, называются „Дымомъ“ и „Тьмою“ и образуютъ съ вышеназванными— пять первосущностей, упомянутыхъ въ заглавіи сочиненія и владѣвшихъ вначалѣ раздѣльными частями міра. Между богами загорается борьба, въ которой змѣиный богъ Офіоней встаетъ со своими полчищами на Хроноса и его божественную свиту. Борьба заканчивается тѣмъ, что одна изъ борющихся сторонъ ввергаетъ другую въ морскую пучину, которую Ферекидъ называетъ вавилонскимъ, повидимому, именемъ „Огенъ“, напоминающимъ греческое наименованіе океана. Дальнѣйшія черты его космогоніи суть слѣдующія. Послѣ сотворенія міра Засъ или Зевсъ превращается въ бога любви Эроса; затѣмъ, создавъ „прекрасное и могучее покрывало, въ которое онъ返 заткалъ образъ земли, Огена и обителей Огена“, онъ разстилаетъ его на „крылатомъ дубѣ“. „Подъ землею находятся предѣлы Тартара, охраняемые дочерьми Борея, Гарпіями и Тіеллой (Thyella—буря), куда Засъ свергаетъ боговъ, провинившихся въ беззаконіи“. Добавимъ къ этому, что Хтонія мѣняетъ свое имя и превращается въ Ге послѣ того, какъ „Засъ даруетъ ей въ почетное владѣніе землю“ (наконецъ, что мать боговъ Рея называлась у него Ре,—вѣроятно по аналогіи съ Ге),—и этимъ исчер-

пывается все, что намъ извѣстно изъ теогоническихъ и космогоническихъ ученій Ферекида.

Что за пестрая смѣсь небольшой дозы научнаго знанія, нѣкоторой образности языка и большой дозы миѳологіи! Но сдѣлаемъ попытку разобраться въ этомъ странномъ міровоззрѣніи. Съ физіологами сиросскаго мудреца объединяетъ признаніе извѣчно существующихъ первопринциповъ и стремленіе свести многообразіе міра веществъ къ немногимъ основнымъ веществамъ. Его сближаетъ съ ними и весьма характерное происхожденіе боговъ (хотя бы второстепенныхъ) изъ этихъ веществъ. Но раздѣляетъ ихъ то, что Ферекидъ не сводитъ, подобно имъ, всѣ вещества къ единому, и не знаетъ одной первичной матеріи, болѣе того— если мы не ошибаемся—онъ и воздухъ не считаетъ неразложимымъ веществомъ. Но, прежде всего, его первоосновы не суть первичныя вещества, а нѣкія изначальныя сущности, которыя онъ понимаетъ не грубо матеріально, и которыя сами впервые порождаютъ міръ веществъ. Если здѣсь изложено возникновеніе лишь трехъ надземныхъ стихій, то по аналогіи слѣдуетъ допустить, что и обѣ стихіи царства тьмы (о которыхъ мы знаемъ лишь благодаря случайнымъ упоминаніямъ Бл. Августина) такимъ же образомъ порождены правящимъ преисподнею змѣинымъ божествомъ. Можно бы упомя нуть при этомъ, что нашъ богословъ занимаетъ среднее мѣсто между Гесіодомъ и натурфилософами. Однако сущность дѣла не будетъ этимъ исчерпана. Въ „Теогоніи", наряду съ нѣсколькими божественными принципами, играютъ выдающуюся роль одушевленныя силы природы, „широколонная Земля", „высокое Небо" и т. д. У Ферекида же мы не встрѣчаемъ больше фетишизма природы. Засъ и Хроносъ выступаютъ въ качествѣ скорѣе духовныхъ существъ, и Хтонія сильно отличается отъ Земли, имя которой она получаетъ лишь послѣ того, какъ Засъ вручаетъ ей матеріальную землю. Онъ какъ бы говоритъ этимъ: духъ земли существовалъ д о земли и лишь впослѣдствіи вновь соединится съ нею, какъ душа съ тѣломъ. Въ этомъ проявляется міровоззрѣніе орфиковъ (въ тѣсномъ смыслѣ слова) и самого Ферекида, и весьма характерный для нихъ взглядъ на отношеніе между духомъ и плотью.

Представленіе о томъ, что господствующему міропорядку предшествовала борьба боговъ, столь свойственно греческимъ и негреческимъ миѳологіямъ, что ничего нѣтъ удивительнаго, если мы встрѣчаемъ его и въ системѣ Ферекида. Въ основѣ этого распространеннаго взгляда лежитъ, кстати сказать, двойное соображеніе, которое

естественно должно было придти въ голову первобытному человѣку. Господство порядка не могло казаться ему изначально существующимъ, ибо онъ надѣлялъ могучія существа, чаемыя имъ за внѣшнимъ міромъ, такимъ же своеволіемъ и необузданностью страстей, какія онъ видѣлъ въ вождяхъ окружающаго его человѣческаго общества, столь далекаго отъ дисциплины и порядка. И догадку, что неизмѣнная послѣдовательность въ явленіяхъ природы есть законъ, предписанный покореннымъ ихъ побѣдителемъ, должны были укрѣплять наблюденія, указывающія на то, что именно наиболѣе могучія силы природы сравнительно рѣдко проявляютъ всю свою мощь. Землетрясенія, штормы, вулканическія изверженія представляютъ собой лишь случайныя и кратковременныя нарушенія господствующаго повсюду мирнаго состоянія природы. Естественно возникалъ выводъ, что такъ не могло быть всегда, что страшныя силы, вѣчно угрожающія жизни человѣка, неограниченно властвовали встарь, и замкнуть ихъ разрушительную ярость въ такія тѣсныя грани могла лишь воля еще болѣе могучихъ существъ, вступившихъ съ ними нѣкогда въ борьбу и обуздавшихъ ихъ. Болѣе опредѣленная картина этой борьбы между надземными и подземными силами, изображенная Ферекидомъ, такъ напоминаетъ нѣкоторыми деталями вавилонскій миѳъ о происхожденіи міра, что глубокіе знатоки этого послѣдняго склонны видѣть здѣсь заимствованіе. Намъ не приходится далеко искать и причину того, что Засъ впослѣдствіи, ради созиданія міра, превращается въ бога любви. Мысль о томъ, что только половое влеченіе соединяетъ внутренно родственные элементы и обезпечиваетъ продолженіе возникшихъ однажды родовъ и видовъ — эта заимствованная въ мірѣ органической жизни и обобщенная мысль встрѣчается намъ уже у Гесіода, и притомъ въ той же застывшей формѣ, убѣждающей насъ въ томъ, что она существовала уже задолго до него. Умозрительный миѳъ о „міротворящемъ Эросѣ“, очевидно, возникъ въ связи съ культомъ бога любви имѣвшимъ мѣсто въ нѣкоторыхъ древнихъ святилищахъ, напр. въ Ѳеспіяхъ въ Бэотіи.

Такимъ образомъ наибольшее затрудненіе для нашего пониманія представляютъ не столько частности ученія сиросскаго богослова, какъ общее направленіе ума, породившее его и колебавшееся между научностью и миѳическимъ вѣрованіемъ. У насъ нѣтъ основанія сомнѣваться въ присущемъ ему искреннемъ стремленіи къ истинѣ,—мышленіе его не сковано безсмысленной

страстью къ чудесному. Какъ же понять, что, не будучи поэтомъ, чающимъ подсмотрѣть извѣчныя тайны міра въ чаду „божественнаго безумія“ и демоническаго одержанія, онъ все же съ убѣжденностью вѣрующаго въ откровеніе создаетъ во всѣхъ деталяхъ картину происхожденія міра и боговъ? Нѣтъ другого объясненія этой загадки, кромѣ уже указаннаго нами въ началѣ. Его умозрительное мышленіе могло доставить ему отдѣльныя части его доктрины и, прежде всего, ученіе объ основныхъ веществахъ; остальное заимствовалъ онъ, какъ мы только-что видѣли, изъ изслѣдованія своихъ предшественниковъ,—но общую, столь ярко окрашенную картину не могло породить ни то, ни другое, и онъ обязанъ ею мѣстнымъ или чужимъ преданіямъ, внушавшимъ ему довѣріе своимъ сходствомъ въ главныхъ чертахъ съ его собственными умственными выводами. Именно поэтому перетолковывалъ, передѣлывалъ и растворялъ онъ ихъ другъ въ другѣ съ такимъ безсознательнымъ для себя произволомъ. Намъ крайне трудно, но въ то же время и необходимо уяснить себѣ это полутемное состояніе критическаго ума, который произвольно отбрасываетъ многія преданія, чтобъ съ полною вѣрой принять другія, исходящія изъ той же основы, и, слѣдовательно, не выяснивъ своего отношенія къ преданію, какъ таковому, съ изумительной наивностью ищетъ въ миѳахъ о богахъ или въ самихъ названіяхъ боговъ ключъ къ сокровеннѣйшимъ глубинамъ міровой тайны. И мы должны признать въ Ферекидѣ одного изъ древнѣйшихъ представителей полукритическаго, полувѣрующаго эклектизма, могущаго служить прообразомъ столькихъ мыслителей другихъ временъ и народовъ.

8. Какъ во всякой религіозной общинѣ, въ кругахъ орфическихъ сектантовъ существовали одновременно или смѣняя другъ друга многочисленные и противорѣчивые разсказы о жизни основателя ея и о смыслѣ его ученія. Поэтому намъ кажется здѣсь столь же неумѣстнымъ говорить о сознательной „поддѣлкѣ“ или объ „апокрифическихъ“ писаніяхъ, какъ и по поводу Второзаконія Моисея въ Ветхомъ, или ученія о Логосѣ въ Новомъ Завѣтѣ. Также и орфическая космогонія представлена во многихъ варіантахъ, и невозможно точно установить ихъ послѣдовательность во времени. Вполнѣ допустимо, что нѣкоторые изъ нихъ были извѣстны одновременно, не пробуждая сомнѣній своими рѣзкими разногласіями въ довѣрчивомъ чтецѣ этихъ „священныхъ писаній“. До насъ дошли четыре версіи или отрывка изъ нихъ. Одна версія сохра-

вена намъ свѣдущимъ въ исторіи Эвдемомъ, ученикомъ Аристотеля; но изъ его пересказа до насъ дошло лишь то скудное свѣдѣніе, что Ночь была высшимъ изъ первыхъ божествъ. Этотъ взглядъ встрѣчаемъ мы уже у Гомера въ томъ стихѣ, гдѣ говорится о боязни Зевса совершить что либо неугодное Ночи, которая такимъ образомъ представляется существомъ, превосходящимъ силою самого Отца боговъ. Также и маори знаютъ „Праматерь Ночь“, а въ космологическихъ ученіяхъ грековъ, — у легендарнаго Мусэя, какъ у провидца Эпименида, у сказателя Акусилая, какъ и еще у одного безимяннаго автора Ночь занимаетъ первое мѣсто.

Едва ли заслуживаетъ вниманія вторая версія, заключающаяся въ тѣхъ двѣнадцати стихахъ, излагающихъ происхожденіе міра, которыя александрійскій стихотворецъ Аполлоній влагаетъ въ уста Орфею въ своемъ эпосѣ „Аргонавты“. Эта версія не претендуетъ на историческую достовѣрность, да и содержаніе ея не указываетъ на нее. Принципъ „раздора“, раздѣляющаго здѣсь четыре стихіи, принадлежитъ, также какъ и подраздѣленіе этихъ послѣднихъ, младшему натурфилософу Эмпедоклу. Изложенная здѣсь борьба боговъ отчасти совпадаетъ съ повѣствованіемъ Ферекида, причемъ незначительныя уклоненія отъ него не производятъ впечатлѣнія бо́льшей древности и подлинности. Ибо въ то время, какъ у сиросскаго богослова богъ Змій и Хроносъ борятся за власть, и побѣдителю достается въ качествѣ обители и владѣнія надземная область, а покоренному—подземный міръ,—здѣсь богъ Змій вначалѣ владѣетъ Олимпомъ, въ чемъ мы должны видѣть лишь позднѣйшее уклоненіе отъ первоначальнаго сказанія и искусственное развитіе его, такъ какъ змѣиныя твари по природѣ своей принадлежатъ земному царству и такъ и изображаются во всѣхъ миѳологіяхъ. Не будемъ задерживать читателя и на третьей версіи тѣмъ болѣе, что самые пересказчики рѣшительно противопоставляютъ ее ходячему орфическому ученію; при томъ черты, отличающія ее отъ него, отнюдь не носятъ характеръ болѣе древній, и кромѣ того она связана съ именами Іеронима и Гелланика, личности и время жизни которыхъ совершенно не установлены.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ четвертымъ и послѣднимъ пересказомъ орфическихъ ученій о происхожденіи міра и боговъ, вошедшимъ въ составъ такъ называемыхъ „Рапсодій“. Новѣйшія изслѣдованія, произведенныя по почину одного изъ свѣтилъ нашей науки (Христіана Августа Лобека) съ точностью установили слѣды и заимствованія этого ученія у поэтовъ и мыслителей VI вѣка, и причины по

которымъ долго оспаривалось, и до сихъ поръ еще оспаривается его древнее происхожденіе, признаны неосновательными. Мы не можемъ вполнѣ обойти этотъ споръ, затрогивающій весьма важные вопросы. Но прежде всего слѣдуетъ изложить существенныя черты этой космогоніи. Во главѣ ея мы снова, какъ и у Ферекида, находимъ Хроноса, или принципъ времени. Онъ существовалъ извѣчно, тогда какъ стихія свѣта или огня, названная Эѳиромъ и „страшная бездна“ Хаосъ—лишь первые изъ рожденныхъ во времени. Затѣмъ „могучій Хроносъ“ создаетъ изъ Эѳира и изъ „темнымъ туманомъ“ наполненнаго Хаоса „серебряное яйцо“. Изъ яйца произошелъ „первенецъ“ боговъ—Фанесъ, или Свѣтоносецъ, носившій также названіе бога любви (Эроса), Разума (Мэтисъ) и еще одно невыясненное имя Эрикапея. Въ качествѣ носителя сѣмянъ всѣхъ существъ онъ объединяетъ въ себѣ оба пола и порождаетъ изъ себя Ночь, затѣмъ зловѣщее змѣиное божество Ехидну, а въ соединеніи съ Ночью—Небо и Землю (Урана и Гею), родоначальниковъ средняго поколѣнія боговъ. Мы умолчимъ о Титанахъ, Гигантахъ, Паркахъ, Сторукихъ, такъ какъ орфическая теогонія по отношенію къ нимъ ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ ученія Гесіода. Кроносъ и Рея также принадлежатъ къ среднему поколѣнію боговъ. Ихъ же сынъ „Зевсъ, глава и средина одновременно, все породившій“, „Зевсъ—основа Земли и Неба, усѣяннаго звѣздами“, поглощая Фанеса, объединяетъ этимъ въ себѣ сѣмена всего сущаго и вновь выдѣляетъ ихъ, создавая третье и младшее поколѣніе боговъ и весь видимый міръ.

Попытаемся разобраться въ основныхъ идеяхъ этой концепціи, отмѣтить ея существенныя черты, опредѣливъ насколько возможно ихъ историческое происхожденіе и этимъ способствуя освѣщенію вышеупомянутаго спорнаго вопроса. Слишкомъ очевидно, что составныя части этой космогоніи не вполнѣ однородны и лишь въ позднее время слились въ единое цѣлое. То, что начало свѣта и огня (Эѳиръ) выступаетъ уже на ранней ступени міроваго процесса въ образѣ Фанеса, въ качествѣ свѣтоносца, названнаго первенцемъ боговъ, если и не является противорѣчіемъ, то все же едва ли допустимо при первоначальномъ созданіи миѳа. Развитіе миѳа обычно стремится къ усиленію, а не къ притупленію его основныхъ чертъ. Легко можно допустить, что тутъ переплелись два наслоенія спекулятивнаго миѳотворчества: одно—до извѣстной степени натуралистическое, и другое, отводящее бо̀льшую роль творящей дѣятельности самихъ божествъ. „Въ потокѣ временъ возникъ подъ дѣй-

ствіемъ тепла и свѣта изъ темной, бушующей въ пространствѣ, матеріи міръ",—подобно растенію, можемъ мы добавить, которое распускается и растетъ подъ животворнымъ лучемъ солнца:—весьма вѣроятно, что такова была идея, нашедшая себѣ миѳическое выраженіе въ первой части космогоніи. „Извѣчная безформенная тьма породила божество свѣта, создавшее міръ"—вотъ другая и существенно отличная отъ первой мысль. Связующимъ звеномъ между обоими взглядами служитъ встрѣчающееся въ орфической поэзіи опредѣленіе Фанеса, какъ „сына свѣтозарнаго Эѳира". Также и миѳъ о міровомъ яйцѣ дошелъ до насъ, повидимому, не въ первоначальномъ видѣ. Ибо, несомнѣнно, онъ произошелъ изъ слѣдующаго представленія: міръ есть живое естество, и онъ возникъ во времени. Его происхожденіе — таковъ выводъ — должно походить на происхожденіе живого существа. Круглый сводъ неба напоминалъ собою форму яйца; изъ этого послѣдовало предположеніе, что когда-то существовало яйцо, потомъ оно разбилось,— верхняя половина его сохранилась въ видѣ небосвода, изъ нижней произошла земля и заселяющія ее существа. Однако, ничто не указываетъ опредѣленно на то, что видоизмѣненіе миѳа о міровомъ яйцѣ произошло впервые на греческой почвѣ. Этотъ распространенный миѳъ существовалъ не только въ Греціи, Персіи и Индіи, но и у финикійцевъ, вавилонянъ и египтянъ, и появляется у послѣднихъ въ томъ же видѣ, въ какомъ мы встрѣчаемъ его въ орфической космогоніи. Вотъ какъ гласитъ египетское ученіе о происхожденіи міра: „Вначалѣ не было ни неба, ни земли; глубокимъ мракомъ объятый міръ былъ наполненъ безгранной извѣчной водою (называемой египтянами Нунъ), хранящей въ своемъ лонѣ мужескія и женскія сѣмена или зародыши будущаго міра. Божественный извѣчный Духъ, нераздѣльный отъ водной стихіи, почувствовалъ жажду творчества, и его Слово пробудило міръ къ жизни... Твореніе началось съ созданія яйца изъ водной первостихіи, изъ котораго произошелъ солнечный свѣтъ (Ра), непосредственная причина жизни въ предѣлахъ земного міра". Въ то же время богъ Пта (быть можетъ не безполезно указать, какъ многообразны были версіи этого миѳа и въ долинѣ Нила), по мнѣнію вѣрующихъ, „какъ гончаръ, вращалъ на кругу яйцо, изъ котораго возникъ міръ". Отъ внимательнаго читателя не ускользнуло, что и въ упоминаніи египетскаго миѳа о мужескихъ и женскихъ сѣменахъ видно сходство съ міротворящимъ богомъ свѣта орфическихъ преданій, соединившимъ въ себѣ

оба пола. Еще болѣе напоминаютъ намъ его двойственную природу мужескія божества, которыхъ такъ много въ пантеонѣ Вавилона.

Если добавить къ этому, что стоящій во главѣ нашей космогоніи принципъ встрѣчается, по неоспоримому свидѣтельству Эвдема, и въ ученіяхъ финикійцевъ, не говоря уже о персидской Авестѣ, гдѣ онъ выступаетъ въ образѣ „Зрванъ акарана" (безпредѣльное время)—то мы достаточно сказали, чтобъ убѣдить читателя въ томъ, что чужеземныя традиціи оказали немалое вліяніе на возникновеніе орфическихъ ученій. Источникомъ ихъ была, по всей вѣроятности, страна, въ которой мы должны видѣть не только одно изъ древнѣйшихъ средоточій человѣческой цивилизаціи, но и прародину ея — подвластная Вавилону страна между Тигромъ и Евфратомъ. Этотъ взглядъ встрѣчалъ, разумѣется, рѣзкія возраженія и издѣвательства со стороны многихъ изслѣдователей, видѣвшихъ униженіе для эллиновъ въ томъ, что они учились у болѣе древнихъ культурныхъ народовъ и заимствовали отъ нихъ сѣмена своего знанія и вѣрованій. Но упорство и узость взгляда, съ какимъ стремятся изолировать грековъ отъ вліянія другихъ, болѣе древнихъ народовъ, не можетъ устоять противъ накопленія все болѣе наглядныхъ фактовъ. Едва ли кто-нибудь станетъ отрицать теперь то, что за нѣсколько десятковъ лѣтъ вызывало не менѣе рѣзкія и убѣжденныя возраженія, т. е. то, что греки своей внѣшней культурой, также какъ и началомъ своего искусства обязаны Востоку. Въ примѣненіи къ области науки и религіи это положеніе пытались опровергнуть поверхностныя, безсистемныя и пристрастныя изслѣдованія прежнихъ поколѣній, но и это враждебное теченіе, нашедшее себѣ поддержку въ такомъ выдающемся ученомъ, какъ вышеупомянутый Лобекъ, должно уступить мѣсто безпартійному, всестороннему освѣщенію историческихъ фактовъ. Въ качествѣ наемниковъ и купцовъ, смѣлыхъ мореплавателей и воинственныхъ колонистовъ эллины, какъ мы видѣли, рано вступили въ разнообразныя и тѣсныя сношенія съ чужеземными народами. За лагернымъ костромъ, на базарѣ, въ каравансараѣ, на палубѣ подъ звѣзднымъ небомъ и въ темномъ уютѣ брачнаго покоя, который греческій переселенецъ нерѣдко дѣлилъ съ туземной женщиной,—происходилъ постоянный обмѣнъ мыслей, несомнѣнно касавшихся небеснаго не менѣе, чѣмъ земного. Чуждыя религіозныя ученія, изъ которыхъ эллины уже давно заимствовали нѣкоторые образы своихъ боговъ и героевъ, какъ напримѣръ семитскую Аштеретъ (—Афторетъ, Афродита)

и ея возлюбленнаго Адониса, а позже ѳракійскую Бендисъ и фригійскую Кибелу, — встрѣчали тѣмъ больше сочувствія, чѣмъ меньше растущая жажда знанія и духъ изслѣдованія, свойственный умственно прогрессирующему вѣку, удовлетворялись отечественными преданіями. Національная гордость грековъ мало противилась этому вліянію. Они во всѣ времена обладали изумительной способностью и склонностью узнавать въ чужеземныхъ богахъ своихъ собственныхъ, остроумными перетолкованіями и приспособленіями сглаживая противорѣчія между чужестранными и отечественными пересказами. Мы встрѣчаемъ не мало забавныхъ и поучительныхъ примѣровъ этой способности у историка Геродота. Что касается Вавилона, руководящаго значенія его и его центральнаго положенія въ смыслѣ религіозно-историческомъ, то достаточно указать на нѣсколько краснорѣчивыхъ результатовъ изслѣдованій нашего времени. Единственно для того, чтобы удостовѣриться въ возможности перенесенія религіозныхъ ученій изъ Мессопотаміи въ Египетъ, авторъ настоящаго труда собралъ нѣсколько лѣтъ назадъ многочисленные документы, доказывающіе, что между жителями обѣихъ странъ издавна существовали дѣятельныя сношенія. Теперь можно спокойно уничтожить эти бумаги, такъ какъ результаты, достигнутые ими, превзойдены и подтверждены счастливой находкою недавняго времени. Я говорю объ открытомъ въ Тель-эль-Амарнѣ въ Египтѣ архивѣ клинообразныхъ надписей, не только обнаружившихъ существованіе дипломатической корреспонденціи между правителями обѣихъ странъ въ серединѣ второго тысячелѣтія, но и свидѣтельствующихъ, въ связи съ послѣдними раскопками Лахиша въ Палестинѣ, о томъ, что вавилонское письмо и языкъ были широко распространены въ Малой Азіи, какъ средство общенія, что и въ Египтѣ были люди, хорошо знающіе его, и—что казалось бы совершенно невѣроятнымъ прежде—что тамъ проявлялся столь сильный интересъ къ религіознымъ преданіямъ Вавилона, что уже тогда разбирались древнія начертанія его на каменныхъ скрижаляхъ хранившихся въ мессопотамскихъ святилищахъ. То, что вліяніе этого очага цивилизаціи коснулось и Индіи, ясно видно изъ заимствованнаго у вавилонянъ слова „mine“, обозначающаго мѣру вѣса и встрѣчающагося въ гимнахъ Ригъ-Веды. Другія разнообразныя и вѣскія свидѣтельства издавняго культурнаго взаимодѣйствія странъ между Тигромъ и Евфратомъ съ одной стороны и Индомъ и Гангомъ съ другой—причемъ эта послѣдняя была преимущественно страной заим-

ствующею, а первая воздѣйствующей — будутъ, мы надѣемся, вскорѣ подтверждены неопровержимыми доказательствами.

Возвратимся, однако, отъ этого вынужденнаго отступленія къ нашей темѣ. Поглощеніе Фанеса Зевсомъ имѣло древнѣйшіе прообразы въ лицѣ какъ Кроноса, который поглотилъ своихъ дѣтей, такъ и Зевса, поглотившаго Мэтисъ, чтобы породить изъ своей головы Аѳину, которую Мэтисъ несла во чревѣ. Пользованіе этимъ грубымъ мотивомъ, очевидно, вызывалось стремленіемъ объединить разъединенныя до того, самостоятельныя преданія о богахъ. Въ основѣ лежитъ, повидимому, уже и ранѣе распространенное пантеистическое воззрѣніе на верховнаго бога, который несетъ въ себѣ всѣ «сѣмена и силы естества». И если въ новой космогоніи эта роль выпадаетъ богу свѣта или Фанесу, то это вызвалось желаніемъ возвратить послѣднему устроителю міра, конечному звену божественныхъ поколѣній, всѣ привилегіи, которыми миѳъ необдуманно одарилъ „первенца боговъ". Выступающая здѣсь пантеистическая черта орфической космогоніи дала поводъ сомнѣваться въ ея древности, что, по нашему мнѣнію, совершенно неосновательно. Намъ кажется вполнѣ вѣроятнымъ, что этотъ сравнительно умѣренный пантеизмъ существовалъ въ VI или даже VII вѣкѣ въ сравнительно замкнутомъ кругѣ тайныхъ школъ орфиковъ, если мы вспомнимъ рѣзко пантеистическій характеръ древнѣйшихъ натурфилософскихъ ученій, или хотя бы тотъ фактъ, что Эсхилъ въ серединѣ V вѣка могъ со сцены обратиться со слѣдующими стихами къ собравшемуся аѳинскому народу: „Зевсъ есть Небо, Зевсъ—Земля, Зевсъ—Воздухъ, Зевсъ—Все, и все, что есть сверхъ того". Если мы сравнимъ это ученіе въ его цѣломъ съ ученіемъ Ферекида, передъ нами выступитъ какъ весьма значительное сходство, такъ и различіе между обоими. Троицѣ Ферекидовыхъ первосуществъ: Хроносу, Засу и Хтоніи соотвѣтствуютъ здѣсь Хроносъ, Эѳиръ и Хаосъ. Оба послѣдніе уже извѣстны намъ по Гесіоду, но ихъ роль и характеръ нѣсколько измѣнились съ тѣхъ поръ. У Гесіода Эѳиръ—лишь одно изъ многихъ свѣтоносныхъ существъ, и отнюдь не занимаетъ первенствующаго мѣста. Также измѣнилась и природа Хаоса,—онъ не означаетъ болѣе бездны, зіяющей между высочайшей вершиною и глубочайшей глубиной, а колышащуюся въ ней неустроенную матерію, „темный туманъ". Эѳиръ, или стихія огня и свѣта означаетъ здѣсь повидимому, противопоставленный этой неодушевленной массѣ, одухотворяющій,

оживляющій элементъ, который Ферекидомъ былъ высвѣтленъ и преображенъ въ божественное начало жизни—Заса. То же отношеніе несомнѣнно существуетъ между Хаосомъ съ одной стороны и земнымъ духомъ или божествомъ, Хтоніей съ другой. Поскольку возможно установить опредѣленный взглядъ въ такомъ запутанномъ вопросѣ, едва ли возможно не признать, что ученіе, стоящее между Гесіодомъ и Ферекидомъ, позднѣе перваго по времени и древнѣе второго. Это подтверждается тѣмъ, что орфическая теогонія подобно теогоніи Гесіода порождаетъ Эѳиръ и Хаосъ во времени, тогда какъ мудрецъ сиросскій, подобно физіологамъ, которымъ онъ въ другихъ отношеніяхъ явно чуждъ, приписываетъ своимъ тремъ принципамъ безначальную вѣчность. Несравненно большее значеніе, чѣмъ эти младенческія попытки толкованія міра, имѣло орфическое ученіе о душѣ, стоящее въ связи съ новымъ воззрѣніемъ на жизнь и внесшее расколъ въ древне-эллинское сознаніе, убившее красоту и гармонію жизненной концепціи грековъ и подготовившее ея окончательную гибель. Однако въ этомъ пунктѣ орфическія ученія такъ тѣсно сплетаются съ другимъ, еще болѣе глубокимъ умственнымъ теченіемъ, что мы не можемъ продолжать изслѣдованія ихъ, не остановившись предварительно на немъ и на его великомъ творцѣ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Пиѳагоръ и его ученики.

1. „Пиѳагоръ, сынъ Мнезарха, предавался изслѣдованію больше всѣхъ прочихъ людей и мудрость свою состряпалъ изъ многознайства, да изъ нечистыхъ уловокъ“. Эти слова, да еще другая, уже знакомая намъ, укоризна, брошенная ему тѣмъ же Гераклитомъ, являются почти единственными свидѣтельствами современника о дѣятельности человѣка, которому поклонялась многочисленная толпа учениковъ и котораго потомство

почитало, какъ полубога. Сынъ рѣзчика по камню Мнезарха, родившійся, вѣроятно, въ семидесятыхъ годахъ шестого вѣка на островѣ Самосѣ, славившемся въ ту пору обширной торговлею, мореходствомъ и преуспѣяніями въ искусствѣ, является одною изъ своеобразнѣйшихъ личностей не только въ Греціи, но и на цѣломъ свѣтѣ. Выдающійся геній математики, творецъ акустики, ученый, совершившій переворотъ въ астрономіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ основатель религіозной секты и братства, болѣе всего приближающихся къ средневѣковымъ рыцарскимъ орденамъ, изслѣдователь, богословъ и реформаторъ нравовъ—онъ соединяетъ въ себѣ цѣлое богатство разнообразныхъ и подчасъ противорѣчивыхъ дарованій. Трудно выявить его истинный образъ изъ сплетенія преданій, разростающихся все гуще по мѣрѣ удаленія отъ источника. До насъ не дошла ни одна строка, написанная имъ, да и вообще можетъ считаться почти установленнымъ, что онъ не прибѣгалъ къ письменной передачѣ своихъ мыслей, и что вліяніе его на окружающихъ основывалось на силѣ его слова и примѣра.

Заслуживающее довѣрія преданіе называетъ его ученикомъ Ферекида. Несомнѣнно, что всѣ тѣ разнообразныя познанія, изъ которыхъ сложилось его многогранное и блестящее научное образованіе, онъ пріобрѣлъ въ своихъ дальнихъ странствіяхъ (вѣроятно, не мало прикрашенныхъ и преувеличенныхъ впослѣдствіи легендой). Да и какъ иначе могъ бы онъ утолить свою жажду познанія въ эпоху, сравнительно столь бѣдную литературными памятниками, и какъ могъ бы заслужить хвалу, безсознательно заложенную въ порицаніи эфесскаго мудреца? Было бы странно, еслибъ столь горячій адептъ математики не посѣтилъ родины ея, Египта, куда еще и два столѣтія спустя Демокритъ, Платонъ и Евдоксъ направлялись ради той же цѣли. Наконецъ никакъ нельзя оспаривать того, что изъ жреческихъ обычаевъ Египта онъ заимствовалъ многое такое, что впослѣдствіи стало отличительною чертою его пиѳагорейскаго союза. Недаромъ историкъ Геродотъ, являющійся въ данномъ случаѣ правдивымъ свидѣтелемъ, не задумываясь, называетъ „орфиковъ и служителей Вакха—пиѳагорейцами и египтянами“, вполнѣ опредѣленно указывая на общій источникъ центральнаго въ религіозномъ ученіи пиѳагорейцевъ вѣрованія въ переселеніе душъ. Мы не знаемъ, видѣлъ ли также Пиѳагоръ золотые куполы Вавилона; но есть много вѣроятій, что жаждущій познанія эллинъ посѣтилъ и эту твердыню древней культуры, и воспри-

нялъ хранящіяся тамъ мѣстныя и чужеземныя преданія. Достигнувъ зрѣлаго возраста, онъ покинулъ родину, находившуюся въ то время подъ властью Поликрата, и направился въ южную Италію, гдѣ его реформаторскія стремленія нашли самую благодарную почву. Въ Кротонѣ, славящемся здоровымъ мѣстоположеніемъ, искусными врачами и могучими атлетами, городѣ, на мѣстѣ котораго растетъ теперь дикій бурьянъ, и объ имени котораго напоминаетъ лишь названіе жалкаго рыбачьяго поселка Cortona, развернулъ онъ свою многостороннюю дѣятельность. Ахейская колонія была только что разбита въ борьбѣ со своимъ издавнимъ соперникомъ, богатымъ Сибарисомъ; унизительное покореніе подготовило души къ этическимъ, религіознымъ и политическимъ преобразованіямъ, и реформаторъ-пришелецъ широко использовалъ такое настроеніе. Онъ основалъ свой орденъ-союзъ, объединявшій какъ мужчинъ, такъ и женщинъ, разграничилъ степени посвященія и, мудро распредѣливъ по градаціи тяжесть выполненія орденскихъ правилъ, распространилъ его вліяніе на самые широкіе круги. Быстрое возвышеніе города, ознаменовавшееся установленіемъ строгаго аристократическаго правленія и проявившееся въ военныхъ побѣдахъ, было плодомъ реформы, въ скоромъ времени захватившей и другіе города Великой Греціи — Тарентъ, Метапонтъ, Каулонію и др. Однако, реформа не могла не вызвать отпора: борьба классовъ неизбѣжно должна была обостриться послѣ того какъ аристократическая партія, сплотившись благодаря особеннымъ догмамъ и ритуаламъ въ братство, тѣсно объединенное вѣрованіями и образомъ жизни, стала еще надменнѣе, чѣмъ прежде, относиться ко всей массѣ своихъ согражданъ составляя какъ бы отдѣльный народъ въ своемъ народѣ. Къ требованію объ увеличеніи политическихъ правъ примѣшивался протестъ противъ вторженія чужеземца съ его невиданными новшествами, а также личная обида тѣхъ, которые желали войти въ братство, но не были въ него приняты. Катастрофа, столь же страшная, какъ та, которая положила конецъ существованію ордена тампліеровъ, разразилась въ Кротонѣ надъ пиѳагорейскимъ союзомъ, всѣ члены котораго, по преданію, погибли въ огнѣ на одномъ изъ своихъ собраній (около 500 до Р. Х.). Свѣдѣніе объ этой катастрофѣ слишкомъ смутно, чтобъ можно было рѣшить опредѣленно, палъ ли жертвой ея и самъ Пиѳагоръ, или же его тогда уже не было въ живыхъ. Та же участь постигла филіальныя отдѣленія ордена. Послѣ того еще встрѣчались приверженцы пиѳагорейства, но пиѳагорейскій союзъ

былъ уничтоженъ. Въ греческой метрополіи Бэотія пріютила последнихъ представителей этой школы, и великій Эпаминондъ въ юности обучался у нихъ; другіе перекочевали въ Аѳины, гдѣ они подготовили сліяніе пиѳагорейства съ ученіями другихъ философскихъ школъ, особенно сократовской. Въ концѣ концовъ пиѳагорейство естественно распалось на составные элементы, которые только волею могучей личности могли быть связаны въ цѣльную систему, хотя и лишенную внутренняго единства. Строго научная часть его ученія, физико-математическія дисциплины, перешли въ вѣдѣніе спеціалистовъ-изслѣдователей, тогда какъ религіозныя и суевѣрныя догмы и ритуалы сохранились въ кругу орфиковъ.

2. Къ первой изъ этихъ двухъ областей относятся безсмертныя заслуги этой школы. Благоговѣйно склоняемся мы передъ геніемъ людей, впервые указавшихъ путь къ постиженію силъ природы и къ окончательному господству надъ ними. Но сперва намъ слѣдуетъ сдѣлать замѣчаніе общаго характера. И въ древности, и въ новыя времена не разъ и не безъ основанія укоряли пиѳагорейцевъ въ необузданной фантазіи и отсутствіи трезвости. Тѣмъ утѣшительнѣе сознаніе, что если господство чувства и воображенія и ими порожденное пристрастіе къ красотѣ и гармоніи и являлись порою помѣхой научному изслѣдованію, то съ другой стороны они же въ значительной степени оплодотворили и окрылили его. Пиѳагоръ съ горячимъ рвеніемъ отдавался музыкѣ, которая въ средѣ его послѣдователей навсегда сохранила первое мѣсто, какъ лучшее средство возвышенія и укрощенія страстей. Не отдавайся онъ такъ страстно этому искусству, онъ конечно никогда не дошелъ бы до своего важнѣйшаго и самаго богатаго результатами открытія—установленія зависимости высоты тона отъ длины колеблющейся струны. Монохордъ, на которомъ онъ производилъ свои опыты, легшіе въ основу физики звука, „состоялъ изъ натянутой на деку одной струны, которую, благодаря передвижному бруску, можно было дѣлить на различныя части, и такимъ образомъ получать отъ одной и той же струны и высокіе и низкіе тона". Велико было изумленіе равно свѣдущаго какъ въ математикѣ, такъ и въ музыкѣ изслѣдователя, когда этотъ элементарный опытъ внезапно открылъ ему чудесную закономѣрность въ области, казавшейся совершенно закрытой научному изслѣдованію. Не умѣя еще опредѣлять колебаній, лежащихъ въ основѣ каждаго отдѣльнаго звука, онъ все же измѣреніемъ

вещественной причины звука—колеблющейся струны—подчинилъ строгому закону и низвелъ въ область пространственныхъ измѣреній то, что доселѣ казалось совершенно неуловимымъ, непостижимымъ, какъ-бы призрачнымъ. Такихъ легкихъ побѣдъ немного въ исторіи науки. Ибо въ то время, какъ въ другихъ областяхъ—вспомнимъ хотя бы законы паденія и движенія—основные законы явленія скрыты такъ глубоко, что могли быть выдѣлены изъ другихъ и обнаружены лишь съ помощью искуснѣйшихъ пріемовъ наблюденія,—здѣсь достаточно было самаго простого опыта, чтобы выявить важный законъ, управляющій огромной областью явленій природы. Разстоянія звуковъ (кварта, квинта, октава и т. д.), съ точностью различаемыя до сихъ поръ лишь тонкимъ и развитымъ ухомъ музыканта, который, однако, не могъ передать знанія ихъ другимъ людямъ или свести ихъ къ яснымъ, доступнымъ разуму причинамъ, были пріурочены теперь къ точнымъ и четкимъ числовымъ отношеніямъ. Такъ было положено основаніе механикѣ звука,—какая другая механика могла казаться послѣ этого навѣки недостижимой? Велико было восхищеніе, вызванное этимъ чудеснымъ открытіемъ; несомнѣнно, оно не мало способствовало тому, чтобъ пиѳагорейская метафизика преступила всѣ грани благоразумія. Отъ этой самой свѣтлой точки пиѳагорейскаго ученія всего лишь одинъ шагъ до самой темной, до мистики чиселъ, на первый взглядъ кажущейся столь нелѣпой и безумной. Самое неуловимое явленіе—звукъ—какъ бы оказалось чѣмъ то пространственно-измѣримымъ. Пространство же измѣряется числомъ. Какъ легко было принять это число—воплощеніе внезапно угаданной, всю природу объемлющей закономѣрности—за самую сущность, за сердцевину міра! Припомнимъ тщетныя, ибо противорѣчащія одна другой, попытки іонійскихъ физіологовъ найти первостихію, единое неизмѣнное начало, лежащее въ основѣ всего измѣняющагося. Гипотезы Ѳалеса и Анаксимандра не могли надолго успокоить мысль; но лежащее въ основѣ ихъ общее имъ стремленіе найти неподвижный полюсъ среди потока явленій могло, и должно было, пережить всѣ неудачныя разрѣшенія этой задачи. И вотъ изумленному взору Пиѳагора и его учениковъ открылись многообѣщающія дали всеобщей закономѣрности природы, связанной съ числовыми отношеніями. Неудивительно, что этотъ формальный первопринципъ на время оттѣснилъ матеріальный, и вмѣстѣ съ тѣмъ всталъ на его мѣсто въ качествѣ нѣкотораго quasi-матеріальнаго начала. Вопросъ о первосущности какъ бы упалъ, или, точнѣе,

онъ принялъ новый обликъ. Ни огонь, ни воздухъ, ни начало, заключающее въ себѣ всѣ матеріальныя противоположности, какъ „безпредѣльное“ Анаксимандра, не признаются болѣе сущностью міра,—на опустѣвшій престолъ возводится теперь воплощеніе міровой закономѣрности, само число. Не только предшествующая эволюція проблемы первостихіи, о которой мы только что упомянули, привела пиѳагорейцевъ къ тому, чтобы видѣть въ числѣ помимо выраженія всеобщихъ отношеній еще и—что намъ кажется необъяснимымъ извращеніемъ естественныхъ понятій—глубочайшую сущность міра;—на это наводилъ ихъ еще и другой ходъ мысли. Въ изслѣдованіяхъ этой школы качество вещества играло несравненно меньшую роль, чѣмъ его пространственныя формы. Между тѣмъ возроставшая привычка къ абстрактному мышленію побуждала считать понятіе тѣмъ болѣе основнымъ и цѣннымъ, чѣмъ оно было отвлеченнѣе и оторваннѣе отъ конкретной дѣйствительности. Мы обладаемъ способностью въ умѣ отвлекать отъ тѣлъ замыкающія ихъ плоскости и отъ плоскости—ограничивающія ее линіи, или, выражаясь точнѣе, отвлекаясь отъ тѣлеснаго и отъ плоскостного, мы можемъ созерцать иніи и плоскости, какъ еслибъ онѣ воистину существовали самостоятельно. Пиѳагорейцы, какъ объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ Аристотель, приписывали этимъ абстракціямъ не только полную, но даже бо̀льшую реальность, чѣмъ тѣмъ конкретнымъ вещамъ, отъ которыхъ онѣ были отвлечены. Тѣло, такъ разсуждали они, не можетъ существовать безъ ограничивающихъ его плоскостей, тогда какъ онѣ могутъ существовать безъ него. Таково же, по ихъ разсужденію, отношеніе линій къ плоскостямъ и, наконецъ, точекъ, изъ которыхъ образуются самыя линіи, къ линіямъ. Точку же,—эту наименьшую единицу пространства, которая отвлечена не только отъ высоты и ширины, но и отъ длины, и, слѣдовательно, отъ всякой пространственности ‚эту абстракцію, не имѣющую вообще отношенія къ протяженности, а лишь къ опредѣленію границъ,—они отожествляли съ единицею, т. е. съ элементомъ счисленія. Въ силу этого число явилось имъ какъ бы нѣкой основною сутью, какою міръ вещей не только представляется мышленію, но изъ которой онъ реально возникъ, составленъ, построенъ, и притомъ такимъ образомъ, что линія, состоящая изъ двухъ точекъ, приравнивается двоицѣ, плоскость—троицѣ, а тѣло—четверицѣ. Это заблужденіе было закрѣплено одною особенностью греческаго языка и образа мышленія, которая, какъ

ни невинна была она въ своемъ истокѣ, является однако опасною въ своихъ послѣдствіяхъ. И мы еще, слѣдуя обычаю нашихъ эллинскихъ учителей, говоримъ теперь, если не объ „овальныхъ“ или „циклическихъ“, то все же—о „квадратныхъ“ и „кубическихъ“ числахъ; мы разумѣемъ подъ этимъ лишь то, что между этими продуктами и ихъ факторами существуетъ то же отношеніе, что между числовыми выраженіями соименныхъ плоскостей и тѣлъ и числовыми выраженіями ограничивающихъ ихъ линій. Но врядъ ли будетъ слишкомъ большой смѣлостью утверждать, что этотъ оборотъ рѣчи не могъ не сбить съ толку умы, не привыкшіе къ абстрактному мышленію. Развѣ трудно было принять параллелизмъ двухъ рядовъ явленій за тожество ихъ? Развѣ пространственное тѣло не могло показаться по существу тожественнымъ съ тѣмъ числомъ, которое выражаетъ количество заключающихся въ немъ единицъ пространства? И въ такомъ случаѣ развѣ число не должно было или не могло предстать по крайней мѣрѣ какъ нѣкій принципъ, или, какъ мы еще теперь говоримъ, какъ „корень“ плоскости и, затѣмъ, тѣла? И, въ особенности, развѣ выраженіе: „возвести число въ кубъ“ не вызывало собою ложнаго представленія, будто тѣло, т. е. реальная вещь, возникаетъ изъ числа, какъ нѣчто составное возникаетъ изъ своихъ элементовъ? А развѣ въ такихъ сбивающихъ съ толку оборотахъ рѣчи не заключается уже, какъ въ сѣмени, все, или, по крайней мѣрѣ, большая часть пиѳагорейскаго ученія о числахъ?

Большая часть, говоримъ мы, ибо одна часть этого ученія, и притомъ самая поразительная, на первый взглядъ, по крайней мѣрѣ, не подходитъ подъ это объясненіе. Къ числу сведены были не только вещи внѣшняго міра, но и міръ духа. Такъ, любовь и дружба, въ качествѣ гармоніи, находящей свое высшее проявленіе въ октавѣ, отожествлялись съ восмерицею, здоровье—съ седмерицею, справедливость—съ квадратнымъ числомъ, это послѣднее, вѣроятно, потому, что понятіе возмездія — равнымъ на равное — напоминало образованіе числа изъ двухъ равныхъ факторовъ. Вѣроятно, сходныя съ этимъ связи по ассоціаціи идей соединяли понятія съ соотвѣтствующими имъ числами и въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ мы уже больше не можемъ прослѣдить этой связи. Но что же, въ концѣ концовъ, означаетъ эта исполненная великой серьезности игра мысли? Что разумѣли пиѳагорейцы своимъ утвержденіемъ, что и въ области духа и этики

число составляетъ истинную сущность всего? Отвѣтъ на это будетъ таковъ: послѣ того, какъ число было возведено въ высшій типъ реальности въ царствѣ тѣлъ, естественно было подчинить тому-же типу и другія реальности,—а такими въ ту эпоху, какъ еще и долго потомъ, считались понятія, разсматриваемыя нами теперь какъ абстракціи. Какъ намъ ни трудно себѣ это вообразить, но несомнѣнно, что пиѳагорейцы стояли какъ бы передъ нѣкой дилеммою: или отвергнуть самое существованіе здоровья, добродѣтели, любви, дружбы и т. д., или же признать основною ихъ сущностью то же, что считалось зерномъ всей остальной реальности, а именно число. Не слѣдуетъ также забывать о тѣхъ чарахъ, которыя, какъ на то указываетъ исторія религій, заключаются въ числѣ не только для суевѣрной массы, но и для самыхъ утонченныхъ и сильныхъ умовъ; легко себѣ представить, съ какою одурманивающей силой атмосфера этихъ всеобъемлющихъ абстракцій охватываетъ того, кто или безраздѣльно пребываетъ на этихъ высотахъ, или же не находитъ имъ достаточно сильнаго противовѣса въ другихъ занятіяхъ и другихъ способностяхъ. Святость троицы выступаетъ передъ нами уже у Гомера въ тѣхъ молитвахъ, которыя въ одномъ призывѣ объединяютъ тріаду боговъ (Зевса, Аѳину и Аполлона). Въ культѣ предковъ, выдѣляющемъ изъ общей массы отца, дѣда и прадѣда какъ тритопаторесъ (тріада отцовъ), какъ и въ числѣ очистительныхъ жертвъ, обрядовыхъ приношеній, поминовеній усопшихъ, въ числѣ грацій, паркъ, музъ и т. д., это число, также какъ его квадратъ—девять, занимаетъ у грековъ и италійцевъ первенствующее положеніе, не менѣе чѣмъ у восточной вѣтви арійцевъ,—не говоря уже о индусской Тримурти (троицѣ Брамы, Вишну и Сивы) и родственныхъ представленій—троичности первосущностей у орфиковъ и Ферекида. И когда пиѳагорейцы обосновываютъ святость этого числа тѣмъ, что оно вмѣщаетъ въ себѣ начало, средину и конецъ, то этотъ аргументъ оказываетъ нѣкоторое вліяніе и на высоко-развитой умъ Аристотеля. Не безъ удивленія встрѣчаемъ мы въ умозрѣніяхъ Джордано Бруно и Огюста Конта сильные отголоски пиѳагорейской метафизики числа. Мѣсто, которое въ этой послѣдней принадлежитъ троицѣ, четверицѣ и декадѣ, у Огюста Конта въ позднѣйшей, религіозной фазѣ его, переходитъ къ четнымъ числамъ. Наконецъ, одинъ изъ отцовъ естествознанія въ девятнадцатомъ вѣкѣ, Лоренцъ Окенъ, не задумался помѣстить среди своихъ афоризмовъ слѣдующее положеніе: „Все, что реально, что

полагаемо, что конечно—создалось изъ чиселъ; или точнѣе: все реальное—не что иное, какъ число". Послѣ этого насъ не должно удивлять въ устахъ Пиѳагора чудодѣйственное ученіе о томъ, что въ единицѣ, монадѣ, заключены обѣ глубочайшія, образующія первооснову міра, противоположности неограниченнаго и ограниченнаго, что изъ ихъ смѣшенія, произведеннаго гармоніей, возникли числа, составляющія сущность всѣхъ вещей и, слѣдовательно, весь міръ, причемъ нечетъ соотвѣтствуетъ ограниченному, а четъ—неограниченному, что, затѣмъ, декада являетъ собою совершеннѣйшее число, ибо составляетъ сумму четырехъ первыхъ чиселъ (1+2+3+4) и т. д., и т. д. Также намъ нечего дивиться на зародившееся въ Вавилонѣ и жадно подхваченное и высоко чтимое пиѳагорейцами ученіе о „таблицѣ противоположностей", посредствомъ котораго изъ мірообразующаго контраста ограниченнаго и неограниченнаго возникаетъ цѣлый рядъ изъ девяти другихъ противоположностей, — противоположностей покоя и движенія, нечета и чета, единаго и многаго, праваго и лѣваго, мужескаго и женскаго, прямого и кривого, свѣта и тьмы, добра и зла, квадрата и прямоугольника. Отсюда еще въ раннюю пору возникъ туманъ, который въ умѣ старѣющаго Платона уже обволокъ собою его свѣтлое ученіе объ идеяхъ и окуталъ тьмою многія умозрительныя теченія послѣдующаго времени. Когда утомленный древній міръ къ началу нашего лѣтосчисленія слилъ воедино множество положительныхъ системъ, неопиѳагорейство примѣшало къ этой смѣси долю мистики, — ту пряность, которая одна могла сдѣлать это нелакомое блюдо сноснымъ для пресыщеннаго вкуса вырождающагося вѣка.

Итакъ,—спроситъ насъ удивленный читатель,—первые „точные" изслѣдователи были вмѣстѣ съ тѣмъ и первыми, оказавшими наибольшее вліяніе мистиками? Именно такъ. Это удивленіе, однако, обнаружитъ недостаточное знакомство съ особенностями математическаго ума. Правда, что острая ясность мысли, доходящая порою до односторонняго непризнанія міровой загадки, является плодомъ индуктивнаго изслѣдованія, которому свѣтитъ своимъ немеркнущимъ свѣточемъ наука о пространствѣ и числѣ. Однако, въ научной дѣятельности пиѳагорейцевъ опытъ и наблюденіе занимали сравнительно скромное мѣсто, отчасти потому, что искусство эксперимента вообще находилось еще въ младенческомъ состояніи, отчасти же потому, что математическія дисциплины не достигли еще достаточнаго развитія, чтобы въ

полной мѣрѣ служить основою физическимъ изслѣдованіямъ. Кромѣ приведеннаго уже акустическаго основного опыта мы не знаемъ другихъ экспериментальныхъ достиженій Пиѳагора, тогда какъ заслуги его въ области геометріи и ариѳметики (припомнимъ теорему, носящую его имя, и обоснованіе ученія о пропорціяхъ) никѣмъ не оспариваются. Между тѣмъ односторонній математическій умъ носитъ своеобразную печать. Чистый математикъ всегда склоняется къ безусловнымъ сужденіямъ. Да и какъ могло бы быть иначе? Ему знакомы только либо удачныя, либо неудавшіяся доказательства. Пониманіе оттѣнковъ, тонкое различеніе, гибкость, присущая историческому уму, совершенно чужды ему. (Кстати можно отмѣтить полярную противоположность между Гераклитомъ, отцомъ релятивизма, и абсолютизмомъ „математиковъ".) Отношеніе математическаго ума ко всей области вѣроятнаго и недоказуемаго въ полной зависимости отъ случайностей темперамента и воспитанія. У него нѣтъ мѣрила для оцѣнки религіозныхъ и другихъ народныхъ преданій. Иной разъ въ своей гордынѣ разума онъ радикально отвергаетъ ихъ всѣ, какъ „нелѣпость", иной разъ вольно подчиняется ярму преданія. Въ концѣ концовъ гордое строеніе этихъ наукъ слагается изъ многихъ этажей; опытное основаніе, на которомъ они покоются, исчезаетъ подъ высоко вознесшимися башнями, — оно слишкомъ невелико объемомъ, сознаніе такъ рано осваивается съ нимъ, что его эмпирическое происхожденіе легко забывается. Поэтому-то случается. что представителямъ этихъ научныхъ отраслей строгая послѣдовательность и замкнутость ученія слишкомъ часто замѣщаютъ собою недостатокъ внѣшнихъ обоснованій; слишкомъ часто строгость дедукцій совмѣщается въ ихъ головахъ съ субъективнымъ произволомъ въ установленіи предпосылокъ. Припомнимъ также и то, что основаніе пиѳагорейской школы было положено въ вѣкъ господства благочестія, что самъ Пиѳагоръ былъ движимъ религіозными побужденіями не менѣе, чѣмъ научными, что обаяніе его личности заключалось не только въ ея импонирующей силѣ, но и въ томъ сіяніи, которымъ такъ часто осѣняютъ чело преуспѣвшаго новатора провозглашеніе новыхъ ученій и введеніе чуждыхъ обычаевъ, — и тогда мы поймемъ многое, что намъ казалось непонятнымъ. Старшіе пиѳагорейцы, славившіеся своими суевѣрными склонностями и недостаткомъ критики, были тяжеловѣсными и неуклюжими умами. Больше чѣмъ другіе ученики они клялись словами своего учителя: „онъ

самъ сказалъ“ (αὐτὸς ἔφα) — этотъ излюбленный ихъ возгласъ былъ имъ магическимъ щитомъ, который отбрасывалъ всѣ нападки противника и отгонялъ всѣ сомнѣнія. Укоряли ихъ также и въ томъ, что они искажали явленія природы въ угоду заранѣе принятымъ взглядамъ и домыслами заполняли пробѣлы своей системы. Живя и пребывая въ своей наукѣ чиселъ, они, по словамъ Аристотеля, „соединили и приладили другъ къ другу все то, что въ числахъ и гармоніяхъ, по ихъ мнѣнію, соотвѣтствовало состояніямъ и частямъ неба и вселенскаго мірового строя. Если же гдѣ чего недоставало, они прибѣгали къ нѣкоторому произволу, лишь бы внести полное согласіе въ свою теорію. Я разумѣю напримѣръ то, что, признавъ число десять—совершеннѣйшимъ и вмѣщающимъ полноту всѣхъ чиселъ, они провозгласили, что и движущихся тѣлъ небесныхъ также десять; однако же въ дѣйствительности видимы только девять тѣлъ,—вотъ они и выдумали десятое — противуземлю.“ Еще рѣзче отмѣчаетъ этотъ свойственный имъ пріемъ тотъ-же Аристотель въ слѣдующихъ словахъ: „Далѣе построили они вторую, противопоставленную нашей, землю, которую они назвали противуземлею, причемъ они искали своихъ теорій и объясненій, не согласуя ихъ съ фактами, а, наоборотъ, факты искажали, согласуясь съ извѣстными теоріями и излюбленными взглядами своими, и воображали себя, такимъ образомъ, какъ бы соустроителями вселенной“.

3. Однако, чтобы вполнѣ оцѣнить справедливость этого сужденія, слѣдуетъ сперва бросить взглядъ на астрономію пиѳагорейцевъ. Именно на этомъ полѣ ихъ дѣятельности всего ярче выступаютъ какъ слабости, такъ и положительныя качества ихъ метода изслѣдованія, и здѣсь они всего тѣснѣе сплетаются между собою, порою спаиваясь въ нерасторжимое цѣлое. Какъ мы можемъ припомнить, уже Анаксимандръ мыслилъ землю отдѣленною отъ ея мнимой подставки, свободно рѣющей въ пространствѣ и занимающей центръ вселенной. Повидимому, ни самъ Паѳагоръ, ни его ближайшіе послѣдователи не подвергли сомнѣнію ни недвижимое равновѣсіе земли, ни центральное положеніе ея. Но въ то время, какъ Анаксимандръ лишь въ томъ отдѣлился отъ господствовавшаго прежде представленія о землѣ, какъ о плоскомъ дискѣ, что мыслилъ ее въ цилиндрической формѣ, Пиѳагоръ пошелъ далѣе. Онъ призналъ и возвѣстилъ шарообразную форму земли. Мы не могли бы сейчасъ сказать, чему мы болѣе всего обязаны этимъ важымъ достиже-

ніемъ: правильному ли толкованію явленій (главнымъ образомъ закругленной формы земной тѣни, различимой въ лунномъ затменіи,) или тому необоснованному положенію, что, ввиду сферической формы неба, та же форма должна быть присуща и отдѣльнымъ небеснымъ тѣламъ, или же, наконецъ, предразсудку, въ силу котораго имъ подобаетъ „совершеннѣйшая" форма тѣлъ— т. е. сферическая. Какъ бы то ни было, этимъ былъ сдѣланъ новый, значительный шагъ въ направленіи истинной, коперниковой теоріи вселенной. Ибо шаровидная форма была приписана не только землѣ, но безъ сомнѣнія также и лунѣ, чьи фазы быть можетъ болѣе всего способствовали установленію правильнаго взгляда, и солнцу, и планетамъ,—такимъ образомъ, было устранено исключительное и привилегированное положеніе нашего небеснаго тѣла. Оно стало свѣтиломъ среди свѣтилъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ шаровидная форма наиболѣе способствовала его движенію въ міровомъ пространствѣ. Кораблю, если можно такъ выразиться была сообщена самая удобная для плаванія форма, якоря отрѣзаны,—недоставало только мощнаго импульса движенія, чтобы двинуть его изъ мирной гавани. Давленіе болѣе точно изученныхъ фактовъ въ соединеніи съ постулатами школы доставили этотъ импульсъ и вмѣстѣ съ тѣмъ привели къ построенію астрономической теоріи, которая, какъ бы часто она ни осмѣивалась, все же разсмотрѣнная при ясномъ свѣтѣ, пролитомъ на нее непредубѣжденнымъ изслѣдованіемъ нашего времени, является въ нашихъ глазахъ однимъ изъ своеобразнѣйшихъ и геніальнѣйшихъ твореній эллинскаго духа.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Дальнѣйшее развитіе пиѳагорейскихъ ученій.

Вольтеръ обозвалъ „галиматьей" астрономическое ученіе младшихъ пиѳагорейцевъ, связанное съ именемъ Филолая, а Джорджъ Корнуэль Льюисъ ругаетъ его „дикимъ бредомъ". И великій, но слишкомъ скорый на сужденія французъ и черезчуръ глубокомысленный бриттъ, оба на этотъ разъ сильно промахнулись. Правда, это ученіе сплетено изъ истины и вымысла. Но въ то время, какъ истина является жизнеспособнымъ и здоровымъ зерномъ его, вымыселъ окружалъ его лишь тонкой обо-

лочкой, которая скоро порвалась и, на подобіе клочьевъ тумана, разсѣялась въ воздухѣ. Но чтобы вполнѣ понять побужденія, породившія эту систему міроздавія, необходимо бросить взлядъ на простѣйшія астрономическія явленія.

Ежедневно солнце совершаетъ свой путь съ востока на западъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно восходитъ на небѣ каждый день все выше, чтобы, по истеченіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ, начать спускаться съ достигнутой высшей точки. Соединеніе суточнаго и годового движенія солнца даютъ какъ бы подобіе винтообразныхъ изгибовъ или спирали вродѣ тѣхъ, которыя мы видимъ на раковинѣ улитки, причемъ, какъ и на этой послѣдней, промежутки между этими поворотами становятся тѣмъ уже, чѣмъ ближе они къ высшей точкѣ. Это представленіе едва ли могло удовлетворить тѣ умы, которые приступали къ изученію небесныхъ движеній въ полномъ довѣріи къ ихъ „простотѣ, постоянству и строю“. Можно, конечно, назвать эту вѣру предразсудкомъ. Однако же это апріорное мнѣніе до извѣстной степени подтверждалось фактами тѣмъ полнѣе и безусловнѣе, чѣмъ точнѣе познавались они,—но и тамъ, гдѣ этого подтвержденія недоставало, это мнѣніе, подобно родственному ему предположенію неизмѣнной цѣлесообразности въ строеніи организмовъ, оказывало великія услуги въ качествѣ правила изслѣдованія. Однако, во власти изслѣдователей была возможность избавиться отъ этой сбивчивой незакономѣрности. Ибо сложное движеніе можетъ быть незакономѣрнымъ, хотя бы составляющія его частичныя движенія и были закономѣрны, и тогда должно произвести разложеніе. Цѣль была достигнута, когда суточное движеніе солнца было отдѣлено отъ его годового движенія. Тогда сверкнула въ умѣ этихъ раннихъ изслѣдователей геніальная догадка о томъ, что суточное движеніе солнца, также какъ и луны и звѣзднаго неба въ его цѣломъ, не реально, а есть лишь призрачная видимость. Предположеніе о томъ, что земля движется съ запада на востокъ дѣлало излишнимъ допущеніе обратнаго движенія солнца и луны, планетъ и всего неба неподвижныхъ звѣздъ. Но постигли-ли и провозгласили-ли уже тогда эти пиѳагорейцы движеніе земли вокругъ ея оси? Не движеніе вокругъ оси, но нѣкоторое движеніе, которое по дѣйствію своему совпадало съ тѣмъ. Это было какъ бы движеніе вокругъ оси земного шара, значительно увеличеннаго въ объемѣ своемъ. А именно, земля, по ихъ мнѣнію, въ двадцать четыре часа вращалась вокругъ какого-то центра. Мы сейчасъ займемся природой

этого центра. Но сперва обратимъ вниманіе читателя на то, что какъ для любой точки земной поверхности, такъ и для измѣняющагося положенія ея относительно солнца, луны и звѣздъ не составляетъ не малѣйшей разницы, совершаетъ ли шаръ, на которомъ эта точка находится, суточный оборотъ вкругъ собственной оси, или же вращается по кругу, обращаясь къ центру неизмѣнно одною и тою же стороной, и къ концу того же срока занимая начальное положеніе. Едва ли можно въ полной мѣрѣ оцѣнить величіе этого завоеванія. Открытіемъ кажущихся небесныхъ движеній была пробита плотина, заграждавшая путь дальнѣйшему прогрессу. Отрѣшившись отъ идеи центральнаго положенія и неподвижности земли, наука вступила на путь, который могъ привести и (что̀ недостаточно извѣстно) съ изумляющей быстротою привелъ къ Коперникову ученію. И должно ли насъ удивлять, что сперва было установлено не ученіе о вращательномъ движеніи земли, а изложенный выше эквивалентъ его? Мы не можемъ воспринимать непосредствено вращеніе небеснаго тѣла около его оси, тогда какъ ежедневно и ежечасно воспринимаемъ перемѣны его положенія. Поэтому было вполнѣ естественно, что послѣ того мощнаго усилія мысли, которое впервые разсѣяло обманъ чувствъ, научное воображеніе удовлетворилось тѣмъ, что замѣнило кажущуюся неподвижность земли движеніемъ, построеннымъ по знакомому образцу, а не такимъ, которое по характеру своему единственно и неслыханно.

По этому новому ученію не только земля вращается вокругъ нѣкоего центра, но и тѣ небесныя тѣла, для которыхъ доселѣ земля являлась центромъ ихъ кругового движенія;—прежде всего луна, совершающая оборотъ въ мѣсяцъ, солнце, совершающее его въ годъ, затѣмъ—пять видимыхъ простымъ глазомъ планетъ, которыя описываютъ свои круги въ различные и (за исключеніемъ Венеры и Меркурія) несравненно болѣе долгіе сроки; наконецъ, небо неподвижныхъ звѣздъ, суточный оборотъ котораго былъ признанъ кажущимся, и которому также было приписано круговое движеніе, въ высшей степени медленное—ради соблюденія ли гармоніи съ остальными небесными тѣлами, или же (что болѣе вѣроятно) вслѣдствіе того, что уже тогда небезизвѣстны были тѣ измѣненія положеній, которыя мы знаемъ, какъ предвареніе равноденствій. И такъ какъ измѣренъ былъ наклонъ плоскости, по которой совершается суточный оборотъ солнца (или, какъ было теперь установлено, земли), по отношенію къ плоскости круга годового движенія

солнца, движенія луны и планетъ, т. е. другими словами установлено наклонное положеніе экватора или эклиптики,—то новая теорія могла точно объяснить смѣну временъ года.

Что же представлялъ собою этотъ центръ, вокругъ котораго небесныя тѣла вращались по концентрическимъ кругамъ? Это былъ не идеальный центръ, а реальное тѣло, міровой или центральный огонь,—по словамъ враговъ Филолаева ученія: „дикая и фантастическая выдумка", которую однако всякій, кто умѣетъ перенестись въ способъ мышленія этой ранней поры въ наукѣ и судить о ней справедливо, признаетъ „порожденіемъ сужденій по аналогіи, силѣ которыхъ почти невозможно было противостоять". Предположеніе о томъ, что небесныя тѣла описываютъ круги, не только близко приближалось къ истинѣ; оно прежде всего потому казалось неопровержимымъ, что (не говоря уже о тѣхъ састяхъ круга, которыя солнце и мѣсяцъ описываютъ на небесномъ сводѣ) никогда не заходящія, околополюсныя неподвижныя звѣзды на нашихъ глазахъ движутся по кругамъ; и если даже теперь это движеніе, вмѣстѣ съ общимъ движеніемъ всего неба неподвижныхъ звѣздъ, было признано лишь кажущимся, то во всякомъ случаѣ замѣнившему его суточному движенію земли естественно было придать тотъ же характеръ. Этимъ же данъ былъ прообразъ, которому должны были соотвѣтствовать движенія всѣхъ небесныхъ тѣлъ. Но земной опытъ не даетъ намъ примѣра кругового движенія безъ реальнаго центра его: колесо вращается вкругъ своей оси, камень, прикрѣпленный къ шнуру, который мы вращаемъ, вертится вокругъ нашей руки, приводящей его въ движеніе. Когда, наконецъ, религіозное празднество призывало къ пляскѣ греческихъ мужей и женъ, то алтарь бога былъ тѣмъ центромъ который они обходили въ плясовомъ ритмѣ.

Однако, можно было бы спросить,—зачѣмъ было изобрѣтать центральный огонь, когда такой существуетъ въ дѣйствительности и видимъ каждому? Сознана была потребность въ средоточіи міроваго движенія и въ первоисточникѣ силъ и жизни,—но, вмѣсто того чтобъ предоставить свѣтящему намъ всѣмъ солнцу подобающее ему положеніе, изобрѣтено было свѣтящееся тѣло, лучей котораго человѣческій глазъ никогда не видѣлъ и—такъ какъ земля могла быть обитаема только на сторонѣ, отвращенной отъ срединнаго огня—никогда и не увидитъ. Почему было не придти прямымъ путемъ къ геліоцентрическому ученію и не остановиться на немъ вмѣсто того, чтобъ блуждать среди вздорныхъ гипотезъ,

поистинѣ коварной проницательностью огражденныхъ отъ возможности провѣрки?

На этотъ вопросъ есть по меньшей мѣрѣ три заслуживающихъ вниманія отвѣта. Не говоря уже о томъ, что разрывъ съ показаніями чувствъ совершается всегда постепенно и что человѣческій разумъ направляется обыкновенно по линіи наименьшаго сопротивленія, но и помимо этого геліоцентрическому ученію должна была предшествовать теорія обращенія около оси, ибо невозможно было допустить, что и суточное и годовое движеніе земли совершается вокругъ солнца;—ученію же объ обращеніи земли около оси со своей стороны долженъ былъ, о чемъ мы уже говорили ранѣе, предшествовать его пиѳагорейскій эквивалентъ. Вторая значительная помѣха для побѣды геліоцентрической или коперниковой доктрины, заключалась, по нашему мнѣнію, въ полной однородности солнца и луны. Рѣшиться на утвержденіе того, что великое свѣтило дня и его скромная ночная сестра, что эти два небесныхъ свѣточа, смѣняющихъ другъ друга и оборотомъ своимъ создающихъ единственную мѣру времени, что эти два столь тѣсно связанныхъ свѣтящихся тѣла—именно въ самомъ существенномъ такъ глубоко различны, что луна предназначена къ безустанному скитанію, а солнце—къ недвижности, — рѣшиться на это, несомнѣнно, можно было лишь тогда, когда всѣ другіе пути мысли были уже закрыты. Наконецъ, третье, и самое главное: солнце въ качествѣ центральнаго тѣла ни въ какомъ случаѣ не могло доставить мысли того удовлетворенія, которое давалъ ей міровой огонь. Наше солнце есть средоточіе планетной системы, на ряду съ которой безъ видимаго плана, безъ доступнаго разуму порядка существуютъ безчисленныя другія системы. Примириться съ этой теоріей, какъ и со всякимъ самоограниченіемъ вообще, человѣческій разумъ можетъ лишь тогда, когда тираннія фактовъ не оставляетъ ему другого выхода. Но сперва онъ ищетъ не такого раздробленнаго міропостиженія, а цѣлостной картины міра. Это исканіе порождается естественнымъ стремленіемъ къ интеллектуальному упрощенію или улегченію, къ которому въ данномъ случаѣ присоединились сильно развитыя эстетическія и религіозныя устремленія.

Ибо кто усомнится въ томъ, что фантазія и чувство играли не малую роль при разработкѣ этой картины міра? Круговращеніе божественныхъ небесныхъ тѣлъ, число которыхъ чрезъ присовокупленіе вымышленной противуземли было возведено до свя-

щенной „десятерицы", было названо „танцемъ". Съ ритмомъ звѣзднаго танца соединялся ритмъ этимъ круговращеніемъ порождаемаго, неустанно текущаго потока звуковъ, столь извѣстнаго и прославленнаго подъ именемъ гармоніи сферъ. Центръ небеснаго хоровода, міровой огонь, среди многочисленныхъ своихъ названій, какъ-то: „Матерь боговъ", „твердыня Зевса" и т. д., имѣлъ два имени, останавливающихъ на себѣ особенное вниманіе. Онъ назывался „алтаремъ" и „очагомъ вселенной". Какъ молящіеся окружаютъ алтарь, такъ кружатъ свѣтила вокругъ святого источника всяческой жизни и всяческаго движенія. И какъ огонь очага является божественно чтимымъ средоточіемъ человѣческаго жилища, какъ пылающее, неугасимое пламя на городскомъ очагѣ въ пританеумѣ почитается освященнымъ центромъ всякой греческой общины,—такъ міровой очагъ служитъ святымъ средоточіемъ вселенной или космоса. Отсюда лучится свѣтъ и тепло, отсюда солнце почерпаетъ свой жаръ, который оно затѣмъ передаетъ обѣимъ землямъ и лунѣ на подобіе того, какъ мать невѣсты на свадебномъ обрядѣ зажигаетъ огонь для новаго очага отъ родительскаго очага, или вновь основывающаяся колонія уноситъ съ собою огонь изъ родного города. Здѣсь сплетаются всѣ нити эллинскаго міровоззрѣнія: повышенная радость бытія, благоговѣніе передъ управляемой божественными силами вселенной, высокое чувство красоты, соразмѣрности и гармоніи, и не въ малой степени — культъ покоя и мира въ государствѣ и семьѣ. Такимъ образомъ, при этомъ міропостиженіи вселенная, окруженная огненнымъ кругомъ горняго „Олимпа", какъ нѣкоей стѣною, являлась одновременно и вѣрнымъ кровомъ, и святилищемъ, и созданіемъ искусства. Другимъ вѣкамъ не пришлось уже больше видѣть столь же величественную и столь утѣшительную картину міра.

2. Намъ предстоитъ, однако, измѣрить то, чѣмъ поступился разумъ ради доставленія такого поистинѣ чудеснаго удовлетворенія запросамъ души. Цѣна была не слишкомъ высока. Ибо и въ самихъ „грезахъ пиѳагорейцевъ" по большей части кроется зернышко истины; а гдѣ и его нѣтъ, тамъ открытъ по крайней мѣрѣ тотъ путь, продолжая который, неизбѣжно было достигнуть истины. Что на первый взглядъ кажется произвольнѣе ученія о гармоніи сферъ? Несомнѣнно, что въ основѣ своей оно обязано происхожденіемъ эстетической потребности, облекшейся въ слѣ-

дующую проблему: какъ можетъ тамъ, гдѣ глазу предстоитъ столь чудное зрѣлище, оставаться незатронутымъ братскій органъ слуха? Однако же гипотеза, на которую опирался отвѣтъ, вовсе не была неразумной. Если пространство, въ которомъ движутся свѣтила, не совершенно пусто, то наполняющее его вещество должно находиться въ состояніи колебаній, которыя сами по себѣ могутъ быть слышимы. „Не допустимо ли“,—спрашивалъ въ наше время никто иной, какъ великій основатель эволюціонной теоріи Карлъ Эрнстъ фонъ Бэръ,—„нѣкое звучаніе міроваго пространства, нѣкая гармонія сферъ, слышимая иными, чѣмъ наши, органами слуха?“ И не лишена находчивости отповѣдь, которую наши философы давали тѣмъ, кто дивились на то, что мы въ дѣйствительности не слышимъ этого шума и этихъ звуковъ. Указывая на кузнецовъ, которые глухи къ постоянному, равномѣрному удару молота въ кузницѣ, они какъ бы предвосхищали ученіе Томаса Гоббса, согласно которому смѣна чувственныхъ раздраженій—перерывъ, измѣненіе степени или свойства—есть непремѣнное условіе для воспріятія ихъ. Одно лишь утвержденіе ихъ, что разница въ скорости движеній свѣтилъ создаетъ не только различіе въ высотѣ звука, но и гармоническое согласіе ихъ, какъ бы висѣло въ воздухѣ. Здѣсь художническому воображенію пиѳагорейцевъ открытъ былъ широкій просторъ въ виду того, что, хотя они и опредѣляли съ приблизительной точностью части кривой, описываемыя планетами въ извѣстные промежутки времени, т. е. угловыя скорости ихъ движеній, но совершенно не въ состояніи были опредѣлять разстоянія планетъ и изъ нихъ вывести абсолютную скорость ихъ движенія.

Однако, и здѣсь мы должны будемъ придти къ болѣе снисходительному сужденію. Не нужно забывать, что незыблемое представленіе о строгомъ, правящемъ космосомъ порядкѣ и закономѣрности въ пиѳагорейскихъ кругахъ могло опираться только на геометрическія, ариѳметическія и, въ связи съ акустикой, являющейся исходной точкой ихъ естествознанія, на музыкальныя отношенія. За этими же послѣдними признаны были абсолютная простота, симметрія и гармонія. О силахъ, вызывающихъ небесныя движенія, они ничего не знали и не гадали. Поэтому-то, кстати сказать, ихъ потребности въ порядкѣ не доставили бы удовлетворенія эллиптическіе пути планетъ, если бъ они имъ были извѣстны, ибо они не сумѣли бы увидѣть въ этихъ кривыхъ равнодѣйствующія двухъ прямолинейно дѣйствующихъ силъ. „Ихъ

небо все—число и гармонія“, сообщаетъ Аристотель. Вѣрная и значительная мысль была — можно такъ опредѣлить — облечена въ несоотвѣтствующую ей форму; еще недоставало искусства найти закономѣрность тамъ, гдѣ она дѣйствительно была,—но все же лучше искать ее хотя бы тамъ, гдѣ ея нѣтъ, чѣмъ вовсе ея не искать.

Далѣе, предположеніе о томъ, что солнце свѣтитъ заемнымъ свѣтомъ, должно было главнымъ образомъ основываться на вышеупомянутомъ параллелизмѣ солнца и луны. Кромѣ того могло казаться, что пострадаетъ единство мировой концепціи, если такъ близко отъ мірового центра будетъ находиться другой самостоятельный источникъ свѣта. Совершенно избѣгнуть его конечно нельзя было. Этимъ вторымъ источникомъ свѣта являлся упомянутый уже опоясывающій вселенную и заключающій въ себѣ всѣ элементы въ ихъ полной чистотѣ „Олимпъ“, отъ котораго заимствовали весь свой свѣтъ системы неподвижныхъ звѣздъ, можетъ быть, также и планеты, и часть своего свѣта—солнце, подвергающееся слишкомъ частымъ затменіямъ. Къ тому же солнце разсматривалось одновременно какъ пористое и стекловидное тѣло, равно приспособленное къ собиранію лучей и къ дальнѣйшей передачѣ ихъ. Что касается другого грандіознаго вымысла—противуземли, то здѣсь мы должны довѣриться свидѣтельству Аристотеля, утверждавшаго, что она не въ малой степени обязана своимъ происхожденіемъ святости десятирицы (см. стр. 97). Но такъ какъ введеніе новаго мірового тѣла и помѣщеніе его между землею и міровымъ огнемъ должно было вызвать многочисленныя и важныя послѣдствія, то мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что наблюденіе надъ этими явленіями также участвовало въ созданіи этой фикціи, и, слѣдовательно, она возникла въ сознаніи пиѳагорейскихъ изслѣдователей не въ силу одной только извѣстной великому стагириту причинѣ. Неполнота нашихъ свѣдѣній въ данной области мѣшаетъ намъ составить себѣ точное сужденіе. Однако, мнѣніе Бёка, будто противуземля должна была служить щитомъ, скрывающимъ міровой огонь отъ глазъ земныхъ обитателей, и, такимъ образомъ, объясняла невидимость его, кажется намъ несостоятельнымъ. Задача эта въ достаточной мѣрѣ выполнялась западнымъ, обращеннымъ къ центральному огню, земнымъ полушаріемъ. Вѣроятнѣе то, что противуземля была измышлена отчасти потому, что легче было объяснить столь частыя лунныя затменія, если для этой цѣли кромѣ тѣни земли служила также и тѣнь противуземли.

Однако краснорѣчивѣе всякой аргументаціи говорятъ истори-

ческіе факты. Они свидѣтельствуютъ о томъ, что гипотеза центральнаго огня была скорѣе стимуломъ, нежели помѣхой научному прогрессу. Не даромъ изъ нея менѣе, чѣмъ въ полтора вѣка возникла геліоцентрическая теорія. Фантастическія порожденія системы Филолая распались одинъ за другимъ,—начало этому положила противуземля. Расширеніе географическаго горизонта нанесло смертельный ударъ этому измышленію. Когда, самое позднее въ четвертомъ вѣкѣ, въ Грецію проникли болѣе точныя свѣдѣнія объ открытіяхъ, сопровождавшихъ путешествіе карѳагенца Анно, проникшаго за считавшійся непереступимымъ западный предѣлъ земли, за Геркулесовы Столпы (Гибралтарскій проливъ), и когда, вскорѣ затѣмъ, благодаря походу Александра въ Индію, знаніе восточной Азіи также пріобрѣло болѣе опредѣленный характеръ, тогда покачнулась почва, на которой пиѳагорейцы возвели свое зданіе гипотезъ. Сталъ доступнымъ какъ бы нѣкій сторожевой постъ, съ котораго должна была открыться взору предполагаемая противуземля. И когда все же не увидѣли ни ея, ни лишеннаго теперь послѣдней защиты центральнаго огня, тогда неизбѣжно рушилась эта часть пиѳагорейской міровой системы. На этомъ дѣло не остановилось. Вмѣстѣ съ отказомъ отъ мнимаго центра суточнаго круговращенія земли, пришлось отказаться и отъ него самого; мѣсто того, что мы назвали эквивалентомъ ученія объ обращеніи земли около оси, заняло теперь само это ученіе. Экфантъ, одинъ изъ младшихъ пиѳагорейцевъ, училъ тому, что земля вращается вкругъ своей оси. Къ этому этапу пути, ведущаго къ геліоцентрической теоріи, вскорѣ присоединился еще одинъ. Явленіе необыкновеннаго прироста свѣта, наблюдаемое по временамъ на планетахъ, было сперва замѣчено по отношенію къ Меркурію и Венерѣ. Невозможно было объяснить этотъ феноменъ иначе, какъ его истинной причиною, т. е. временнымъ приближеніемъ этихъ блуждающихъ свѣтилъ къ землѣ. Этимъ же доказывалась невозможность предположенія, что они вращаются вокругъ земли концентрическими кругами. И такъ какъ именно два ближайшіе сосѣда солнца своимъ оборотомъ вокругъ него въ теченіе года всего яснѣе выдавали свою принадлежность къ этому свѣтилу, то изъ всѣхъ планетъ они были первыми, движенія которыхъ были связаны съ движеніемъ солнца. Это было великимъ дѣломъ геніальнаго, скрывавшаго мощный духъ въ безобразномъ тѣлѣ, равно искуснаго въ разныхъ областяхъ науки и литературы Гераклида изъ Гера-

клэи на Черномъ морѣ, человѣка, посѣщавшаго школы Платона и Аристотеля, но также бывшаго и въ живомъ общеніи съ послѣдними пиѳагорейцами. Однако, и на этомъ еще нельзя было остановиться. Такъ какъ и Марсъ также претерпѣвалъ значительныя колебанія силы свѣта, замѣченныя и при тогдашнихъ, столь несовершенныхъ, средствахъ наблюденія, то была протянута нить, связующая обѣ внутреннія планеты съ одною, по крайней мѣрѣ, изъ внѣшнихъ. Греческая мысль приближалась къ той точкѣ зрѣнія, которая въ новое время была представлена Тихо Браге, учившимъ, что всѣ планеты, за исключеніемъ земли, вращаются вокругъ солнца, а это послѣднее, вмѣстѣ со своей планетной свитою,—вокругъ земли. Послѣдній и рѣшительный шагъ сдѣлалъ наконецъ (въ 280 до Р. Х.) Коперникъ древняго міра—Аристархъ Самосскій, и еще до него,—хотя и не въ столь опредѣленной формѣ,—вышеупомянутый понтіецъ Гераклидъ. Поводомъ къ совершенію этого великаго духовнаго дѣянія послужило распространившееся, благодаря изслѣдованіямъ Эвдокса, убѣжденіе въ томъ, что солнце величиною своею значительно превосходитъ землю. Аристархъ считалъ его въ семь разъ превосходящимъ землю. Какъ ни несовершенно было это измѣреніе, какъ ни уступало оно дѣйствительности, все же этого было уже достаточно, чтобы понять несообразность предположенія, будто огромный огненный шаръ, словно какой-то тѣлохранитель, обѣгаетъ маленькое небесное тѣло, служащее намъ обителью. У земли снова было отнято недавно лишь отвоеванное ею господствующее положеніе,—геоцентрическое міросозерцаніе было замѣнено геліоцентрическимъ; достигнута цѣль, путь къ которой открытъ и, указанъ былъ Пиѳагоромъ и его учениками,—правда лишь затѣмъ, чтобъ вскорѣ быть снова оставленною и на долгій рядъ вѣковъ уступить мѣсто охраняемому религіознымъ чувствомъ древнему заблужденію.

Однако давно пора, не забѣгая далѣе въ исторію, возвратиться къ нашей исходной точкѣ—древнѣйшимъ пиѳагорейскимъ ученіямъ. Ничто не мѣшаетъ намъ теперь продолжить нить изслѣдованія, прерванную въ концѣ второй главы.

ПЯТАЯ ГЛАВА.

Орфико-пиѳагорейское ученіе о душѣ.

1. Орфическое и пиѳагорейское ученія могутъ быть названы женскимъ и мужескимъ воплощеніемъ одного и того же основного теченія. Въ первомъ беретъ верхъ мечтательная фантазія, во второмъ—разумная жажда знанія; въ одномъ—потребность личнаго спасенія, въ другомъ — забота о государствѣ и обществѣ. У орфиковъ преобладаетъ стремленіе къ чистотѣ и боязнь грѣха, у пиѳагорейцевъ — жажда повысить уровень нравовъ и гражданскаго строя; съ одной стороны—недостатокъ мужественной вѣры въ себя, покаянная аскеза, съ другой—строгая дисциплина и нравственность, выработавшіяся подъ вліяніемъ музыки и самоиспытаній. Въ первомъ случаѣ члены общины составляли религіозное братство, во второмъ—рыцарскій орденъ, носящій нѣсколько политическій характеръ. Орфикамъ были незнакомы математическія и астрономическія изслѣдованія; пиѳагорейцамъ—космогоническое и теогоническое творчество. Но несмотря на всѣ эти различія, мы видимъ здѣсь изумительное единство, обѣ секты неоднократно сливаются, и часто бываетъ невозможно опредѣлить, которая изъ двухъ сторонъ воздѣйствуетъ на другую.

Болѣе опредѣленно выступаетъ различіе въ ихъ отношеніи къ одной изъ важныхъ сторонъ ученія о душѣ, къ такъ называемой метампсихозѣ или переселенію душъ. „По пиѳагорейскимъ миѳамъ, говоритъ Аристотель, всякая душа переходитъ произвольно въ любое тѣло“. А Ксенофанъ (—не говоря уже о свидѣтельствахъ многихъ позднѣйшихъ писателей—), будучи современникомъ Пиѳагора и лишь немногимъ моложе его, разсказываетъ въ стихѣ, дошедшемъ до насъ, что услышавъ однажды, какъ визжала собака, которую били, Пиѳагоръ воскликнулъ, полный сострадания: „Перестань, не бей ее! Въ ней живетъ душа моего друга, я узнаю ее по голосу!“ Такой разсказъ—а что это не достовѣрный фактъ, на это указываютъ вступительныя слова Ксенофана: „говорятъ, будто“... — не могъ бы возникнуть, еслибъ вѣрованіе, лежащее въ основѣ такого случая не было характернымъ для Пиѳагора, который, по свидѣ-

тельству Эмпедокла, не мало чудеснаго разсказывалъ о преджизненномъ существованіи собственной души.

Вникнемъ глубже въ это странное ученіе. Впрочемъ, однимъ лишь намъ кажется страннымъ это вѣрованіе, равно присущее уже галльскимъ друидамъ и средневѣковымъ друзамъ, вѣрованіе, которое еще понынѣ исповѣдуютъ зулусы и гренландцы, сѣвероамериканскіе индѣйцы и даяки съ острова Борнео, бирманскіе кары и туземцы острова Гвинеи, не говоря уже о донынѣ многочисленныхъ послѣдователяхъ браманской и буддійской религій,—вѣрованіе, которое въ свое время пользовалось вниманіемъ и сочувствіемъ Спинозы и Лессинга. Уже самая распространенность его указываетъ на то, что корни его таятся глубоко въ чувствахъ и мысляхъ человѣка. Прежде всего, вѣрованіе въ переселеніе человѣческихъ душъ въ тѣла животныхъ и даже растеній и обратно, (что было не у всѣхъ названныхъ народовъ и сектъ)—обусловливается отсутствіемъ въ душѣ вѣрующаго гордости, воздвигающей непереходимыя грани между этими царствами природы. Намъ кажется, что къ этому долженъ былъ привести слѣдующій ходъ мыслей. Прежде всего, душа, подвижность и, если можно такъ выразиться, перелетность которой доказываютъ состоянія сна, экстаза, одержимости, естественно должна была искать и находить себѣ новую обитель, когда ея бренное жилище распадалось. Почему бы душѣ не мѣнять тѣла, подобно тому, какъ человѣкъ мѣняетъ одежды? Далѣе возникалъ вопросъ: откуда происходятъ всѣ эти души, на краткій срокъ вселяющіяся въ людей, въ животныхъ и въ растенія? Неужели ихъ такое же множество, какъ и этихъ недолговѣчныхъ существъ, съ которыми они временно связаны? Ребенокъ умираетъ въ раннемъ дѣтствѣ. Значитъ-ли это, что душа его также краткосрочна, или же она искони вѣковъ существовала и ждала лишь этого недолгаго воплощенія? И что же слѣдуетъ за нимъ? Неужели духовное существо, одаренное силой оживлять тѣла людей и животныхъ, проявляетъ эту силу лишь втеченіе нѣсколькихъ недѣль, дней, часовъ, или минутъ, чтобъ потомъ погрузиться навсегда въ неподвижность? Но и помимо такихъ случаевъ легче было допустить, что количество этихъ нетлѣнныхъ и во всякомъ случаѣ высшихъ сущностей значительно ограниченнѣй тѣхъ быстро смѣняющихся, вѣчно нарождающихся и умирающихъ грубо-матеріальныхъ существъ, которыми они управляютъ подобно военачальникамъ, всегда менѣе численнымъ, чѣмъ предводимые ими солдаты. Вмѣстѣ съ первыми проблесками болѣе строгаго мышленія всѣ эти

смутныя аналогіи были сведены къ болѣе опредѣленной формулѣ. Почти всѣмъ людямъ всегда было и понынѣ свойственно вѣрить, что душа переживаетъ тѣло. Такъ какъ нѣтъ причины умирать ей и въ дальнѣйшемъ, то существованіе ея становилось по немногу все болѣе неограниченнымъ, а послѣ того какъ создалось понятіе вѣчности—ее признали безсмертной. И ввиду того, что все, имѣющее начало, оказывается недолговѣчнымъ, естественно должна была возникнуть мысль, что непреходящее—не возникаетъ, что вѣчности загробнаго существованія соотвѣтствуетъ и вѣчность предшествовавшей рожденію жизни (предсуществованіе). И наконецъ, когда забрезжила догадка—хотя бы только въ умахъ передовыхъ культурныхъ народовъ,—что и въ царствѣ матеріи въ сущности нѣтъ возникновенія и исчезновенія, а скорѣе происходятъ непрерывныя измѣненія и круговращеніе, то не могло не явиться по аналогіи предположеніе, что и въ мірѣ духовномъ происходитъ такой же круговоротъ, причемъ одна и та же сущность безконечно мѣняетъ свою земную оболочку и послѣ неисчислимыхъ превращеній можетъ снова принять одинъ изъ прежнихъ, или даже первичный свой образъ.

Эти и подобныя этимъ соображенія естественно могли бы породить у грековъ, также какъ и у другихъ народовъ, вѣру въ переселеніе душъ. Тѣмъ не менѣе очевидно этого не было въ данномъ случаѣ. Ни у кого не встрѣчаемъ мы указаній на это, и, наконецъ, еслибъ эта вѣра издавна привилась на греческой почвѣ, о ней не могъ бы не знать много странствовавшій и свѣдущій во всемъ Ксенофанъ. Ему не пришло бы въ голову выставить это ученіе, какъ характеризущее одного лишь Пиѳагора, котораго онъ и осмѣялъ по этому поводу. Еще одно соображеніе общаго характера утверждаетъ насъ въ этомъ мнѣніи. Народному духу Греціи никогда не была особенно свойственна любовь къ животнымъ, изъ которой выростаетъ это ученіе,—за рѣдкими единичными исключеніями тамъ никогда не было священныхъ животныхъ, какъ въ Индіи и Египтѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ было бы весьма невѣроятнымъ предположить, что Пиѳагоръ самъ изобрѣлъ вѣрованіе, распространено среди столькихъ народовъ. Такимъ образомъ проблема сводится къ вопросу о томъ, у какого народа и у какой религіи заимствовалъ свое ученіе мудрецъ, славившійся столь широкой образованностью? (Ср. стр. 88) Въ отвѣтъ на это Геродотъ ссылается на Египетъ, откуда, по его словамъ, хорошо извѣстные ему люди, назвать которыхъ онъ однако не хочетъ, занесли въ Грецію ученіе о

душепереселеніи. Но то, что мы знаемъ о египетскомъ ученіи о душѣ не позволяетъ намъ окончательно остановиться на этомъ утвержденіи. „Книга мертвыхъ“ дѣйствительно говоритъ о дарованной чистымъ душамъ власти принимать любые облики животныхъ и растеній; душа можетъ явиться „сегодня въ образѣ цапли, завтра въ видѣ жука, а послѣ завтра цвѣткомъ лотоса поднятьcя изъ воды“; она можетъ воплотиться „въ птицу Феникса, въ гуся, ласточку, въ ибиса, журавля и въ гадюку“. И злыя души, безъ устали мятущіяся между небомъ и землею, ищутъ себѣ человѣческое тѣло, чтобъ поселившись въ немъ, измучать его болѣзнями, привести его къ убійству, безумію, и т. д. Но египетскія письмена, по крайней мѣрѣ поскольку они разобраны до нынѣ, ничего не сообщаютъ о „правильномъ круговращеніи, совершаемомъ душой черезъ всѣ твари земныя, воздушныя и водныя, чтобъ черезъ 3.000 лѣтъ снова принять обликъ человѣчій“, на которое указываетъ Геродотъ. Быть можетъ, мы узнаемъ это изъ дальнѣйшихъ результатовъ еще не оконченныхъ и часто противорѣчивыхъ изслѣдованій, но до тѣхъ поръ мы не можемъ положиться на показанія Геродота.

Гораздо больше сходства встрѣчаемъ мы между пиѳагорейскимъ и индійскимъ ученіями о переселеніи душъ не только въ общихъ чертахъ, но и въ частностяхъ, какъ напр. въ связанномъ съ ними вегетаріанствѣ, и въ самыхъ формулахъ выражающихъ вѣрованіе: „кругъ“ и „колесо“ рожденій. Здѣсь ясно, что мы имѣемъ дѣло не съ простой случайностью. Разумѣется, намъ пришлось бы отказаться отъ такой догадки, еслибъ для подтвержденія ея было необходимо, чтобъ Пиѳагоръ лично обучался у индійскихъ жрецовъ или же воспринялъ ихъ вліяніе черезъ посредничество буддизма. Но и то, и другое было совершенно излишне. Намъ не должно казаться рискованнымъ предположеніе, что любознательный грекъ имѣлъ болѣе или менѣе опредѣленныя познанія во всѣхъ религіозныхъ ученіяхъ своего времени черезъ посредство персовъ, тѣмъ болѣе, что, какъ азіатскіе греки, такъ и часть индійскаго племени были подвластны одному и тому же правителю, основателю персидскаго царства Киру, уже въ то время, когда Пиѳагоръ еще жилъ на своей родинѣ въ Іоніи. Но изъ какого бы источника ни произошло это вѣрованіе,—оно во всякомъ случаѣ такъ тѣсно сплелось съ орфическими доктринами, что теперь необходимо изложить орфико-пиѳагорейское ученіе, различныя теченія котораго болѣе извѣстны намъ въ своемъ синтезѣ, и прежде

всего—то основное ученіе, изъ котораго выдѣлилась метамисихоза, какъ самостоятельная, но весьма существенная часть его.

2. Это ученіе можетъ быть въ общемъ сведено къ одному знаменательному выраженію: грѣхопаденіе души. Душа—божественнаго происхожденія; земное существованіе недостойно ея. Тѣлесная оболочка для нея—оковы, плѣнъ, могила. Одно лишь прегрѣшеніе могло низвергнуть ее изъ небесной славы къ низменной земной жизни. За свой проступокъ она должна понести кару и покаяться,—только искупленіе и очищеніе дадутъ ей возможность вернуться на свою истинную родину, въ міръ божества. Это очищеніе и искупленіе бываетъ двоякимъ: наказанія въ преисподней и круговоротъ рожденій.

Трудно было вначалѣ объединить два столь различныхъ средства къ достиженію одной и той же цѣли. На основаніи какъ этого, такъ и еще другихъ причинъ можно предположить, что муки преисподней были позднѣйшимъ орфическимъ добавленіемъ слившимся съ первоначальней пиѳагорейской метамисихозой.

До сихъ поръ мы разсматривали орфиковъ какъ основателей своеобразныхъ космогоническихъ доктринъ и лишь съ этой стороны познакомились съ ихъ мышленіемъ. Чтобъ оно выступило еще ярче, необходимо остановиться на миѳѣ, стоящемъ въ центрѣ ихъ религіознаго ученія. Это—сказаніе о Діонисѣ-Загреѣ. Діонисъ былъ сыномъ Зевса и Персефоны, и отецъ уже съ дѣтства даровалъ ему власть надъ вселенной. За это его преслѣдуютъ Титаны, вступавшіе передъ тѣмъ въ борьбу съ Ураномъ и побѣжденные имъ. Божественный младенецъ спасается отъ ихъ злыхъ козней путемъ многообразныхъ превращеній, пока они наконецъ не настигаютъ его въ обликѣ быка, не разрываютъ на части и не поглощаютъ. Аѳина спасаетъ его сердце, которое проглатываетъ Зевсъ, чтобъ породить „новаго Діониса". Титановъ онъ сражаетъ стрѣлами своей молніи, чтобъ наказать ихъ за злодѣяніе. Изъ пепла ихъ возникаетъ человѣческій родъ, въ которомъ титаническая воля смѣшана съ діонисійскимъ элементомъ, произошедшимъ отъ крови Загрея. Титаны—воплощеніе злого, Діонисъ—добраго начала. Ихъ соединеніе порождаетъ бушующую въ человѣческой груди борьбу, между началомъ божественнымъ и противоборствующимъ ему. Такимъ образомъ—странное преданіе о богахъ, на которомъ мы не будемъ останавливаться здѣсь болѣе подробно,

переходитъ въ дидактическій миѳъ, поясняющій раздвоеніе человѣческой природы и составляющія ея глубочайшую сущность разладъ и противорѣчіе.

Глубокое сознаніе этого противорѣчія, этого рѣзкаго контраста между земнымъ страданіемъ и земной грѣховностью съ одной стороны, и божественной чистотой и блаженствомъ—съ другой, составляетъ истинное зерно орфико-пиѳагорейскаго міровоззрѣнія. Отсюда—потребность очищенія, искупленія и окончательнаго спасенія. Нелегко достигнуть этой цѣли,—мало одной земной жизни, чтобъ освободить душу отъ первороднаго грѣха, тяготѣющаго на ней, и отъ дальнѣйшихъ преступленій, затемнившихъ ее. Долгій рядъ новыхъ рожденій и жизней представляетъ собой тысячелѣтнее покаянное шествіе души, изрѣдка прерываемое и обостряемое наказаніями, которыя она претерпѣваетъ въ „гееннѣ огненной", и лишь когда нибудь избудетъ она всѣ свои муки и достигнетъ конца своего странствія. Чистымъ демономъ (духомъ) возвращается она въ кругъ боговъ, изъ котораго изошла. „Я вышла изъ тягостнаго, скорбеобильнаго круга"! — такъ гласитъ зажженный надеждой возгласъ души, „полностью искупившей всѣ злыя дѣянія" и представшей нынѣ съ мольбою объ охранѣ передъ „царицей преисподней, священной Персефоной" и другими подземными божествами, къ „блаженному роду" которыхъ она себя причисляетъ. Она хочетъ быть направленной ими къ „престолу безгрѣшныхъ" и услышать спасительныя слова: „Богомъ будешь ты, а не смертнымъ". Эту надпись читаемъ мы на трехъ золотыхъ пластинкахъ отъ III и IV вѣка (ср. стр. 75), вложенныхъ въ могилу и найденныхъ близъ древнихъ Турій, т. е. въ мѣстности, обитаемой нѣкогда пиѳагорейцами. Эти разрозненныя строки являются различными редакціями одного общаго древнѣйшаго текста. Въ соединеніи съ нѣкоторыми другими надписями (частью—того же вѣка и той же мѣстности, частью—найденными на островѣ Критѣ и относящимися ко времени упадка Рима), указующими душѣ ея пути въ преисподней и точно совпадающими формой и отдѣльными выраженіями, они составляютъ скудные остатки того, что мы можемъ назвать орфической „книгой мертвыхъ" и что, мы надѣемся, будетъ вскорѣ пополнено новыми находками.

3. Возможно слѣдующее предположеніе. О „грѣхопаденіи" душъ равно умалчиваютъ какъ вышеприведенные сакральные тексты, такъ и древнѣйшіе глашатаи орфическаго ученія, поэтъ Пиндаръ

и философъ Эмпедоклъ. Конечно, это могло быть случайностью. И дошедшіе до насъ памятники въ обоихъ случаяхъ не полны. Но могло быть и иначе. Этотъ главный орфическій догматъ могъ съ теченіемъ времени подвергнуться нѣкоторымъ измѣненіямъ. Весьма вѣроятно, что къ „паденію души на землю" лишь впослѣдствіи было добавлено его объясненіе, какъ „искупленія вины". Если допустить это, то въ основу орфической доктрины лягутъ три слѣдующихъ элемента: пессимистическій взглядъ на жизнь, обезцѣнивающій земное существованіе и его блага, глубокая вѣра въ божественную справедливость, награждающую каждую заслугу и карающую всякое преступленіе и, наконецъ, убѣжденность въ божественномъ происхожденіи и природѣ души. Мы пока лишь отмѣтимъ, не вдаваясь въ объясненія, это пессимистическое міровоззрѣніе, представляющее столь рѣзкій контрастъ съ полнотой и жизнерадостностью гомеровской эпохи. Начало этого превращенія можно встрѣтить уже у Гесіода; никто не станетъ спорить противъ того, что разные слои народа обнаруживаютъ свои чувства въ Гомеровскомъ эпосѣ и здѣсь, а также и то, что несомнѣнно лишь тяжелыя испытанія въ мирной жизни и на войнѣ могли подготовить греческій духъ къ принятію этого новаго суроваго ученія. Всякій согласится, что неуклонная вѣра въ справедливость небеснаго воздаянія, предполагаетъ хотя бы въ основѣ признаніе господства законности и справедливости. Пока въ государствѣ и въ обществѣ царило одно лишь личное благожелательство, въ лучшемъ случаѣ основанное на личной вѣрности (ср. стр. 26), не было почвы, изъ которой могло бы произрости прочное упованіе. Ученіе о возмездіи, на происхожденіе котораго мы ужъ указывали (ср. стр. 73), будетъ намъ гораздо понятнѣй, если мы вспомнимъ хотя бы Эринній, которыя вначалѣ были ничѣмъ инымъ, какъ исполненными гнѣва, мстящими за себя душами убіенныхъ. Подобно тому какъ въ государствѣ уголовное право произошло изъ мести частныхъ лицъ и семействъ, такъ и въ предѣлахъ потусторонней кары судъ боговъ замѣнилъ собой кровавую месть. Вѣрность этого заключенія подтверждаютъ картины загробнаго міра, изображающія страсти злодѣя, мучимаго душою или мстительнымъ духомъ своей жертвы. Перенесеніе возмездія въ загробную жизнь должно было произойти въ пессимистически настроенномъ кругу людей или въ мрачныя эпохи. Эсхилъ, напримѣръ, болѣе, чѣмъ другіе греческіе писатели исполненный вѣры въ возмездіе, едва бросаетъ взглядъ за грани земного существованія; побѣдитель Мараѳона удовлетворяется зрѣлищемъ мо-

гущественнаго суда Божія, свидѣтелемъ и сиодвижникомъ котораго онъ былъ. И наконецъ—для пониманія и уясненія божественнаго происхожденія души слѣдуетъ пзбѣгать сбивающпхъ съ толку аналогій.

Сущности орфическаго ученія совершенно чуждо представленіе, что душа умершаго вкушаетъ среди боговъ иолное блаженство, вмѣстѣ съ нпми неирерывно ипруетъ, бражничаетъ и иредается другимъ чувственнымъ наслажденіямъ, иредставленіе, столь свойственное древне-индусскимъ и древне-германскимъ вѣрованіямъ, а также индѣйцамъ, населяющимъ центральную Америку, и вѣроятно и ѳракійцамъ. Также мало свойственно ему заключать о высшей ирпродѣ душп пзъ однихъ только внутреннихъ иереживаній подобно тому, какъ это дѣлаютъ мистики всѣхъ странъ и временъ.

Непосредственное общеніе съ божествомъ, уподобленіе ему, сліяніе съ нимъ—вотъ цѣли, къ которымъ всегда и иовсюду стремится религіозная мистика. Но насколько едина эта цѣль, настолько многообразны пути, ведущіе къ ней. То призывается на помощь глухой звукъ бубенъ, нѣжная мелодія флейты, пронзительный звонъ тимпановъ, то бѣшеная пзступленная вихревая пляска, то иогруженіе въ сосредоточенное размышленіе, гипнозъ, вызванный неотрывнымъ созерцаніемъ блестящаго иредмета: мы видимъ какъ эти средства доводятъ до экстаза вакханку, аскета браманпста, мусульманскаго дервиша, буддійскаго монаха, освобождаютъ ихъ отъ тяготы самосознанія и возвращаютъ въ лоно Божества или міроваго начала. Когда иронесется буря такой одержимости духовной, на мѣсто этого пскусственнаго возбужденія плп оглушенія нервовъ въ народѣ иостепенно расиространяется „мистерія" (или „sacramentum"), дающая вѣрующему чувство едпненія съ божествомъ и освобождающая его на время отъ тягостныхъ узъ личнаго существованія. Вмѣсто возбужденія и тѣхъ дѣйствій, иосредствомъ которыхъ человѣкъ освобождался отъ своей человѣчности и ощущалъ себя богомъ—какъ напримѣръ иочитатели Вакха и Сабазія, или служители Ра и Озириса въ Египтѣ—выступаютъ символическіе ритуалы: выносъ священныхъ сосудовъ, вкушеніе божественной пищи и иитія, символизирующпхъ въ то же время иоловое сліяніе и тѣмъ способствующихъ единенію съ божествомъ. Это же иослужило псточникомъ и греческихъ мистерій: вакхической, элевсинской п др. Въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, религія остается въ сторонѣ отъ морали. Упраздняя самой ирироднею своей всякую разумность дѣянія, экстазъ вызываетъ скорѣй нѣчто обратное нравственности, и строгая чинная дисциплина всегда иред-

ставлялась рѣзкимъ контрастомъ вакхическому безумствованію, не говоря уже о безчинствахъ, прикрываемыхъ мистеріями не одной только Греціи. По мѣрѣ того, какъ растутъ и развиваются заложенныя въ семейномъ началѣ, какъ въ зернѣ своемъ, альтруистическія чувства человѣка, боги, вначалѣ въ лучшемъ случаѣ чуждые нравственнаго элемента, также возвышаются на степень покровителей и защитниковъ всего цѣннаго въ государствѣ и обществѣ,— облагороженные такимъ образомъ объекты поклоненія излучаютъ свѣтъ, которымъ надѣлили ихъ новые идеалы человѣчества. И мистическіе культы греческой религіи—прежде всего элевсинскій культъ подземныхъ божествъ, имѣвшій наибольшее значеніе,—до извѣстной степени поддались вліянію нравственныхъ требованій. Преступники, и среди нихъ вѣроятно не только запятнавшіе себя убійствомъ, исключались изъ участія въ этихъ служеніяхъ, пріобщающихъ къ вѣчному блаженству. У орфиковъ также было свое тайное служеніе, но намъ извѣстно о немъ лишь то, что главный миѳъ этой секты символизировался въ этомъ служеніи почти въ столь же ослѣпительныхъ и роскошныхъ образахъ, какъ и миѳъ Деметры въ Элевсисѣ. Болѣе же всего орфическая вѣтвь греческой религіи отличалась отъ другихъ мистерій рѣзко выраженнымъ моральнымъ характеромъ, подобный которому мы встрѣчаемъ только въ аполлинійскомъ культѣ, центромъ котораго были Дельфы. Въ этомъ углубленіи нравственнаго сознанія слѣдуетъ видѣть источникъ третьяго, значительнѣйшаго и своеобразнѣйшаго фактора орфическаго ученія о душѣ.

Для того, чтобъ облегчить пониманіе—проведемъ параллель. 125-ая глава египетской „Книги мертвыхъ“ содержитъ въ себѣ отрицательное признаніе въ грѣхахъ, представляющее болѣе подробное изложеніе того, что мы читаемъ въ немногихъ сжатыхъ выраженіяхъ на вышеупомянутыхъ золотыхъ табличкахъ, найденныхъ въ южной Италіи. Здѣсь, какъ и тамъ, душа умершаго съ паѳосомъ называетъ себя „чистой“, и лишь на этой чистотѣ основываетъ надежду на будущее блаженство. Но въ то время, какъ душа орфика кается въ совершенныхъ ею „неправедныхъ дѣяніяхъ“ и вѣритъ, что именно это очищаетъ ее отъ нихъ,— душа египтянина перечисляетъ все зло, котораго она не совершала во время своего земного существованія. Мало найдется фактовъ въ исторіи религій и нравовъ, способныхъ привести насъ въ такое изумленіе, какъ эти древнѣйшія признанія. Хотя въ нѣкоторыхъ изъ нихъ и встрѣчаются уклоненія отъ правилъ ритуала, но лишь

въ незначительной степени. И наряду съ обычными въ цивилизованномъ государствѣ предписаніями гражданской морали, мы встрѣчаемъ выраженія необыденнаго, часто изумительно тонко развитого моральнаго чувства: „Я не притѣснялъ вдову!.. Я не отнималъ дѣтей отъ груди матери!.. Я не ввергалъ бѣдняка въ еще бóльшую нищету!.. Я не заставлялъ работника трудиться сверхъ положенныхъ часовъ!.. Я не былъ нерадивъ!.. Я не былъ лѣнивъ!.. Я не наговаривалъ на раба его хозяину!.. Я никого не заставилъ пролить слезы!..“ Не только о возможныхъ упущеніяхъ, но и о положительныхъ, добродѣтельныхъ дѣяніяхъ узнаемъ мы изъ скрытаго въ этихъ признаніяхъ нравственнаго ученія. „Повсюду были у меня друзья!“—восклицаетъ умершій. „Я накормилъ голоднаго, я напоилъ жаждущаго, я одѣлъ нагого! Я снабдилъ лодкой путника, которому грозило замедленіе!“ и т. д. И праведная душа, пройдя черезъ многія мытарства, вступаетъ наконецъ въ сонмъ боговъ. „Моя скверна разсѣялась“ — восклицаетъ она ликуя — „грѣхи, тяготившіе меня, сброшены... Я достигла этой страны Блаженныхъ... Вы, предъ которыми я предстала“—обращается она къ названнымъ передъ тѣмъ богамъ—„вы протягиваете мнѣ руки... принимаете въ свою среду“..

Должны ли мы видѣть въ этомъ одну лишь аналогію? Случайное ли это сходство или здѣсь есть преемственая связь? Никто не знаетъ. Но не слѣдуетъ забывать, что развитіе орфическаго ученія сопровождало собою начало болѣе тѣсныхъ сношеній Греціи съ Египтомъ. И насъ не должно удивлять, что эллины, взиравшіе съ благоговѣйнымъ страхомъ на чудеса египетской архитектуры и искусства и считавшіе себя и свою юную культуру,—по выраженію Платона,—„дѣтьми“ по сравненію съ древностью египетской цивилизаціи, восприняли оттуда и глубочайшія религіозно-нравственныя впечатлѣнія. Будущія изслѣдованія несомнѣнно точно разъяснятъ, какъ обстояло дѣло. Намъ достаточно того, что этотъ примѣръ, взятый изъ Египта, показываетъ, что глубоко развитое чувство нравственности и вѣра въ божественное происхожденіе души и здѣсь были неразрывно связаны другъ съ другомъ. Это и понятно. Та пропасть, которая лежитъ между высокими требованіями, предъявляемыми человѣкомъ съ утонченной нравственностью своей волѣ и чувствамъ, и грубыми инстинктами, такъ часто заграждающими имъ путь, естественно должна была пробудить вѣру въ то, что обѣ части человѣческой души раз-

дѣлены бездной и происходятъ изъ совершенно разныхъ источниковъ. Этотъ взглядъ, признающій двѣ разнородныя, противорѣчащія другъ другу половины въ человѣческомъ существѣ, благопріятствовалъ обостренію чувства совѣсти и борьбѣ съ инстинктами, враждебными добрымъ и человѣколюбивымъ дѣяніямъ. Но вмѣстѣ съ нимъ, какъ тѣнь, порожденная свѣтомъ, возникаетъ и раздвоеніе духа, нарушеніе внутренней гармоніи, вражда съ природой и ея потребностями, даже невинными и благими. Все это мы встрѣчаемъ объединеннымъ въ этомъ античномъ пуританствѣ и связаннымъ съ цѣлымъ рядомъ необъяснимыхъ обрядовъ и грубымъ толкованіемъ миѳовъ, что часто приводило къ несправедливому сужденію объ этомъ великомъ умственномъ теченіи.

Источникъ его станетъ понятнѣе для насъ, если мы вспомнимъ историческія условія его возникновенія. Религіозный кризисъ является отголоскомъ кризиса соціальнаго, однимъ изъ слѣдствій борьбы сословій, охватившей седьмой и часть шестого вѣка. И здѣсь, какъ всегда, тяжкія страданія привели къ молитвѣ. По всей вѣроятности люди, пострадавшіе отъ завоеваній, или же ставшіе жертвой суроваго олигархическаго строя,—первые обратили тоскующій взоръ къ утѣшеніямъ загробной жизни, ожидая отъ боговъ вознагражденія за понесенную на землѣ несправедливость. Во всякомъ случаѣ орфическое ученіе возникло не въ высшихъ, а въ среднихъ кругахъ общества. Отвращеніе къ кровопролитію, играющее столь значительную роль въ этомъ ученіи, указываетъ, что представителями его были люди, равнодушные къ военной славѣ и чуждые военныхъ подвиговъ. Точно также „право“ и „законъ“ (Dike и Nómos), занимающіе выдающееся мѣсто въ орфическомъ пантеонѣ, обыкновенно призываются на помощь слабыми и угнетенными, а не сильными и могущественными. Мы можемъ говорить о сознательномъ протестѣ противъ міровоззрѣнія и идеаловъ правительствующаго класса съ неменьшимъ правомъ, чѣмъ о всѣмъ извѣстномъ возстаніи противъ господствующей религіи. Это возстаніе повело къ тому, что именно ѳракійскій Діонисъ,—образъ котораго сравнительно поздно былъ усвоенъ греческой миѳологіей,—занялъ такое выдающееся мѣсто въ этой религіозной системѣ. Такимъ образомъ, мистическое зерно новаго вѣрованія составляютъ не славные подвиги, какъ напр. подвиги Геракла, бога избранныхъ, а незаслуженныя „страсти“ народнаго бога Діониса. Превосходство сильныхъ

притѣснителей, которыхъ постигнетъ впослѣдствіи месть высшаго божества,—безсиліе невинно-страждущихъ, но уповающихъ на конечное торжество справедливости—все это отразилось въ злыхъ Титанахъ и безпомощномъ младенцѣ Діонисѣ. Разумѣется не это было первоначальнымъ смысломъ легенды, которая скорѣе создалась какъ объясненіе варварскаго жертвеннаго обычая оргіастовъ—разрыванія и пожиранія живыхъ звѣрей. Но религіозная фантазія, избравъ своимъ матеріаломъ легенду, насыщаетъ ее новымъ содержаніемъ и заставляетъ ее служить новымъ взглядамъ. Протестъ противъ тѣхъ, кто были одновременно представителями государственной религіи и охранителями отечественныхъ преданій, несомнѣнно вызывалъ на тайныхъ собраніяхъ орфиковъ такое же дѣйствіе, какъ среди двора „тиранновъ". Вѣдь и тѣ, и другіе—если наша концепція вѣрна—принадлежали къ сословію безправной буржуазіи и закрѣпощенныхъ крестьянъ. (Ср. стр. 7—8). Сходство, дѣйствительно, изумляющее. Достаточно вспомнить, что тотъ самый Клисѳенъ, который сломилъ господство аристократіи въ Сикіонѣ и превратилъ издревле славныя имена знатныхъ дорическихъ родовъ въ бранныя прозвища, тамъ же воспретилъ публичное чтеніе пѣсенъ Гомера, лишилъ чествованій народнаго героя, полубога Адраста, и перенесъ ихъ на Діониса. Мы встрѣчаемъ также общую космополитическую черту у этихъ династій, охотно вступавшихъ въ союзы съ чужеземными правителями; нѣкоторые члены ихъ,—какъ это было въ Коринѳѣ,—присваивали себѣ даже чужестранныя, фригійскія и египетскія имена (Гордій и Псамметихъ). Подобнымъ же образомъ орфики присоединяли къ своимъ отечественнымъ богамъ не только фракійскія, но и финикійскія божества (кабировъ), и сверхъ того, какъ мы пытались доказать, охотно воспринимали египетскую и вавилонскую космогонію (ср. стр. 84). Послѣ всего этого мы поймемъ, что не одинъ только случай привелъ Ономакрита, основателя орфической секты въ Аѳины ко двору мѣстнаго правителя и завоевалъ ему милостивое покровительство дома Писистрата.

Намъ придется еще неоднократно встрѣчаться съ путями орфическаго ученія. Мы узнаемъ его плодотворное вліяніе, а также его темныя стороны. Мы познакомимся съ могущественнымъ вліяніемъ, которое оно оказало на Платона, а черезъ него и на дальнѣйшее время. При этомъ намъ станетъ ясно, что разладъ между тѣломъ и душой, психическій дуализмъ, переходитъ здѣсь въ расколъ между Божествомъ и міромъ, въ дуализмъ въ собствен-

номъ смыслѣ этого слова, тогда какъ орфическое ученіе само никогда не развивало эту заложенную въ его основныхъ принципахъ возможность и удовлетворялось просвѣтленнымъ пантеизмомъ, проповѣдующимъ единство универсальной жизни природы. Наконецъ, благодаря изумительнымъ открытіямъ позднѣйшаго времени, главнымъ образомъ благодаря вновь найденному апокалипсису Петра, мы ясно угадываемъ подземное теченіе могущественнаго потока, источники котораго еще окутаны тьмой, и видимъ, какъ оно, влившись въ море древняго христіанства, на далекое разстояніе окрашиваетъ собою его воды.

4. Какъ ни темно еще понынѣ происхожденіе орфическаго ученія, нельзя сомнѣваться въ его раннемъ сплетеніи съ началомъ пиѳагорейства. Внутреннюю очевидность дополняютъ въ этомъ случаѣ заслуживающія довѣрія свидѣтельства. Авторами древне-орфическихъ гимновъ были или люди, извѣстные намъ, какъ члены пиѳагорейскихъ общинъ, или обитатели тѣхъ мѣстностей (въ Южной Италіи и Сициліи), въ которыхъ ранѣе всего распространилось ученіе Пиѳагора. Однако же, если мы и должны отказаться отъ проведенія опредѣленной грани между ними, во всякомъ случаѣ въ той области, о которой идетъ рѣчь, мы встрѣчаемъ не мало ученій, которыя скорѣе можемъ признать пиѳагорейскими, нежели орфическими, отчасти на основаніи традиціи, отчасти — собственныхъ соображеній. Въ то время какъ орфики заставляли душу между двумя воплощеніями пребывать среди мукъ аида — болѣе образованные пиѳагорейцы не могли не задаться вопросомъ: какъ случается, что въ томъ самомъ мѣстѣ и въ то самое мгновеніе, когда новое существо вступаетъ въ міръ (будь то мигъ зачатія, рожденія, или періодъ времени, лежащій между ними), каждый разъ на готовѣ есть душа, которая можетъ войти въ тѣло? Въ своемъ отвѣтѣ они приводятъ въ примѣръ *солнечныя пылинки*, тѣ крошечныя тѣльца, всюду окружающія насъ, постоянно вдыхаемыя нами, но стоящія на грани видимости и потому доступныя нашему воспріятію лишь когда солнечный лучъ озарилъ ихъ. Дрожаніе этихъ чувствительныхъ пылинокъ, происходящее даже при полной неподвижности воздуха, напоминаетъ непрерывное движеніе, приписываемое душѣ и дѣлаетъ это сравненіе убѣдительнымъ; да и помимо этого, подобная теорія понятна, а съ точки зрѣнія ея творцовъ— даже весьма понятна. Если видѣть въ душѣ, какъ это было свой-

ственно тому времени, не безплотное существо, а безконечно тонкую, матеріальную, незримую, или почти незримую частицу — то подобный вопросъ и отвѣтъ вполнѣ оправданы. Подобно этому и наши естествоиспытатели изъ того факта, что низшіе организмы зарождаются повсюду, гдѣ только встрѣчаютъ благопріятныя для своего развитія условія—сдѣлали вполнѣ обоснованный выводъ. что воздухъ насыщенъ микроскопическими незримыми зародышами.

Гораздо меньше свѣдѣній, чѣмъ объ ученіи о душѣ, имѣемъ мы о теогоніи пиѳагорейцевъ. Ничто не указываетъ на то, чтобы она гдѣ либо шла въ разрѣзъ съ народной религіей. Что касается ея мнимой склонности къ монотеизму, или по другимъ свѣдѣніямъ,—къ извѣстнаго рода дуализму, соединенному съ фантастическимъ ученіемъ о числахъ, по которому единица была тождественна началу добра и Божеству, двоица—принципу зла и матеріи—то эти показанія, насколько они вообще заслуживаютъ вѣры, явно относятся къ болѣе позднимъ фазамъ развитія доктрины. Иначе обстоитъ дѣло съ ученіемъ о дыханіи міра, сообщающимъ ему характеръ живого существа, и о происхожденіи міра, который возникъ въ одной точкѣ, и путемъ притяженія, оказываемаго этой точкой сначала на ближайшія, потомъ на дальнѣйшія части безграничнаго пространства, медленно росъ и наконецъ завершился. Однако, несравненно значительнѣе этихъ представленій, носящихъ печать младенчества науки, является другое, столь же древнее ученіе, о которомъ мы почерпаемъ достовѣрныя свѣдѣнія изъ одного замѣчательнаго выраженія Эвдема. Этотъ ученикъ Аристотеля, благодаря своимъ трудамъ по исторіи астрономіи и геометріи близко узнавшій пиѳагорейское ученіе, произнесъ однажды слѣдующія слова въ рѣчи, посвященной изслѣдованію понятія времени и его тождества; „Если же вѣрить пиѳагорейцамъ... то я когда нибудь съ этой же палочкой въ рукахъ буду опять также бесѣдовать съ вами, точно также какъ теперь сидящими передо мной, и также повторится и все остальное!“ Какъ благодарны должны мы быть этому безподобному Эвдему за то, что у него въ пылу рѣчи сорвался этотъ случайный намекъ, и какъ благодарны его ревностнымъ слушателямъ, занесшимъ эти слова въ свои школьныя тетради и такимъ образомъ спасшимъ ихъ для потомства! Какъ по волшебству встаетъ передъ нашимъ взоромъ безподобная картина:—на своемъ мраморномъ сидѣніи лукаво усмѣхающійся учитель, играющій знакомъ своего ученаго достоинства, и передъ нимъ—длинными ря-

дами сидящіе, смущенно и со смѣхомъ внемлющіе ему ученики. Глубина этого краткаго замѣчанія неисчерпаема. И надо добачто оно служитъ къ чести пиѳагорейцевъ. Многозначительная фраза эта содержитъ не болѣе и не менѣе какъ полное признаніе вседержащей закономѣрности; — она является заключеніемъ, вполнѣ логично вытекающимъ изъ этого признанія въ связи съ вѣрой въ циклическіе міровые періоды. Намъ уже не разъ встрѣчалось это вѣрованіе (у Анаксимандра и Гераклита), и мы вскорѣ опять встрѣтимъ его у Эмпедокла и затѣмъ у позднѣйшихъ философовъ. Здѣсь необходимо остановиться на его происхожденіи.

Прежде всего мы должны припомнить основы космогоническаго творчества вообще. Вопросъ о началѣ міра всталъ въ душѣ человѣка прежде всего и главнымъ образомъ подъ вліяніемъ ежедневнаго опыта, показывающаго намъ неустанное возникновеніе и исчезновеніе все новыхъ образованій, и мысль естественно стремилась перенести свойства частныхъ явленій на общее. Въ болѣе поздній періодъ эти мысли вызывались тѣмъ, что мы называемъ порядкомъ и закономѣрностью мірозданія, и особенно существованіемъ великихъ однородныхъ стихій (воздуха, земли, моря), которыя не рѣшались признать за первородныя сущности. Еще позднѣе на это вліяли измѣненія земного шара, доступныя самому точному изслѣдованію (образованіе дельтъ, измѣненія суши и воды, и т. д.). Древнѣйшія космогоніи обыкновенно довольствовались измышленіемъ и изображеніемъ начала существующаго порядка мірозданія, не заботясь о томъ, что́ предшествовало этому началу и сохранится-ли навсегда данный порядокъ. Когда же и эта проблема предстала болѣе развитой мысли, человѣку пришлось сдѣлать выборъ между абсолютнымъ началомъ и абсолютнымъ концомъ и міровымъ процессомъ безъ начала и конца въ буквальномъ смыслѣ слова. Греческіе философы, неизмѣнно руководившіеся аналогіями,—правильно-ли или ложно истолкованными, но всегда содержащими часть истины,—безъ колебаній и единодушно приняли вторую возможность: ни начала, ни конца, а непрерывный процессъ превращеній. И отсюда былъ двоякій выходъ. Міровой процессъ могъ быть подобенъ траекторіи,—выражаясь геометрически,—или же круговращенію. Въ первомъ случаѣ онъ представлялся стремленіемъ къ невѣдомой цѣли во второмъ—круговымъ шествіемъ всего сущаго, вѣчно возвра-

щающимся къ исходной точкѣ. Но и въ этомъ случаѣ не трудно было сдѣлать выборъ.

Первое предположеніе не имѣло за себя полныхъ аналогій, въ пользу второго говорило во первыхъ постоянное зрѣлище обновляющейся и умирающей растительной жизни, затѣмъ—круговращеніе матеріи, которое лежало въ основаніи ученія о первовеществѣ, и которое мы встрѣчаемъ вполнѣ разработаннымъ уже у Гераклита. Жребій душъ —были ли онѣ тѣнями аида, или возносились въ блаженныя обители—являлся во всякомъ случаѣ исключеніемъ среди этого общаго теченія жизни природы. Но ученіе о переселеніи душъ, несомнѣнно нашедшее себѣ вѣскую поддержку въ этой универсальной аналогіи, возстановило нарушенную гармонію. Наиболѣе убѣдительнымъ примѣромъ круговорота вещей являлась смѣна временъ года и появленіе въ опредѣленные сроки сверкающихъ, могучихъ, властно воздѣйствующихъ на жизнь человѣка и природы—и потому несомнѣнно божественныхъ—небесныхъ тѣлъ. Здѣсь будетъ кстати упомянуть о величайшей услугѣ, оказанной человѣчеству астрономіей: въ ней впервые встрѣтились идеи Божества и закономѣрности. Благодаря ей понятія порядка и законности впервые озарились свѣтомъ божественной воли, и, что еще важнѣе, понятіе божественной власти навсегда отдѣлилось отъ понятія господства произвола, послѣ чего стало невозможнымъ уподоблять и смѣшивать ихъ.

Возникшая такимъ образомъ вѣра въ циклическія возвращенія всего совершающагося, упрочилась, встрѣтивъ поддержку въ ученіи о „міровомъ“ или великомъ годѣ—результатѣ тысячелѣтняго наблюденія вавилонянъ и, быть можетъ, еще болѣе древнихъ культурныхъ народовъ, надъ небесными свѣтилами. Эти наблюденія и выводы, сдѣланные изъ нихъ, открывали взору гигантскіе періоды времени. Такъ—обыкновенный годъ относился къ вавилонскому міровому—какъ секунда къ двойному часу, полученному отъ дѣленія сутокъ не на 24, а на 12 частей. И этотъ огромный годъ былъ опять таки однимъ лишь днемъ въ жизни вселенной. Измышленіе такихъ гигантскихъ единицъ времени вызвано, безъ сомнѣнія, мыслью, что подобно тому, какъ солнце, мѣсяцъ и планеты по истеченіи извѣстнаго срока опять возвращаются къ своей исходной точкѣ, тоже бываетъ и съ другими небесными тѣлами, движеніе которыхъ доступно лишь вѣковымъ наблюденіямъ. Этотъ взглядъ, установленный въ астрономіи Востока, былъ примѣненъ греческими, также какъ индусскими доктринами циклическаго возвращенія.

Ученіе Гераклита о періодическихъ міровыхъ возгораніяхъ уже изложено нами (срв. стр. 59). Періодическіе сгаранія и потопы признавались и вавилонянами. Но если эта мысль и дѣлаетъ честь ширинѣ умственнаго горизонта ея носителей, то доказательства, приводимыя въ подтвержденіе ея, чисто фантастическаго характера. Когда всѣ планеты встрѣчаются подъ знакомъ Рака—происходитъ воспламененіе, подъ знакомъ Козерога—потопъ; и то и другое, разумѣется, на томъ лишь основаніи, что отдѣлъ зодіака, въ которомъ находится солнце во время лѣтняго солнцеворота, говоритъ о палящемъ знoѣ, другой же, соотвѣтствующій зимнему солнцевороту, — объ опустошительныхъ ливняхъ. Пиѳагорейцы, видимо, уже не допускали столь произвольной ассоціаціи идей, хотя ученіе ихъ о существованіи „двойной гибели"—изверженія небеснаго огня и паденія водъ съ луны,—очевидно, заимствовано изъ того же вавилонскаго ученія. Однако, странная теорія о которой упоминаетъ ученикъ Аристотеля можетъ быть объяснена не иначе, какъ вѣрой въ циклическое раствореніе нынѣшняго состава вселенной и земли. Нельзя допустить, чтобъ она возникла непосредственно изъ упомянутаго ученія о міровомъ годѣ: „когда звѣзды опять займутъ свое прежнее положеніе, снова повторятся всѣ событія". Это значило бы приписать халдейской астрологіи руководящее воздѣйствіе на пиѳагорейскія доктрины; между тѣмъ, во всемъ остальномъ мы не встрѣчаемъ слѣдовъ такого вліянія, и даже Теофрастъ, товарищъ Эвдема, выражаетъ крайнее изумленіе по поводу распространившейся тогда вавилонской лженауки. Столь же мало можно приписать эту доктрину вліянію ученія о душепереселеніи. Ибо, не говоря уже о томъ, что она привилась и болѣе поздней школѣ стоиковъ, не признававшей метампсихозы, и независимо отъ того, что „душа", какъ мы скоро увидимъ, не представлялась въ ту эпоху совокупностью умственныхъ и душевныхъ качествъ, характеризующихъ человѣка,—но и самое ученіе о переселеніи душъ вовсе не служитъ объясненіемъ того, что̀ здѣсь требуетъ объясненія; ибо занимающая насъ теорія утверждаетъ одновременное возрожденіе безчисленнаго множества людей въ прежней тѣлесной оболочкѣ, съ прежними духовными особенностями. Надо помнить слѣдующее. Для того, чтобъ Эвдемъ снова воскресъ, одаренный тѣми же психическими и тѣлесными свойствами, нужно чтобъ прежде возродились его родители и ихъ предки, а также весь рядъ его духовныхъ предшественниковъ: его учитель Аристотель, учитель Аристотеля Платонъ, Сократъ и

т. д. А для того, чтобъ снова существовала палочка, которой онъ размахивалъ, должно вновь воскреснуть дерево, изъ котораго она вырѣзана, это дерево должно произрости изъ того же сѣмени, на той же почвѣ, въ той же странѣ, какъ и прежде и т. д. Но мы и не нуждаемся въ этихъ деталяхъ, такъ какъ Эвдемъ, его ученики и современники являются лишь частнымъ примѣромъ общаго правила, равно примѣнимаго ко всѣмъ другимъ поколѣніямъ и событіямъ. Однимъ словомъ такое грядущее возвращеніе всѣхъ нынѣшнихъ людей, вещей и событій неизбѣжно обусловлено точнымъ повтореніемъ всего уже разъ пройденнаго сплетенія причинностей. И это, какъ намъ кажется, составляетъ не одинъ изъ случайныхъ аттрибутовъ, а самое зерно ученія. Мы встрѣчаемъ въ немъ двоякое содержаніе: вѣру въ строгую причинную связь всего происходящаго, и вѣру въ новую, точь-въ-точь подобную старой исходную точку этого ряда причинностей. Насъ не должна удивлять у пиѳагорейцевъ эта вѣра въ причинную связь всего происходящаго. Мы уже встрѣчали ее у Гераклита и по справедливости могли видѣть въ ней отголосокъ основныхъ открытій въ области физики, сдѣланныхъ Пиѳагоромъ. Вѣдь ученіе о числахъ зиждется ни на чемъ иномъ, какъ на той же вѣрѣ въ закономѣрность, управляющую совокупностью явленій. Также и Гераклитъ не дѣлалъ рѣзкаго различія между процессами природы и человѣческой души, и, такъ сказать, естественный и наивный детерминизмъ этой эпохи, когда еще не былъ поднятъ вопросъ о свободѣ воли,—не долженъ удивлять насъ. Что касается второй идеи, присутствіе которой въ пиѳагорейской доктринѣ засвидѣтельствовано сообщеніемъ Эвдема, то это ничто иное, какъ математически точное выраженіе теоріи циклическихъ возвращеній начальнаго мірового состоянія. Возвращеніе извѣстныхъ факторовъ природы, то же количество и распредѣленіе ихъ, тѣ же силы, управляющія ими, неизбѣжно требуютъ наличности того же источника, изъ котораго долженъ излиться какъ въ первый, такъ и во второй разъ до мельчайшихъ пылинокъ такой же потокъ причинныхъ свершеній. И тѣ изъ насъ, кто предполагаютъ, что хотя бы одна наша солнечная система вернется къ исходной точкѣ своего возникновенія, невольно придутъ къ тѣмъ же выводамъ, что и пиѳагорейцы. Когда наполняющая пространство и оказывающая сопротивленіе среда вызоветъ постепенное ослабленіе первоначальнаго импульса, движущаго планеты, и вмѣстѣ съ тѣмъ усиленіе центростремительной силы и въ результатѣ — паденіе планетъ

въ солнечную сферу, за которымъ послѣдуетъ сильное развитіе тепла и вмѣстѣ съ тѣмъ превращеніе всей солнечной системы въ такую же туманную массу, изъ которой она однажды возникла — естественно, что тогда долженъ будетъ повториться во всѣхъ подробностяхъ весь земной процессъ. Намъ, дѣйствительно, не оставалось бы другого вывода, если бъ міровое пространство, занимаемое солнцемъ, планетами и ихъ спутниками было бы совершенно замкнутой въ себѣ сферой, изъ которой ничто не исходитъ и въ которую ничто не попадаетъ извнѣ.

Однако, ни одна часть вселенной не можетъ уподобиться Фихтевскому „замкнутому торговому государству". Не говоря уже о томъ безмѣрномъ количествѣ тепла, которое въ теченіе милліоновъ лѣтъ разсѣивается въ міровомъ пространствѣ, не возвращающемъ его обратно, каждый камень-метеоръ, каждая пылинка его, попавшая изъ сферы притяженія другой системы въ нашу или обратно, каждый лучъ пролетѣвшій отъ Сиріуса къ солнцу, или отъ солнца къ Сиріусу—настолько измѣняютъ балансъ силъ и матеріи въ нашей міровой системѣ, что дѣлаютъ невозможнымъ возвращеніе къ совершенно такому же исходному состоянію. Формула міра, по которой (вспомнимъ извѣстную мысль Лапласа) способный на такую задачу умъ могъ бы вычислить общее развитіе слѣдствій до мельчайшихъ деталей,—въ каждомъ случаѣ будетъ различной. Тому же, кто считаетъ ареной этого повторнаго развертыванія причинностей не часть вселенной, а ея полную совокупность, можно возразить, что спектральный анализъ показываетъ намъ, что наряду со старѣющими мірами, существуютъ развивающіеся, что въ разныхъ частяхъ вселенной одновременно представлены многія фазы развитія. Но ни то, ни другое возраженіе не могло быть извѣстно мудрецамъ древности, и именно ограниченность ихъ знанія, какъ это часто бываетъ, помогла развитію и утвержденію ихъ великихъ, плодотворныхъ и въ корнѣ вѣрныхъ мыслей и дала имъ возможность, додумавъ ихъ до конца, не затемняя и не ограничивая частными противорѣчащими имъ наблюденіями, отпечатлѣть ихъ въ грандіозныхъ фантастическихъ образахъ.

Можно бы назвать безнадежнымъ и безрадостнымъ это ученіе съ его провозглашеніемъ космическаго безразличія, плетущаго свою ткань безъ начала и конца. Тѣмъ большаго уваженія достоинъ создатель его, чуждый того малодушія, которое готово отвергнуть теорію, если только она идетъ въ разрѣзъ съ душевными желаніями. Его связываютъ съ именемъ Г и п п а с а изъ Метапонта. Хотя

его и причисляютъ къ пиѳагорейцамъ, но онъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ признавалъ огонь за первичную сущность и подобно ему училъ о періодическомъ разрушеніи и новообразованіи міра. Въ ученикѣ Гераклита естественно встрѣтить особенное подчеркиваніе универсальной закономѣрности, царящей надъ жизнью природы и человѣка. И стоики, благоговѣвшіе передъ Гераклитомъ, скорѣе всего могли заимствовать у пиѳагорейца, прошедшаго школу Гераклита, доктрину, игравшую столь значительную роль въ ихъ системѣ. Однако мы не можемъ съ увѣренностью утверждать это. Всякое опредѣленное разграниченіе въ этой школѣ представляетъ необыкновенныя трудности и часто совершенно безнадежно. Главнымъ препятствіемъ является благоговѣніе пиѳагорейцевъ къ главѣ ихъ школы, которому они приписывали всѣ свои знанія, не выставляя личныхъ заслугъ на показъ. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ названы личныя дѣянія, показанія опираются на апокрифическія сочиненія, которыхъ въ этой литературной области больше, чѣмъ гдѣ либо. Правда, до насъ дошли имена нѣсколькихъ древнѣйшихъ членовъ этой школы, но знаніе наше не идетъ дальше именъ. Ихъ носители и носительницы— ибо и женщины принимали дѣятельное участіе въ религіозно-философскомъ движеніи, поднятомъ Пиѳагоромъ,—жили въ тѣсномъ единеніи. Взаимное довѣріе, объединяющее ихъ, дружба, доходящая до самопожертвованія, принадлежатъ къ характернымъ чертамъ этой общины, какъ и строгость нравовъ, воздержаніе и обузданіе страстей, предписываемое ею. Царящія въ ихъ научной системѣ понятія гармоніи и мѣры были вмѣстѣ съ тѣмъ идеаломъ ихъ жизни. Только одно лицо опредѣленно выступаетъ среди нихъ. Это былъ человѣкъ съ ярко выраженной индивидуальностью, астромическія познанія котораго указываютъ, что онъ находился скорѣй подъ вліяніемъ древнихъ іонійцевъ, чѣмъ Пиѳагора, въ то время какъ посвященіе, предпосланное его ученому труду свидѣтельствуетъ о его близости съ членами пиѳагорейскаго союза.

5. „Алкмэонъ кротонскій, сынъ Периѳоса“, такъ гласитъ начало его книги, отъ которой сохранилось къ сожалѣнію лишь нѣсколько отрывковъ,—„такъ говоритъ Бронтиносу, Леону и Баѳиллу: одни лишь боги владѣютъ точнымъ знаніемъ невидимыхъ вещей. Для того же, чтобъ по человѣческому обычаю строить выводы, не выходящіе за предѣлы вѣроятности...“ — на этомъ, къ сожалѣнію, обрывается предложеніе, но и эта не завершенная мысль заключаетъ

въ себѣ цѣнное указаніе. Кротонскій врачъ, младшій современникъ Пиѳагора, хорошо сознаетъ предѣлы человѣческаго познанія. Если онъ рѣшается высказывать предположенія, выводить умозаключенія изъ того, что ускользаетъ отъ чувственнаго воспріятія, то мы имѣемъ основаніе видѣть въ этихъ выводахъ плодъ долгихъ наблюденій, ибо у него нѣтъ недостатка въ осторожности. За этими вступительными словами слѣдуетъ, очевидно, не система охватывающая все человѣческое и божественное, а отдѣльныя научныя положенія, которыя тѣмъ значительнѣе, чѣмъ скромнѣе они выступаютъ.

Главные труды Алкмэона относятся къ области анатоміи и физіологіи. Онъ первый указалъ на мозгъ, какъ на центръ умственной дѣятельности, и за одно это заслуживаетъ неувядаемой славы. Опираясь на вскрытія животныхъ, приписываемыя ему свидѣтельствами, заслуживающими довѣрія, но о которыхъ самъ онъ упоминаетъ лишь вскользь—онъ открылъ главные нервы органовъ чувствъ (названные имъ, какъ и Аристотелемъ „ходами“ или „каналами“), ихъ пути и окончаніе въ мозговомъ центрѣ. Чтобъ объяснить функціи этихъ нервовъ, современная наука производитъ наблюденія надъ заболѣваніями и поврежденіями мозга; также поступалъ и Алкмэонъ. Такъ напримѣръ, достовѣрно извѣстно, что онъ съ этой цѣлью изучалъ разстройство умственныхъ способностей, вызванное сотрясеніемъ мозга. Онъ вполнѣ раціонально, хотя и нѣсколько односторонне объяснилъ его тѣмъ, что̀ мы называемъ перерывомъ главнаго пути. Глухота и слѣпота наступаютъ вслѣдствіе того, что мозгъ сдвинутъ съ своего нормальнаго положенія и заграждаетъ пути, черезъ которые зрительныя и слуховыя впечатлѣнія достигаютъ до него. Широко распространенному мнѣнію, что мужское сѣмя происходитъ изъ спиннаго мозга противопоставилъ онъ наблюденіе, доказывающее, что въ позвоночномъ столбѣ животныхъ, убитыхъ послѣ совокупленія, нисколько не замѣчается уменьшеніе количества мозга, наполняющаго его. Само-собой разумѣется, что его позитивныя гипотезы въ области процесса размноженія и въ эмбріологіи имѣютъ мало значенія. Гораздо цѣннѣе—по крайней мѣрѣ по оказанному имъ воздѣйствію на послѣдующія теоріи—его ученіе о здоровьѣ и болѣзни. Первое поддерживается р а в н о в ѣ с і е м ъ (для обозначенія котораго онъ употребляетъ терминъ „изономія“) присущихъ тѣлу качествъ вещества; п р е о б л а д а н і е одного изъ нихъ вызываетъ заболѣваніе. Выздоровленіе же наступаетъ когда искусственнымъ или

естественнымъ путемъ возстановляется нарушенное равновѣсіе, чему особенно способствуетъ присутствіе парныхъ контрастовъ „почти во всемъ человѣческомъ", а слѣдовательно и въ этихъ качествахъ; такъ, избытокъ холода можетъ быть удаленъ или уравновѣшенъ введеніемъ тепла, излишество сухости — противопоставленіемъ ей влаги и т. д. Этой теоріи суждено было долгое существованіе: мы встрѣчаемъ ее еще въ сочиненіяхъ Гебера, главы арабскихъ алхимиковъ. Она была ограничена и въ то же время окончательно формулирована въ Гиппократовской патологіи соковъ, видящей причину заболѣваній въ избыткѣ, или чрезмѣрномъ уменьшеніи важнѣйшихъ соковъ, входящихъ въ составъ тѣла.

Алкмэонъ посвятилъ обстоятельныя изысканія всѣмъ органамъ чувствъ, за исключеніемъ осязанія, упущеніе, которое можно скорѣй поставить ему въ заслугу, такъ какъ онъ очевидно не хотѣлъ заполнять произвольными гипотезами пробѣлы эмпирическаго знанія. Во всѣхъ своихъ теоріяхъ онъ исходитъ изъ анатомическаго строенія органовъ чувствъ, и это даетъ ему возможность открыть, что находящееся въ ухѣ пространство, заполненное воздухомъ, порождаетъ резонансъ, а также обратить вниманіе на влажность, мягкость, гибкость и кровеобиліе (онъ называетъ его теплотой) языка, дѣлающихъ его способнымъ претворять твердыя тѣла въ жидкое состояніе и этимъ вызывать вкусовыя ощущенія. Кромѣ того, онъ первый обратилъ вниманіе на субъективность чувственнаго воспріятія и этимъ проложилъ путь къ болѣе глубокому пониманію акта воспріятія и процесса познаванія вообще. Разумѣется онъ совершилъ въ этомъ направленіи лишь первые шаги. Искры, мелькающія въ глазу при сильномъ ушибѣ его, вызывали въ немъ живѣйшее удивленіе, и это послужило отправной точкой его научной фантазіи. Тотъ фактъ, что онъ остновился на значеніи этого анормальнаго и рѣдкаго явленія, надѣясь найти въ немъ ключъ къ пониманію нормальнаго процесса зрѣнія, свидѣтельствуетъ, какъ мнѣ кажется, о глубинѣ его научнаго чутья. Но объясненіе его, разумѣется, не могло быть инымъ, какъ дѣтски наивнымъ. То, что мы называемъ специфической энергіей глазныхъ нервовъ онъ свелъ къ грубо матеріальному явленію. Глазъ якобы содержитъ пламя, и въ этомъ пламени, какъ и въ дѣйствительно находящейся въ немъ влагѣ, онъ видѣлъ два вспомогательныхъ фактора зрительной способности: свѣтящій и прозрачный элементъ.

Отъ рудиментовъ физіологіи чувствъ онъ перешелъ къ на-

чаткамъ психологіи. Здѣсь онъ попытался хотя бы до нѣкоторой степени разобраться въ познавательныхъ функціяхъ человѣка, которыя его современники, не дифференцируя, смѣшивали между собой. Изъ чувственнаго воспріятія онъ вывелъ память, изъ нея—представленіе или мнѣніе (δóξα), изъ двухъ послѣднихъ—умъ или разсудокъ, который онъ приписывалъ однимъ лишь людямъ въ отличіе отъ низшихъ существъ. Душу онъ считалъ безсмертной и основывалъ это убѣжденіе на весьма странномъ на нашъ взглядъ разсужденіи. Душа безсмертна оттого, что она походитъ на безсмертныя существа, находясь въ постоянномъ движеніи подобно божественнымъ сущностямъ: мѣсяцу, солнцу, звѣздамъ и всему небу. Ясно, что дѣлая такой выводъ, онъ не считалъ душу вполнѣ безплотной сущностью. Въ противномъ случаѣ онъ не сравнивалъ бы ее съ небесными свѣтилами, хотя и слывущими божественными и вѣчными, но все же тѣлесными и занимающими мѣсто въ пространствѣ; и тѣмъ болѣе не основывалъ бы ея безсмертіе на сходствѣ съ божественными сущностями, имѣя въ виду главнымъ образомъ ихъ непрестанное движеніе. Но изъ чего, спросимъ мы, вывелъ Алкмэонъ постоянное пространственное движеніе носителя психической энергіи? Ясно, что не изъ непрерывной смѣны душевныхъ состояній (представленій, аффектовъ, побужденій и т. д.). Вѣдь отсюда,—даже отвергнувъ возможность сна, лишеннаго сновидѣній,—онъ не могъ бы вывести преимущества души надъ тѣломъ съ его столь же непрерывнымъ движеніемъ: пульсаціей, дыханіемъ и т. д. Онъ очевидно понималъ „психею" въ болѣе широкомъ смыслѣ, т. е. какъ источникъ и самочинныхъ движеній тѣла, какъ жизненную силу, и видѣлъ въ ней именно и главнымъ образомъ первоисточникъ силы вообще — представленіе, встрѣчаемое и у Платона, который развилъ и переработалъ это ученіе, и именно въ этомъ смыслѣ назвалъ душу „началомъ и источникомъ движенія". Нашему вѣку этотъ аргументъ во всѣхъ своихъ частяхъ равно чуждъ. Ибо какъ звѣзды не кажутся намъ больше вѣчными, такъ же источникъ силы и жизненности мы видимъ въ однихъ только химическихъ процессахъ, обусловленныхъ дыханіемъ и питаніемъ. Глубокомысленный врачъ нашелъ, какъ ему казалось, аргмунтацію, объясняющую смертность тѣла. „Люди (мы должны добавить—и животныя) потому умираютъ,—говоритъ онъ, —что не умѣютъ связать начало съ концомъ". Эти темныя слова благодаря той связи, въ которой они приводятся Аристотелемъ, пріобрѣтаютъ полную ясность. Алкмэонъ хочетъ сказать ими лишь то, что еслибъ ста-

рость являлась не только фигурально, но и буквально вторымъ дѣтствомъ, то люди (и животныя) могли бы жить вѣчно, ибо жизнь ихъ была бы безъ конца повторяющимся кругомъ. Но такъ какъ рядъ измѣненій, которымъ подвергается человѣческое тѣло (и тѣло животныхъ) въ разныхъ возрастахъ, носитъ не циклическій, а прогрессирующій характеръ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что этотъ процессъ приводитъ ихъ къ нѣкоторому концу. Третій возможный выходъ—а именно, что этотъ рядъ измѣненій могъ бы походить на продленную въ безконечность прямую или кривую линію—Алкмэонъ не имѣлъ основанія допустить. Жизнь природы, которою онъ руководствовался, предоставляла ему выборъ лишь изъ первыхъ двухъ возможностей, и намъ должно казаться цѣннымъ то, что онъ сдѣлалъ свой выводъ по аналогіи съ природой и не прибѣгнулъ къ апріорному утвержденію, что „все имѣющее начало должно неизбѣжно и кончиться", которымъ такъ часто довольствовались въ прежнее, какъ и въ послѣдующее и позднѣйшее время. Это утвержденіе, шаткое само-по-себѣ, къ тому же опровергнуто примѣромъ простѣйшаго органическаго образованія, протоплазмы. Мы можемъ добавить, что современное естествознаніе въ отношеніи этой проблемы не далеко ушло впередъ отъ „отца физіологіи". Оно умѣетъ прослѣдить измѣненія организма, сопровождающія старость, измѣненія, которыя должны неизбѣжно привести его къ окончательному разрушенію, независимо отъ случайныхъ поврежденій, постоянно угрожающихъ сложному составу его, но причины этихъ измѣненій и понынѣ окутаны тѣмъ же мракомъ, какъ двадцать четыре вѣка назадъ.

Охотно познакомились бы мы обстоятельнѣе со взглядами кротонца. Невольно встаетъ вопросъ: что̀ думалъ этотъ почтенный мыслитель о Божествѣ? о первичной сущности? о началѣ человѣческаго рода? Намъ не достаетъ источниковъ, чтобъ отвѣтить на это. И это отсутствіе матеріаловъ краснорѣчиво и полно значенія. Появленіе мыслителя, не имѣющаго, подобно своимъ предшественникамъ, готоваго разрѣшенія всякой проблемы, указываетъ на то, что мы далеко ушли отъ истоковъ греческой науки. Оно напоминаетъ, что мы вступили въ эпоху, въ которой духъ критики и сомнѣнія шире и могущественнѣе развернулъ свои крылья,

---

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Переходъ отъ метафизики къ положительной наукѣ.

Метафизическое умозаключеніе есть либо ложное заключеніе, либо скрытое опытное заключеніе.

Гельмгольцъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Ксенофанъ.

Тѣмъ, кому въ 500-хъ годахъ приходилось странствовать по Греціи, нерѣдко встрѣчался старый музыкантъ, бодро шествующій въ сопровожденіи невольника, несущаго киѳару и убогій домашній скарбъ. На рынкахъ и площадяхъ толпа тѣсно обступаетъ его. Для уличныхъ зѣвакъ у него припасенъ грошевый товаръ собственнаго и чужого издѣлія: исторіи героевъ и основаній городовъ; для болѣе освѣдомленныхъ кліентовъ извлекаетъ онъ изъ тайниковъ своей памяти иныя, рискованныя повѣствованія, умѣло вводя ихъ въ неподатливые умы своихъ слушателей. Нищій рапсодъ, получавшій лакомое блюдо въ награду за свое прославленное искусство, былъ дерзновеннѣйшимъ новаторомъ своего времени оказавшимъ на него огромное вліяніе. Профессія бродячаго музыканта давала ему лишь скудное пропитаніе, но зато служила отводомъ глазъ въ его опасной дѣятельности религіознаго и философскаго миссіонера. Этотъ старикъ съ морщинистымъ лицомъ, обрамленнымъ сѣдыми кудрями, въ молодости своей сражался противъ общегреческаго врага. И когда побѣдное знамя взвилось надъ войскомъ завоевателя, и Іонія обратилась въ персидскую провинцію (въ 545 г. до Р. Х.) — двадцатипятилѣтній юноша присоединился къ самымъ мужественнымъ своимъ соотечественникамъ, фокійцамъ, и обрѣлъ себѣ вторую родину на далекомъ Западѣ, въ италійской Элеѣ. Тамъ,гдѣ о древнемъ имени говоритъ лишь одиноко вздымающаяся башня, гдѣ море врѣзается глубоко въ землю, въ началѣ широкой долины, раздѣленной на три части двумя цѣпями холмовъ, спускающихся отъ снѣговыхъ вершинъ Калабрійскихъ горъ, — тамъ смежилъ свои усталыя очи девяностолѣтній Ксенофанъ, воспитавъ себѣ послѣдователей, поставившихъ его во главѣ школы, оказавшей на потомство могучее

вліяніе. Его безконечныя эпическія пѣсни, воспѣвавшія основаніе его родного города, богатаго смолами Колофона, и заселеніе Элеи, отзвучали и забылись. Но изъ его глубокомысленной дидактической поэзіи и его прелестныхъ элегій, преисполненныхъ искрящагося остроумія и веселящаго сердца благодушія, сохранилось кое что цѣнное, пробуждающее въ насъ любовь и уваженіе къ неустрашимому мыслителю и одушевленному глубокой волею человѣку. Разумѣется онъ занесъ бичъ свой насмѣшки надъ многимъ, любезнымъ сердцу своего народа. Болѣе всего—надъ образами боговъ въ эпосѣ,—надъ обычаями и нравами тѣхъ боговъ, примѣромъ которыхъ „Гомеръ и Гесіодъ", по его словамъ, только и научили людей, что „воровству, прелюбодѣйству и взаимному обману". Вообще, человѣкоподобіе божественнаго встрѣчаетъ въ немъ сильнѣйшій протестъ. Еслибъ быки, лошади и львы имѣли руки, чтобъ писать картины и ваять статуи, говоритъ онъ, они изобразили бы боговъ въ видѣ лошадей, быковъ и львовъ, также какъ люди создаютъ ихъ по своему подобію.—Не менѣе враждебно и несочувственно относится онъ и къ другимъ сторонамъ народной жизни; то, напр., что на долю побѣдителя въ кулачномъ бою и поединкѣ, въ бѣгѣ и ристаніи выпадали высшія почести — представлялось ему верхомъ безсмыслицы. И тѣмъ тяжелѣе гнететъ его приниженность собственнаго положенія, когда онъ сравниваетъ его со славой, какой народная молва окружала грубыхъ бойцовъ. Ибо „неправедно отдавать предпочтеніе тѣлесной силѣ передъ истинной мудростью" и „мудрость наша превыше человѣческой и лошадиной силы". Такъ касается онъ по очереди всѣхъ святынь эллинскаго міровоззрѣнія, культа силы и красоты не менѣе, чѣмъ почитанія превознесенныхъ небесныхъ прообразовъ земного существованія. Прежде чѣмъ идти дальше — зададимся вопросомъ: откуда происходитъ этотъ рѣзкій разрывъ съ народными традиціями? откуда это отклоненіе отъ національныхъ мѣрилъ мышленія и чувствъ, пробившее путь дерзновеннѣйшимъ новшествамъ послѣдующаго времени?

Отвѣтъ на это дастъ намъ тотъ роковой по своимъ послѣдствіямъ моментъ въ исторіи Греціи, свидѣтелемъ котораго Ксенофну довелось быть въ его юношескіе впечатлительные годы. Іонія склоняется подъ скиптромъ могущественнаго царя, обитатели ея послѣ недолгаго сопротивленія подчиняются чужеземному игу, граждане лишь двухъ городовъ—Фокеи и Теоса—отечеству

предпочитаютъ свободу: какъ могли подобныя впечатлѣнія пройти безслѣдно для міровоззрѣнія и жизненной философіи подростающаго поколѣнія? Гибель отчизны, утрата національной независимости всегда призываютъ сильныя души къ самопознанію и къ преображенію. Подобно тому, какъ въ Германіи послѣ тріумфовъ Наполеона, послѣ Іены и Ауерштэдта, раціоналистическое просвѣщеніе и космополитическое направленіе умовъ уступило мѣсто національному духу и исторической романтикѣ, — подобно этому и побѣды Кира надъ малоазійскими греками произвели не менѣе глубокій переворотъ въ эллинскомъ сознаніи. Нельзя было свалить всю вину въ гибельномъ пораженіи на восточную изнѣженность и роскошь. Правда, и колофонецъ укоряетъ вверху стоящую „тысячу" своихъ согражданъ, „перенявшихъ отъ лидянъ безполезную пышность и красующихся на площадяхъ, облекшись въ пурпуръ и умастившись маслами". Но его пытливый умъ не могъ на этомъ успокоиться. Зоркому изслѣдованію подвергъ онъ и нравственныя мѣрила поведенія, и народные идеалы, ихъ провозвѣстниковъ и ихъ источники. Что мудренаго, что его трезвый здоровый умъ и характеръ склонны были видѣть корень зла въ самой обмірщенной религіи и въ ея носительницѣ—эпической поэзіи (слишкомъ знакомой ему, какъ рапсоду), и что вслѣдствіе этого онъ оторвался, хотя и съ болью въ сердцѣ, отъ отечественнаго преданія? Такимъ образомъ Ксенофанъ отвернулся не только отъ обезславленнаго отечества, но и отъ его исконныхъ идеаловъ. Для его разрушительной критики въ высшей степени благотворною оказалась его безпримѣрно долгая странническая жизнь (которую самъ онъ опредѣлялъ въ 67 лѣтъ), и, вслѣдствіе этого, необычайная ширина его кругозора, обнимающаго столь многія времена и страны. Его зоркое сужденіе безпощадно обличаетъ не только противорѣчія, несообразности и непристойности пестраго эллинскаго сказанія о богахъ и герояхъ; — онъ заглядываетъ глубже, туда, гдѣ переплетаются корни антропоморфическаго религіознаго творчества, своимъ противорѣчивымъ многообразіемъ разрушающаго порою свою собственную работу. Онъ знаетъ, что негры творятъ своихъ боговъ черными и курносыми, а ѳракійцы своихъ—голубо-глазами и рыжеволосыми. Почему-же думать намъ, что одни лишь греки правы, а ѳракійцы и негры заблуждаются? Ему извѣстенъ плачъ египтянъ надъ Озирисомъ не менѣе, чѣмъ плачъ финикійцевъ надъ Адонисомъ. Онъ осуждаетъ и тотъ и другой, и въ

нихъ—родственные имъ греческіе культы. Выбирайте одно изъ двухъ,—взываетъ онъ къ тѣмъ, кто оплакиваютъ умершихъ боговъ:—или оплакивайте ихъ, какъ смертныхъ людей. или же чтите, какъ безсмертныхъ боговъ. Такимъ образомъ, онъ первый пользовался методомъ косвенныхъ нападокъ и взаимныхъ опроверженій, опирающихся на сравненіи и аналогіи,—методомъ, оказавшимся столь могущественнымъ въ рукахъ Вольтера и Монтескье въ ихъ борьбѣ съ положительными догматами и вѣроученіями.

2. Видѣть въ рѣчахъ мудреца изъ Колофона простое осмѣяніе религіи было бы, конечно, такъ же неосновательно, какъ искать одно это осмѣяніе и въ разсужденіяхъ фернейскаго мудреца. И Ксенофанъ также чтитъ „высшее существо“. Ибо „единый Богъ есть высшій какъ среди людей, такъ и среди боговъ, ни образомъ, ни помыслами не подобный смертнымъ“. Онъ не творецъ вселенной, не внѣмірный или сверхмірный богъ, а—если не по буквѣ, то по смыслу его рѣчей—Міровая Душа, Вселенскій Духъ. „Озирая весь небесный строй—говоритъ Аристотель, очевидно передавая слова философа, а не собственный выводъ,—Ксенофанъ нарекъ Божествомъ это единое“. „Куда бы ни залетала моя мысль, все разрѣшается для меня въ нѣкое Единство“, такія слова влагаетъ ему въ уста авторъ осмѣивающей его ученіе сатиры, поэтъ Т и м о н ъ ф л і а з і е ц ъ (около 300 до Р. Х.). Когда самъ мыслитель говоритъ о своемъ верховномъ богѣ, что „онъ правитъ всѣмъ силою духа“, то это какъ бы указываетъ на дуалистическое міровоззрѣніе. Однако тутъ-же, наряду съ этимъ, мы встрѣчаемъ выраженія, не вяжущіяся съ этимъ представленіемъ. „Онъ весь видитъ, весь слышитъ и весь мыслитъ“—въ этихъ словахъ, правда, отрицается присутствіе у божества человѣческихъ органовъ чувствъ и мышленія, но никоимъ образомъ не утверждается оно непространственнымъ существомъ. И если далѣе говорится: „вѣчно пребываетъ онъ недвижнымъ на одномъ мѣстѣ, и всякое движеніе ему чуждо“, то эти опредѣленія какъ разъ и характеризуютъ его, какъ нѣчто пространственно протяженное, — какъ Вселенную, можемъ мы добавить, которая, въ качествѣ Цѣлаго, остается неподвижною и неизмѣнною при всѣхъ измѣненіяхъ и передвиженіяхъ ея частей. При этомъ мы не можемъ удержаться отъ улыбки, поймавъ яростнаго противника антропоморфизма на неожиданныхъ антропоморфическихъ реминисценціяхъ: такъ, неизмѣнный покой

Всебожества обосновывается тѣмъ, что „не достойно его туда и сюда спѣшить." Вѣдь это означаетъ, что высшее существо должно уподобляться не хлопотливо мечущемуся туда и сюда, запыхавшемуся слугѣ, а въ величавомъ покоѣ возсѣдающему на престолѣ царю!

Колебаніе въ представленіяхъ Ксенофана о высшемъ существѣ между духомъ и матеріей можетъ быть подтверждено еще другимъ образомъ. Дуалистическій теизмъ совершенно чуждъ какъ предшественникамъ Ксенофана, такъ и его современникамъ и потомкамъ. И Первосущность Анаксимандра, одновременно матеріальная и божественная, и одаренный разумомъ Огонь Гераклита не должны насъ ни больше, ни меньше поражать, чѣмъ Богъ-Природа нашего мудреца. Въ совокупности доктринъ его учениковъ намъ не найти и слѣда ученія о творцѣ міра, или о закономѣрно правящемъ мастерѣ, или, еще менѣе того, о небесномъ отцѣ, личнымъ вмѣшательствомъ осуществляющемъ свою заботу, или, наконецъ, о ниспосылающемъ награды и кары судіи. Между тѣмъ, кому пришло бы въ голову считать метафизиковъ-элейцевъ учениками Ксенофана, еслибъ они расходились съ нимъ, бывшимъ въ несравненно большей степени богословомъ, нежели метафизикомъ, въ основномъ пунктѣ ученія о божествѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ его пантеизмъ не столько является смѣлымъ новшествомъ, сколько дальнѣйшимъ развитіемъ народныхъ религій, обусловленнымъ возростающимъ сознаніемъ единства жизни природы и повышеніемъ нравственныхъ требованій. Эта религія, во всѣ времена въ корнѣ своемъ была, главнымъ образомъ, почитаніемъ природы, и потому можетъ быть было бы умѣстнѣе говорить о возвратѣ, нежели о дальнѣйшемъ развитіи. Реформаторъ является здѣсь не въ меньшей степени и реставраторомъ. Подъ фундаментомъ храма, разрушеннаго имъ, онъ наталкивается на другое и древнѣйшее святилище. Сбрасывая самые поздніе, специфически-греческіе, воплотившіеся въ эпосѣ Гомера и Гесіода, религіозные пласты, онъ тѣмъ самымъ обнажаетъ первичный обще-арійскій пластъ—сохранившуюся во всей своей чистотѣ у индусовъ и особенно у персовъ природную религію.

Съ этой же точки зрѣнія мы должны разсматривать и спорный вопросъ о томъ, признавалъ-ли Ксенофанъ, на ряду со своимъ Всеединымъ Существомъ, и отдѣльныхъ боговъ. Литературныя свидѣтельства, за которыми теперь не признается значенія, отри-

цаютъ это. Несомнѣнно, однако, что подлинныя выраженія мыслителя, и въ особенности его толкованіе отношенія верховнаго бога къ подчиненнымъ, подлинность котораго засвидѣтельствана перифразою Эврипида, рѣшаютъ этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ. Это отношеніе не должно мыслиться нами на подобіе отношеній властителя къ своимъ подданнымъ; въ противоположность произволу выступаетъ здѣсь господство законовъ,— такимъ образомъ въ этихъ словахъ мы, кромѣ того, можемъ усмотрѣть болѣе или менѣе ясное признаніе господства всеправящаго, закономѣрнаго порядка. Вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ внутреннихъ основаній, которыя могли бы поколебать это убѣжденіе. Можно быть увѣреннымъ, что ни къ чадамъ Латоны, ни къ бѣлорукой супругѣ Зевса колофонецъ не воздѣвалъ молитвенно рукъ. Ибо, если „смертные мнятъ, что боги зачаты и что они обладаютъ ихъ (смертныхъ) чувствами, голосомъ и подобіемъ", то это-то и является въ его глазахъ злѣйшимъ заблужденіемъ, бороться съ которымъ онъ считаетъ себя призваннымъ. Однако же, стремленіе обездушить и обезбожить самое природу столь же чуждо его образу мышленія, какъ и направленію его предшественниковъ и современниковъ, орфиковъ, которые, столь же настойчиво подчеркивая единство міровой власти, нисколько не отрицали, однако, множественности божественныхъ существъ. И Гераклитъ, на ряду со своимъ мыслящимъ Первоогнемъ, признавалъ подчиненныхъ ему отдѣльныхъ боговъ, даже Платонъ и Аристотель не пожертвовали своему верховному Божеству богами небесныхъ свѣтилъ: исключительный и строго послѣдовательный монотеизмъ греческому духу всегда представлялся безбожіемъ. Величайшимъ чудомъ было бы, еслибъ Ксенофанъ, исполненный глубокой, но эллинской религіозности, въ столь ранній періодъ явился въ этомъ отношеніи исключеніемъ. Итакъ, многое побуждаетъ насъ(—и ничто не препятствуетъ намъ—)думать, что онъ почиталъ, какъ божества, великія силы природы. Не первымъ монотеистомъ былъ глава элейской школы, а скорѣе возвѣстителемъ новаго пантеизма, отвѣчавшаго воззрѣнію на природу своихъ соотечественниковъ и обогащеннаго знаніями своего времени.

3. Этимъ, однако не исчерпывается значеніе этого выдающагося человѣка. Поэтъ и мыслитель, онъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и первоклассснымъ изслѣдователемъ. Таковымъ величаетъ его—или поноситъ—младшій современникъ его, Гераклитъ, (срв. стр. 55).

Это и не должно насъ удивлять. Не та-же ли жажда познанія вложила ему въ руки страннический посохъ и многіе десятки лѣтъ безъ устали гнала его „мыслящій духъ по всѣмъ предѣламъ Греціи“! Несомнѣнно, что онъ при этомъ скорѣе искалъ, нежели избѣгалъ крайнихъ границъ широко раскинувшейся цѣпи колоній. Ибо именно на этихъ передовыхъ постахъ эллинской цивилизаціи, въ египетскомъ Наукратисѣ или въ скиѳской Ольбіи носитель національной поэзіи являлся столь же желаннымъ гостемъ, какимъ въ наши дни нѣмецкій поэтъ является въ Санъ-Луи или въ Нью-Іоркѣ. Благодаря этому, въ эпоху, когда личное ознакомленіе обогащало несравненно болѣе, чѣмъ книжное знаніе, ему были открыты всѣ возможности собрать и использовать богатую жатву знанія. Изъ отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ главнымъ образомъ геологія причисляетъ его къ своимъ старѣйшимъ адептамъ. Насколько намъ извѣстно, онъ первый извлекъ правильные и широкіе выводы изъ факта нахожденія ископаемыхъ остатковъ растеній и животныхъ. Въ позднихъ третичныхъ пластахъ знаменитыхъ сиракузскихъ каменоломенъ онъ нашелъ отпечатки рыбъ и, вѣроятно, водорослей, а въ древнѣйшей третичной формаціи острова Мальты—разнообразныхъ раковинъ морскихъ конфилій. Онъ выводилъ отсюда неизбѣжность превращеній, которыя земная поверхность должна была претерпѣть въ минувшія эпохи, и притомъ, въ качествѣ антикатастрофиста,—какъ бы мы сказали теперь послѣ Чарльза Ляейлля, — онъ считалъ эти превращенія не результатомъ единичныхъ, мощныхъ переворотовъ, а плодомъ постоянныхъ, неизмѣримо малыхъ процессовъ, лишь постепеннно накопляющихъ великія измѣненія. Онъ провозглашалъ медленную, постепенную періодическую смѣну суши и моря,— взглядъ, напоминающій собою ученіе о круговращеніи, встрѣченное нами у его предполагаемаго учителя, Анаксимандра; съ этой идеей Ксенофанъ соединялъ аналогичную теорію постепеннаго, естественнаго развитія человѣческой культуры: „боги не все открыли смертнымъ отъ начала; но сами они, ища, находятъ постепенно лучшее“. Въ этихъ словахъ мы не можемъ не услышать голоса научнаго духа, который вноситъ въ образъ колофонскаго мудреца новую и значительную черту.

Сдѣлаемъ еще разъ краткій обзоръ этаповъ пути этого замѣчательнаго человѣка. Тягостныя юношескія переживанія рано пробудили въ немъ сомнѣніе въ благости и долговѣчности народнаго преданія,—въ особенности религіознаго. Столкновеніе съ безчи-

сленными вѣроученіями, нравами и обрядами различныхъ племенъ и народовъ втеченіе семидесятилѣтней страннической жизни углубили и укрѣпили эти сомнѣнія и доставили ему мощныя средства для защиты ихъ. Расчиствивъ себѣ такимъ образомъ путь, религіозный реформаторъ избралъ то направленіе, которое диктовалось ему одновременно его собственными нравственными идеалами, инстинктами, которые можно было бы назвать унаслѣдованными и атавистическими, и наконецъ результатами научнаго образованія его времени. Духъ его, чуждый всякому грубому насилію и исполненный прекрасной человѣчности и любви къ справедливости, влечетъ его къ устраненію изъ народныхъ вѣрованій всего того, что не отвѣчаетъ этому высокому требованію. Почитаніе природы, передававшееся каждому эллину какъ бы съ молокомъ матери и достигающее высшаго своего выраженія во всякой поэтически и религіозно настроенной личности, въ соединеніи съ признаніемъ закономѣрности вселенной, которое Ксенофанъ раздѣляетъ со своими наиболѣе передовыми современниками, приводитъ его къ такому представленію о верховномъ Божествѣ, которое рисуетъ его единою, проникающей вселенную, правящей ею на подобіе того, какъ душа правитъ тѣломъ, оживляющей и движущей ее, но вмѣстѣ съ тѣмъ неразрывно связанною и спаянною съ нею первичной силою. Ко всѣмъ этимъ импульсамъ, однако, присоединяется еще и другой— его глубокій, созрѣвшій и окрѣпшій на критикѣ миѳическихъ образовъ, духъ истины. Онъ побуждаетъ его осудить принятое богословіе не только по причинѣ его нравственной несостоятельности, но и по причинѣ недостаточной фактической обоснованности его. Ходячія ученія—такъ, повидимому, разсуждаетъ онъ—говорятъ о высшихъ предметахъ не только то, чему мы *не должны* вѣрить, но еще и то, чему вѣрить мы *не можемъ*. Его отталкиваетъ отъ нихъ не только малая цѣнность утверждаемаго ими, но и произвольность ихъ утвержденій. Такія морально невинныя, но фантастическія и противоестественныя созданія, какъ „гиганты, титаны и кентавры", онъ съ суровостью клеймитъ, какъ „измышленія древнихъ". И далѣе, онъ учитъ не только иному, чѣмъ его предшественники въ богословіи,—онъ учитъ меньшему, чѣмъ они. Онъ ограничивается немногими основными понятіями, не доводя ихъ при этомъ до окончательнаго и точнаго выраженія. „Ни о чемъ— такъ сѣтуетъ Аристотель—Ксенофанъ не высказался съ отчетливой полнотою". Но воздержаніе простирается и далѣе того. Въ вѣчно памятныхъ строкахъ онъ оспариваетъ всякую вообще—а въ томъ

числѣ и заключающуюся въ его собственныхъ ученіяхъ—догматическую опредѣленность и, такъ сказать, снимаетъ съ себя всякую отвѣтственность за выходки догматизирующихъ учениковъ своихъ. „Достовѣрнаго знанія, такъ провозглашаетъ онъ, о богахъ, о томъ, что я называю цѣлымъ природы, никто никогда не имѣлъ и не будетъ имѣть; и еслибъ даже кому нибудь и случилось высказать истинное, онъ самъ бы того не зналъ; ибо надъ всѣмъ царитъ мнѣніе“. Эти памятныя слова намъ еще не разъ придется встрѣтить. Прежде всего—у одного выдающагося піонера здравыхъ естественно-научныхъ методовъ, у близкаго къ Гиппократу,—если не тождественнаго съ нимъ—автора сочиненія „О древней медицинѣ“, который начинаетъ съ этихъ именно словъ великаго мудреца свою проницательную критику натурфилософскаго произвола. Но объ этомъ дальше. Мы можемъ заключить наше изложеніе тѣмъ наблюденіемъ, что Ксенофанъ, подобно всѣмъ истинно великимъ людямъ, соединялъ въ себѣ глубокія, какъ бы взаимно исключающія другъ друга противоположности, а именно упоенное божествомъ вдохновеніе и трезвѣйшую, остро прозрѣвающую границы человѣческаго познанія ясность мысли. Онъ одновременно и сѣятель, и жнецъ. Одной рукою онъ забрасываетъ сѣмя, изъ котораго вскорѣ возникнетъ видное дерево въ лѣсу греческаго умозрѣнія, другою —точитъ лезвіе топора, предназначеннаго на то, чтобъ подрубить какъ этотъ, такъ и много другихъ мощныхъ стволовъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Парменидъ.

1. Полибъ, зять Гиппократа, основателя научной медицины, начинаетъ свое сочиненіе „О природѣ человѣка“ съ оживленной полемики. Онъ выступаетъ противъ врачей и писателей, утверждающихъ, что тѣло человѣческое состоитъ изъ единой субстанціи. Эту „всеединую“ субстанцію одни видятъ въ воздухѣ, другіе—въ огнѣ, третьи — въ водѣ, и всякій „приводитъ въ пользу своего ученія доводы и свидѣтельства, которые на самомъ дѣлѣ ровно ничего не доказываютъ“. Это станетъ очевиднымъ, какъ только

мы бросимъ взглядъ на тѣ словесные турниры, съ которыми они выступаютъ передъ публикой. Ибо человѣкъ, владѣющій истиной, долженъ былъ бы всегда и вездѣ съ помощью доказательствъ умѣть отстоять ее,—здѣсь же всякій разъ одерживаетъ верхъ другой, и именно тотъ, кто всѣхъ спорѣе на языкъ. „По мнѣ же, такъ заканчивается эта любопытная полемическая выходка, всѣ эти люди по неразумію своему рѣчами своими взаимно подрываютъ другъ друга—и тѣмъ самымъ положеніе Мелисса ставятъ на ноги“. Можно смѣло сказать, что ученія, о которыхъ говорится, что они „поставили на ноги“ извѣстное положеніе, т. е. служили ему опорою — вмѣстѣ съ тѣмъ расчистили ему путь, обусловили его появленіе и способствовали его торжеству. Поэтому не будемъ упускать изъ вида это краснорѣчивое свидѣтельство и припомнимъ его тамъ, гдѣ намъ важно будетъ выяснить основные мотивы элейской доктрины, достигшей своего высшаго расцвѣта въ Мелиссѣ. (Мелиссъ происходилъ изъ знатнаго рода съ острова Самоса; время его жизни точно опредѣлено благодаря морской побѣдѣ, одержанной имъ надъ аѳинянами въ 441 до Р. Х.). Прежде всего мы должны ясно понять разницу въ отношеніи естествоиспытателя, слова котораго мы привели выше, съ одной стороны къ натурфилософамъ, которыхъ онъ разбиваетъ съ такой мѣткостью и убѣдительностью, и съ другой—къ самосскому или—какъ можно назвать его по принадлежности къ извѣстной школѣ — къ элейскому метафизику. Отъ натурфилософовъ отдѣляютъ Полиба глубокія различія во взглядахъ,—но все же самое тяжкое обвиненіе его сводится къ тому, что всѣ они способствуютъ торжеству ученія Мелисса. Его слова звучатъ какъ призывъ добраго патріота, предостерегающаго своихъ партійныхъ противниковъ, какъ бы они не сыграли на руку внѣшнему врагу. Внутренній раздоръ партій отступаетъ на задній планъ, когда дѣло идетъ о защитѣ отъ врага, всѣмъ равно несущаго гибель. Такъ и было на самомъ дѣлѣ. Крайнимъ полюсомъ, злѣйшими противниками натурфилософовъ и изслѣдователей природы всѣхъ толковъ и направленій явились философы, которыхъ современники объединяли подъ ироническом кличкой: „противоестественники“ или „неподвижники“. „Положеніе Мелисса“ заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что мы, употребляя его собственныя выраженія, „не видимъ и не познаемъ сущаго“. Весь окружающій насъ многокрасочный міръ, о которомъ свидѣтельствуютъ наши чувства, есть лишь призракъ, миражъ; всякое измѣненіе, передвиженіе,

ростъ и самый процессъ жизни, словомъ все, что составляетъ объектъ изслѣдованія природы и размышленій надъ нею—все это лишь тѣнь, лишь обманчивый призракъ. Единое реальное таится глубоко подъ этой лживой фантасмагоріей,—въ вопросѣ же о томъ, что̀ представляетъ оно по существу, расходятся пути обоихъ главныхъ представителей школы. Однако, если они и не вполнѣ сходятся въ своихъ положительныхъ утвержденіяхъ, зато они совершенно единодушны въ предшествующей этимъ утвержденіямъ отрицательной работѣ. Поэтому намъ слѣдуетъ, ознакомившись съ личностью старѣйшаго и значительнѣйшаго изъ нихъ, сперва разсмотрѣть ихъ общія сомнѣнія и отрицанія.

2. Этимъ предшественникомъ Мелисса былъ Парменидъ, истинный основатель прославленнаго ученія о единствѣ. Онъ былъ выходцемъ изъ Элеи и происходилъ изъ состоятельнаго и именитаго рода, вслѣдствіе чего не могъ остаться въ сторонѣ отъ политической жизни страны. Повидимому, онъ составилъ законы для своего родного города, и вѣроятно съ этимъ или съ какимъ нибудь другимъ актомъ общественной дѣятельности связываютъ достовѣрную дату, относящую расцвѣтъ его дѣятельности къ 69 Олимпіадѣ (504—501 до Р. Х.). Безъ сомнѣнія онъ былъ въ близкомъ общеніи съ Ксенофаномъ, умершимъ четверть вѣка спустя, во всякомъ случаѣ послѣ 478 г. Однако же мы затруднились бы назвать его ученикомъ Ксенофана въ собственномъ смыслѣ слова, хотя бы ужъ потому, что бродячій рапсодъ, никогда не остававшійся подолгу на своей второй родинѣ, врядъ ли когда занимался учительствомъ. Напротивъ того, преданіе называетъ намъ пиѳагорейца Амейнія, сына Діохайта, который яко-бы пріохотилъ Парменида къ философскимъ занятіямъ, и въ благодарность за то послѣ своей смерти былъ почтенъ имъ сооруженіемъ святилища (῾Heroon), т. е. того, что мы назвали бы часовней. И дѣйствительно, система Парменида, какъ мы увидимъ далѣе, несетъ на себѣ печать пиѳагорейскаго духа не менѣе, чѣмъ духа Ксенофана. Ученіе о всеединствѣ, построенное имъ по методу строгаго выведенія, заимствованному изъ математики, по формѣ своей обличаетъ въ немъ ученика пиѳагорейской школы, тогда какъ особенности его умственныхъ построеній явно свидѣтельствуютъ о томъ, что онъ не могъ найти полнаго удовлетворенія въ содержаніи пиѳагорейства. Такимъ образомъ, если его система въ основѣ своей опирается на пантеизмъ Ксенофана, а формой обязана математикѣ Пиѳагора, то направленіе

ея опредѣляется еще третьимъ ученіемъ, а именною системою Гераклита. Ибо „ученіе о вѣчномъ потокѣ“ Эфесскаго мудреца всего глубже поразило мысль Парменида, вызвало въ немъ самыя коренныя сомнѣнія и привело его, какъ и его послѣдователей, къ тому роду выводовъ, въ которомъ всего разительнѣй сказался своеобразный характеръ умозрѣнія элейцевъ. Однако, эти сомнѣнія и вытекающія изъ нихъ отрицанія мы выслушаемъ сперва изъ устъ младшаго представителя школы, такъ какъ его ясная и обстоятельная проза въ данномъ случаѣ желательнѣй тѣсной, громоздящей доводы на доводы, скупой на слова дидактической поэзіи его учителя. „Ибо, говоритъ Мелиссъ, если земля, вода, воздухъ и огонь, а также желѣзо и золото воистину с у т ь, если одно живо, другое мертво, одно бѣло, другое черно, и если подобно этому всѣ вещи, которыя люди считаютъ истинно сущими, дѣйствительно существуютъ, и мы правильно видимъ и слышимъ ихъ,—тогда всякая изъ нихъ должна бы быть такою, какою она явилась намъ впервые; она не должна превращаться или измѣнять форму, а быть всегда тѣмъ, что она есть. Мы же утверждаемъ, что мы правильно видимъ, слышимъ и познаемъ, и однако намъ кажется, что теплое становится холоднымъ и холодное—теплымъ, твердое—мягкимъ и мягкое—твердымъ, что живое умираетъ и возникаетъ изъ не-живого, что все измѣняется, и что нѣтъ ничего схожаго между тѣмъ, какой была вещь и какою стала. Само твердое желѣзо стирается на пальцѣ, который оно окружаетъ въ видѣ перстня, а также и золото, и драгоцѣнные камни, и все, что мы считаемъ самымъ твердымъ,—изъ воды же, напротивъ того, возникаетъ суша и камни. Итакъ, изъ этого слѣдуетъ, что с у щ а г о мы и не в и д и м ъ, и не п о з н а е м ъ“. Здѣсь предъявляется двоякое требованіе къ объектамъ чувственнаго воспріятія: ненарушимое постоянство с у щ е с т в о в а н і я и ненарушимое постоянство с в о й с т в ъ. Будучи строго взвѣшаны, эти объекты признаны слишкомъ легковѣсными и въ томъ, и въ другомъ отношеніи: имъ ставится въ вину какъ то, что они п р е х о д я щ и, такъ и то, что они и з м ѣ н ч и в ы. Если эти два требованія, касающіяся двухъ различныхъ сужденій, сливаются здѣсь воедино, то въ этомъ повинно не сознанное еще въ тѣ времена двоякое значеніе слова „быть“, которое употребляется то въ смыслѣ существованія, то какъ простая связка (солнце е с т ь; солнце есть небесное тѣло). Мы можемъ оставить въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько правомѣрно было отнесеніе всего преходящаго и измѣнчиваго къ области призрачности и небытія.

Ничего нѣтъ понятнѣй исканія надежнаго, такъ сказать, устойчиваго объекта познанія и, съ другой стороны, столь же понятно, что, ввиду несовершенства господствовавшаго тогда ученія о веществѣ, невозможно было найти его въ предметахъ чувственнаго воспріятія. Нынче древесный листъ зеленъ и полонъ соковъ, завтра онъ желтѣетъ и засыхаетъ, а еще позже становится бурымъ и свертывается. Гдѣ же найти сущность вещи, какъ уловить и закрѣпить въ ней непреходящее? Гераклитъ объединилъ сумму этихъ ежедневныхъ наблюденій, расширилъ ихъ область, перенеся ихъ за предѣлы опытныхъ воспріятій, и возникшимъ изъ нихъ сомнѣніямъ сообщилъ парадоксальный, тревожащій мысль характеръ. Этимъ не только была отнята всякая почва у стремленія къ познанію—(поскольку оно не довольствуется спокойнымъ созерцаніемъ закономѣрной смѣны всего совершающагося, см. стр. 67)— но и глубоко задѣта естественная жажда внутренняго, чуждаго противорѣчій единства мышленія. „Всѣ вещи чувственнаго міра объяты неустаннымъ измѣненіемъ"—ужъ и это воззрѣніе смущало духъ, но противъ положенія: „вещи существуютъ—и не существуютъ" возставалъ самъ здравый разумъ,—и тѣмъ яростнѣй, чѣмъ строже была умственная дисциплина, пройденная философомъ. Естественно, что самый пылкій протестъ вызывало оно въ умахъ, прошедшихъ пиѳагорейскую, т. е. главнымъ образомъ математическую школу. Поэтому немудрено, что ученикъ пиѳагорейцевъ, Парменидъ, видѣлъ „два пути" заблужденій: съ одной стороны—въ обычномъ міросозерцаніи, вѣрующемъ въ реальность чувственнаго міра, съ другой—въ ученіи Гераклита. Противъ этого послѣдняго направляетъ онъ самыя ядовитыя стрѣлы своей полемики. Тѣ, „кому бытіе и не-бытіе являются попеременно то тожественнымъ, то не тожественнымъ", представляются ему „одновременно слѣпыми и глухими, безпомощно цѣпенѣющими,—заблудшимъ, темнымъ родомъ"; онъ называетъ ихъ „о двухъ головахъ" (мы бы сказали, съ головой Януса), намекая этимъ на двуликость, являемую вещами въ ихъ ученіи; ихъ, „незнающихъ", увлекаетъ въ своемъ движеніи ученіе о потокѣ вещей,—„вспять ведетъ ихъ путь", подобный пути, проходимому ихъ первостихіей.

Какъ ни знаменательны для умонастроенія элейца какъ эти нападки, такъ и все его отношеніе къ гераклитизму,—еще поучительнѣе и любопытнѣй представляется намъ его борьба съ другимъ и злѣйшимъ противникомъ, съ ходячими взглядами

людей. Глубокое внутреннее возбужденіе чуется за бурнымъ потокомъ изреченій и стиховъ, которые, какъ непрерывно слѣдующіе одинъ за другимъ тяжкіе удары молота, должны въ основѣ потрясти и искоренить обычное міросозерцаніе съ его вѣрою въ реальность чувственныхъ объектовъ, ихъ возникновенія, уничтоженія, и вообще какого бы то ни было передвиженія и измѣненія. „Какъ можетъ сущее быть уничтожено,—какъ можетъ оно возникнуть во времени? Если оно возникло, то было время, когда его не было, и также, если его возникновеніе когда-либо предстоитъ". „Какое начало найдешь ты для сущаго? Какъ и откуда могло бы оно возрасти? Не дозволю тебѣ утверждать или думать, что оно произошло изъ не-сущаго, ибо невыразимо и немыслимо не-сущее. И ради какой нужды могло оно быть призвано къ жизни именно въ такое-то время, а не въ иное?.. Но и то допустить, что изъ сущаго можетъ возникнуть съ нимъ рядомъ другое сущее—возбраняетъ тебѣ здравый разсудокъ". Въ чемъ же однако обратная и положительная сторона всѣхъ этихъ отрицаній? Сущее не только „не возникаетъ и не уничтожается", и слѣдовательно оно „безначально и безконечно", ему не только чужды „перемѣщенія въ пространствѣ" и „измѣнчивость окраски",—но оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть ограниченное и мыслящее существо, „неразложимое цѣлое, однородное, въ себѣ самомъ покоящееся, всюду равное самому себѣ, не болѣе сущее здѣсь, чѣмъ тамъ, подобное массѣ равномѣрно закругленнаго и всюду равнаго себѣ шара". При этихъ словахъ читатель испытываетъ какъ бы нѣкоторый толчекъ, пробуждающій его отъ воздушныхъ мечтаній: только что мысль его вольно унеслась въ надзвѣздныя области—и вотъ уже снова охватываютъ ее тиски дѣйствительности. Кажется, будто самъ Парменидъ отважился на полетъ Икара, обѣщавшій унести его за предѣлы опытнаго міра въ сферу чистаго сущаго; но силы измѣнили ему на полъ-пути, онъ падаетъ обратно въ привычныя низины тѣлеснаго существованія. И дѣйствительно, хотя его „сущее" и проложило путь родственнымъ ему концепціямъ позднѣйшихъ онтологовъ, но само оно отличается отъ нихъ еще слишкомъ явнымъ отпечаткомъ земного; не въ святая святыхъ метафизики вводитъ оно, а только въ преддверіе ея.

3. Однако, намъ не мѣшало бы еще разъ бросить взглядъ на то сужденіе Полибa, съ котораго мы начали изложеніе доктрины элейцевъ. Прозорливый врачъ провидѣлъ въ противорѣчивыхъ

утвержденіяхъ натурфилософовъ опору скепсиса элейцевъ. Повидимому, онъ этимъ хотѣлъ сказать слѣдующее: тотъ, кто утверждаетъ, что всѣ вещи суть воздухъ, оспариваетъ свидѣтельства всѣхъ чувствъ съ однимъ лишь ограниченіемъ; кто сводитъ ихъ къ водѣ, поступаетъ также съ другимъ ограниченіемъ; точно также дѣйствуетъ тотъ, кто сводитъ все къ огню. Такимъ образомъ представители этихъ ученій должны были играть на руку тѣмъ мыслителямъ (мы сказали бы болѣе—породить ихъ), которые суммировали эти единодушныя отрицанія и противорѣчивыя утвержденія. Погасивъ эти утвержденія одно другимъ, какъ если бъ это были взаимно другъ друга покрывающія отчетныя статьи, они свели всѣ частичныя отрицанія къ одному суммарному отрицанію (ср. стр. 44). Если мы продумаемъ эту мысль до конца, то у насъ не останется сомнѣнія относительно источника Парменидова ученія о сущемъ. Оно есть продуктъ разложенія, и при томъ о с т а т о к ъ или осадокъ, получившійся послѣ саморазложенія ученія о первовеществѣ. Чѣмъ рѣшительнѣе взаимно уничтожали другъ друга тѣ противорѣчивыя формы, въ которыя попеременно облекалось ученіе о первовеществѣ,—тѣмъ прочнѣе врѣзывалось въ сознаніе общая имъ всѣмъ и незатронутая борьбою мнѣній основа. Вѣра въ то, что вещество не возникаетъ и не уничтожается, была, по словамъ Аристотеля, „ученіемъ, общимъ всѣмъ физикамъ“, подъ которыми онъ разумѣетъ именно натурфилософовъ, начиная съ Ѳалеса. Въ теченіе цѣлаго столѣтія доктрина эта была близка и привычна всѣмъ мыслящимъ и культурнымъ умамъ Греціи. Да и какъ могла она, перемѣнившая столько оболочекъ и при всѣхъ этихъ превращеніяхъ побѣдно сохранившая свою устойчивость, не показаться въ концѣ концовъ неуязвимою и не пріобрѣсти значенія нѣкоторой аксіомы? Однако, правда, что теперь это „старое, никѣмъ не оспариваемое положеніе“ (эти слова снова принадлежатъ Аристотелю) не только пріобрѣло, главнымъ образомъ благодаря своему противоположенію ученію эфесскаго мудреца болѣе строгое и крайнее выраженіе, но и обогатилось новыми чертами, происхожденіе которыхъ намъ предстоитъ вскрыть.

Мы уже познакомились съ первымъ и важнѣйшимъ изъ этихъ добавленій. Заполняющему пространство міровому существу Парменида присуща не только в ѣ ч н о с т ь, но и н е и з м ѣ н н о с т ь. Оно не перетерпѣваетъ разнообразныхъ видоизмѣненій, подобно первостихіи Ѳалеса или Анаксимандра, Анаксимена или Гераклита, не выявляетъ изъ себя подобно ей и не поглощаетъ

снова многообразныя формы; сегодня, какъ вчера, оно являетъ собой не только т о, чѣмъ было отъ вѣка, но и то, к а к ъ было и б у д е т ъ въ вѣчности. Болѣе того, намъ встрѣчается выраженіе, которое какъ бы подвергаетъ сомнѣнію самое существованіе времени,—и дѣйствительно, какое значеніе можетъ имѣть понятіе времени тамъ, гдѣ ничто не происходитъ во времени, гдѣ отрицается всякая реальность за всѣми временными процессами? Однако, элеецъ, повидимому, не можетъ долго удержаться на этой точкѣ, составляющей вершину его способности къ абстракціи, но зато тѣмъ упорнѣе настаиваетъ онъ на постоянствѣ и неизмѣнности своей пространственной сущности. Къ требованію к о л и ч е с т в е н н а г о п о с т о я н с т в а, изначала логически связаннаго съ ученіемъ о первостихіи, а не только заложеннаго въ самой природѣ его, и постепенно, особенно благодаря Анаксимену, все опредѣленнѣй выражавшемуся,—присоединяется требованіе к а ч е с т в е н н а г о п о с т о я н с т в а. Не только масса вещества не должна ни прибывать, ни убавляться, но и форма ея должна пребывать неизмѣнною. Краткое отступленіе, нѣсколько выходящее изъ рамокъ настоящаго изложенія, покажетъ намъ, до какой степени это дальнѣйшее дополненіе было заложено въ самомъ духѣ ученія. Насколько мы знаемъ, Анаксагоръ, которымъ мы вскорѣ займемся, никогда не былъ подъ вліяніемъ доктрины Парменида, и однако общее имъ обоимъ основное ученіе породило и въ его системѣ ту же идею. Недавно открытый краткій отрывокъ изъ его книги всего лучше покажетъ намъ, какимъ образомъ дошелъ онъ, подобно многимъ другимъ, до этого дальнѣйшаго развитія ученія о первостихіи. „Какъ могъ бы неволосъ обратиться въ волосъ, не-мясо въ мясо?“—такъ вопрошаетъ онъ и мнитъ, что обличаетъ и опровергаетъ этими словами нѣчто, ни съ чѣмъ несообразное. Чтобъ ясно понять этотъ ходъ мысли, мы должны припомнить магическую власть рѣчи надъ мыслью самыхъ глубокихъ умовъ. Вещество не имѣетъ начала; изъ ничего не можетъ возникнуть нѣчто,—эти положенія, какъ было ужъ сказано, въ теченіе вѣка были ходячей истиной. Медленно и незамѣтно черезъ посредство ихъ совершался переходъ къ новой аксіомѣ. Если изъ не-сущаго никогда не возникаетъ сущее, какъ можетъ изъ не этого и того сущаго возникнуть это и то сущее? Е д и н а я формула обнимала оба постулата: изъ не-сущаго не можетъ возникнуть сущее, изъ не-бѣлаго и т. д. не можетъ возникнуть бѣлое и т. д. Мы уже обратили вниманіе на

неразборчивое употребленіе слова „быть“ и на примѣненіе его то въ качествѣ обозначенія существованія, то въ качествѣ простой связки между субъектомъ и предикатомъ. Однако то обстоятельство, что этотъ новый постулатъ возникъ такимъ путемъ и былъ вызванъ къ существованію силой ассоціаціи идей и двусмысленностью рѣчи, ни въ коемъ случаѣ не должно влiять на нашу оцѣнку его значенія. Вѣра въ причинность, это порожденіе слѣпого инстинкта ассоціацiи, не можетъ похвалиться болѣе знатнымъ происхожденіемъ, — и однако, кто отважился бы выйти теперь изъ-подъ ея руководства послѣ того, какъ опытъ шагъ за шагомъ подтверждалъ ея ожиданія, и особенно послѣ того, какъ прививкою экспериментальнаго канона дичокъ былъ превращенъ въ благородное растеніе! Но если бъ даже произошло дотолѣ невиданное, -- если бъ въ нашихъ рукахъ подломился посохъ, на который въ теченіе миріады лѣтъ опирались въ своемъ шествіи наши предки, если бъ вода внезапно перестала утолять жажду или кислородъ — поддерживаетъ горѣніе,—то и тогда намъ не оставалось бы выбора и мы не должны были бы сожалѣть о томъ, что доселѣ довѣрялись той мысли, что будущее будетъ во всемъ подобно прошлому, и благодаря этому вступили на единственно возможный путь среди дикаго лабиринта природы.

Если и не совсѣмъ такъ, то сходно съ этимъ обстоитъ дѣло съ обоими постулатами, утверждающими постоянство вещества. Не совсѣмъ такъ, говоримъ мы, ибо міръ не сталъ бы хаотическимъ, и цѣлесообразные поступки оставались бы возможными и при одномъ лишь существованіи закономѣрно слѣдующихъ другъ за другомъ явленій, хотя бы за ними и не было постояннаго субстрата. Однако, не будемъ останавливаться на подобныхъ предположеніяхъ. Допустивъ вообще существованіе матеріальныхъ тѣлъ и принявъ тотъ рядъ наблюденій, изъ котораго возникло и въ которомъ окрѣпло ученіе о первовеществѣ (ср. стр. 40),—мы должны будемъ признать, что дальнѣйшій прогрессъ познанія дѣйствительно былъ обусловленъ возможностью опредѣлять это протяженное и пространственное нѣчто, какъ нѣчто постоянное,— и притомъ не только количественно, но и качественно постоянное. Только такимъ путемъ могъ быть понятъ міровой процессъ, и будущее могло быть выведено изъ прошлаго; потребность въ этомъ пониманіи должна была мощно способствовать росту новаго вѣрованія, если она и не всецѣло породила его. Однако, судьба этихъ

двухъ развѣтвленій одного и того же ученія и до нашихъ дней весьма различна. Мы всѣ вѣримъ въ то, что изъ ничего не возникаетъ нѣчто и что нѣчто не переходитъ въ ничто: противорѣчащая этому видимость оказывалась обманчивой въ безчисленныхъ случаяхъ,—и при томъ чаще всего въ тѣхъ областяхъ, гдѣ наше знаніе установлено всего прочнѣе,—и такимъ образомъ данное ученіе ни разу не было поколеблено возраженіемъ, сколько-нибудь заслуживающимъ довѣрія. Утвержденія же, что нѣчто изъ ничего возникнуть не можетъ и что нѣчто не можетъ вернуться въ ничто,—этого утвержденія мы не можемъ принять ни отъ Парменида, ни отъ многочисленныхъ его послѣдователей-апріористовъ. Мнимая логическая необходимость этого утвержденія призрачна. Въ одно понятіе—въ данномъ случаѣ въ понятіе „бытія"—собраны были различные признаки, которые затѣмъ такъ тѣсно срослись между собой и съ облекающею ихъ словесной оправою, что это искусственное порожденіе дѣйствительно стало производить впечатлѣніе естественнаго (если не сверхъестественнаго) порожденія. Сначала вѣчное постоянство было названо „сущимъ", а затѣмъ намъ было ясно доказано, что такое „сущее" не можетъ ни возникнуть, ни исчезнуть, ибо иначе оно не было бы „сущимъ". Впрочемъ, это только попутное замѣчаніе. Второй изъ этихъ тѣсно сросшихся постулатовъ еще донынѣ составляетъ почти исключительное достояніе строго научныхъ умовъ. Онъ противорѣчитъ очевидности значительно больше, чѣмъ его старшій собратъ, и до сихъ поръ еще является скорѣе руководящей нитью изслѣдованія, чѣмъ его уже достигнутымъ и эмпирически подтвержденнымъ результатомъ. Въ духѣ современной науки этотъ постулатъ можетъ быть вкратцѣ выраженъ слѣдующимъ образомъ. Во всякомъ процессѣ природы есть какъ бы нѣкій центральный стволъ его, изъ коего бѣгутъ многочисленныя развѣтвленія. Этотъ центральный стволъ въ конечномъ счетѣ самъ является суммой движеній. Носителей этихъ движеній или перемѣщеній въ пространствѣ мы можемъ съ нѣкоторымъ вѣроятіемъ назвать безкачественными тѣльцами. Развѣтвленія или излученія ихъ суть тѣ чувственные образы, которые порождаютъ видимость качественнаго измѣненія. Воздушная волна—и соотвѣтствующее ей звуковое впечатлѣніе, эѳирная волна—и соотвѣтствующее ей свѣтовое впечатлѣніе, химическій процессъ (т. е. въ конечномъ счетѣ разложеніе, соединеніе, и перемѣщеніе частицъ вещества)—и соотвѣтствующее ему вкусовое ощущеніе или ощущеніе обонянія—вотъ нѣсколько примѣровъ,

освѣщающихъ сказанное выше. Въ отдѣлѣ ученія о свѣтѣ и звукѣ уже изучены тѣ процессы движенія, которые сопровождаютъ исходящія отъ нихъ качественныя впечатлѣнія; въ области же химіи на этомъ пути еще такъ мало сдѣлано, что еще недавно одинъ выдающійся естествоиспытатель могъ назвать „математико-механическое изображеніе простѣйшаго химическаго процесса“— „задачею, достойной Ньютона химіи“ „Только въ томъ случаѣ химія стала бы наукой въ высшемъ человѣческомъ смыслѣ слова“, продолжаетъ онъ далѣе, „если бъ мы могли упругость, скорость, устойчивое и неустойчивое равновѣсіе частицъ, на подобіе движенія небесныхъ тѣлъ, разсматривать по закону причинности“. По поводу первыхъ, уже осуществленныхъ начинаній этой идеальной науки тотъ же изслѣдователь замѣчаетъ, что „врядъ ли существуетъ болѣе изумительное порожденіе человѣческаго духа, нежели теорія строенія вещества въ химіи. Шагъ за шагомъ возвести ученія, вродѣ ученія объ изомерическихъ отношеніяхъ углеводовъ, на основѣ того, что непосредственному воспріятію пяти чувствъ является какъ качества и превращенія вещества,—было едва ли легче, чѣмъ вывести механику планетной системы изъ движенія свѣтящихся точекъ“.

4. Однако, возвратимся къ Пармениду. Мы рѣшились на такое длинное отступленіе, надѣясь, что указаніемъ на плоды, заключающіеся какъ въ сѣмени въ его ученіи о неизмѣняемости вещества, мы пойдемъ навстрѣчу болѣе глубокому пониманію его и вмѣстѣ съ тѣмъ отдадимъ дань памяти древняго мудреца. И дѣйствительно, мы теперь болѣе подготовлены къ тому, чтобы понять и оцѣнить нѣкоторыя парадоксальныя стороны его доктрины. Ибо что такое его отрицаніе свидѣтельства чувствъ, какъ не обратная сторона заложеннаго въ самомъ ученіи о первостихіи требованія и утвержденія неизмѣняемости матеріи,—утвержденія, питаемаго одновременно (какъ это намъ уже не разъ встрѣчалось) какъ правильнымъ чувствомъ, такъ и ложными ассоціаціями. Показанія чувствъ противорѣчатъ этому требованію,—поэтому за ними отрицается всякое значеніе. Правда, это отрицаніе не вполнѣ послѣдовательно, ибо на чемъ, какъ не на свидѣтельствѣ чувства осязанія или, вѣрнѣе, мышечнаго чувства и чувства сопротивленія, покоится увѣренность въ наличности нѣкой сущности, заполняющей пространство—и даже самого пространства? Но Парменидъ, повидимому, чистосердечно вѣрилъ, что ему удалось изгнать изъ

своей концепціи міра все, порожденное воспріятіями чувствъ, и, поистинѣ, мы не можемъ ему поставить въ укоръ то, что онъ заблуждался въ этомъ отношеніи и, подобно Иммануилу Канту—чтобъ не называть многихъ другихъ,—проглядѣлъ чувственное происхожденіе пространственныхъ представленій. Удивительнѣе кажется намъ то, что онъ, не подвергнувъ критикѣ самое пространство и его тѣлесное содержаніе, въ то же время отнесъ къ области призрачнаго бытія движеніе въ пространствѣ, которое однако опирается на это же свидѣтельство. Это несомнѣнное противорѣчіе можетъ быть объяснено слѣдующимъ образомъ. Движеніе въ пространствѣ, къ которому относится также и измѣненіе въ объемѣ, во многихъ случаяхъ жизни природы идетъ рука объ руку съ тѣмъ, что представлялось Пармениду всего невѣроятнѣе—а именно съ измѣненіемъ свойствъ вещей. Припомнимъ все то, что мы включаемъ въ понятія органическаго роста, развитія, строительства и умиранія. Естественная связь этихъ двухъ рядовъ явленій нашла свое крайнее выраженіе въ Гераклитовомъ ученіи о потокѣ вещей, вполнѣ отождествившемъ непрестанное пространственное перемѣщеніе съ непрестаннымъ качественнымъ измѣненіемъ. Немудрено поэтому, что смертельному врагу этого ученія не удалось строго различить оба элемента, столь тѣсно въ немъ слитые, и онъ вмѣсто того предпочелъ подвести ихъ оба подъ общій уничтожающій приговоръ. Эта и безъ того рѣзко выраженная тенденція нашла себѣ новую опору еще въ другомъ источникѣ. Въ недвусмысленныхъ, хотя чаще не правильно толкуемыхъ выраженіяхъ нашъ мыслитель оспаривалъ существованіе пустого пространства,—что. къ слову сказать, имѣетъ для насъ большое историческое значеніе. Только благодаря этому узнаемъ мы, что эта идея существовала уже и тогда,—и при томъ не въ зачаточномъ видѣ, а въ той вполнѣ развитой формѣ, которая различаетъ цѣлостное, освобожденное отъ тѣлеснаго содержанія пространство отъ заключенныхъ въ самихъ тѣлахъ и раздѣляющихъ его частицы промежуточныхъ пространствъ,—и въ равной степени включаетъ въ себя оба эти понятія. Не безъ нѣкотораго вѣроятія можно предположить, что эта теорія, повидимому особенно плодотворная для объясненія явленій движенія, возникла тамъ, гдѣ въ то время мысль была направлена главнымъ образомъ на разрѣшеніе проблемы механики, т. е. въ кругу пиѳагорейцевъ. Пармениду-же, для котораго признаніе пустоты заключало въ себѣ какъ-бы признаніе существованія не-сущаго,

и который поэтому былъ вынужденъ оспаривать идею пустого пространства,—ему, въ силу этого, и самый фактъ движенія могъ показаться необъяснимымъ и, слѣдовательно, невозможнымъ. Такимъ образомъ на нашихъ глазахъ постепенно слагается Парменидова картина міра,—или можетъ быть вѣрнѣе было бы сказать—разлагается? Ибо много-ли остается отъ міра, одна лишь протяженность и пространственная заполненность котораго не отрицается, послѣ отпаденія какъ всего многоразличія вещей и ихъ состояній, о которыхъ оповѣщаютъ насъ чувства, такъ и всѣхъ перемѣщеній въ пространствѣ? Ничего, кромѣ совершенно однородной, чуждой какихъ-либо признаковъ массы, глыбы вещества,—и притомъ глыбы, лишенной всякой формы и всякихъ граней,—принуждены были бы мы добавить, не будь нашъ метафизикъ въ то же время эллиномъ, одареннымъ пластическимъ чувствомъ, поэтомъ и ученикомъ Пиѳагора. По нашему разумѣнію лишь благодаря слiянію этихъ трехъ свойствъ вмѣсто безграничной и безформенной протяженности выступило нѣчто ограниченное и обладающее прекрасной формой уже знакомой намъ „закругленной, совершенной сферы", ибо нѣтъ сомнѣнія, что изъ предпосылокъ самой системы скорѣе можно было-бы ожидать безконечнаго, чѣмъ конечнаго протяженія Парменидова пространственнаго существа. Всякая граница есть ограниченіе;—какъ же можетъ единое истинно сущее, все въ себѣ включающее, не терпящее ничего (даже самое „ничто") внѣ себя,—какъ можетъ оно вмѣстѣ съ тѣмъ быть конечнымъ и ограниченнымъ? Если-бъ ученіе Парменида представляло въ этомъ отношеніи пробѣлъ, то на основаніи вышеприведенныхъ умозаключеній его можно было бы легко восполнить, и это восполненіе могло-бы претендовать на высшую степень внутренней вѣроятности. Однако, такого пробѣла нѣтъ, и элеецъ въ совершенно опредѣленныхъ выраженіяхъ рисуетъ нѣчто противоположное всему ожидаемому. Обоснованіе этой части его доктрины утеряно или непоправимо искажено, вслѣдствіе чего мы не можемъ знать, какъ онъ логически обосновывалъ ее, хотя угадываемъ ея психологическое объясненіе. Часть этого объясненія уже приведена нами выше. Образный умъ поэтически одареннаго эллина возсталъ противъ слѣдствій, которыя, казалось, съ неизбѣжностью вытекали изъ его собственныхъ предпосылокъ. Къ этому присоединяется то обстоятельство, что въ пиѳагорейской таблицѣ противоположностей неограниченное стояло въ ряду несовершеннаго. Далѣе, какъ эта мысль ни забавна, но мы должны признать, что за-

клятый врагъ обмана чувствъ самъ сталъ здѣсь, повидимому, жертвой грубаго оптическаго обмана,—ибо трудно допустить, чтобы мнимая небесная сфера, сводомъ осѣняющая землю, не была связана въ его представленіи съ шарообразной формой единаго сущаго. Наконецъ, еще одинъ вопросъ надлежитъ намъ разрѣшить. Неужели міровое существо Парменида было только веществомъ—тѣлеснымъ и протяженнымъ? Какъ могъ его творецъ, выше всего ставившій строгость мысли, отнести мышленіе и сознаніе всецѣло къ области призрачной видимости?

Это кажется совершенно невѣроятнымъ. Все побуждаетъ насъ скорѣе принять, что единое реальное было для него одновременно протяженнымъ и мыслящимъ, что мышленіе и протяженность въ его глазахъ были—выражаясь терминами Спинозы—какъ бы двумя аттрибутами единой субстанціи. Правда, что ни одно изъ сохранившихся мѣстъ его философской поэмы не указываетъ на такое положеніе вещей. Ибо два слѣдующія его изреченія, допускающія подобное толкованіе: „ибо одно и то же есть мышленіе и бытіе“ и „одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ“—требуютъ, въ связи съ контекстомъ, иного изъясненія. Они несомнѣнно утверждаютъ лишь то, что истинно сущее есть единственный объектъ мышленія, что мысль никогда не можетъ быть обращена на не-сущее. Однако, за недостаткомъ прямыхъ показаній и неоспоримыхъ свидѣтельствъ, рѣшающее слово должно остаться за внутренней необходимостью. Не однимъ мощнымъ оружіемъ снабдило ученіе Парменида догматическій матеріализмъ,—но самъ онъ не былъ послѣдовательнымъ матеріалистомъ. Ибо, въ такомъ случаѣ, какъ могъ бы онъ слыть продолжателемъ Ксенофана, и какъ можно было-бы объяснить его роль въ элейской школѣ между пантеистами Ксенофаномъ и Мелиссомъ? И какъ могъ-бы въ такомъ случаѣ Платонъ, этотъ ярый врагъ матеріалистовъ и атеистовъ, называть его „великимъ“ и выказывать ему больше почтенія, чѣмъ кому-либо изъ своихъ философскихъ предшественниковъ? Все это должно насъ заставить задуматься. Примѣръ Спинозы, уже приведенный выше, и аналогія индусской философіи Веданты могутъ разсѣять послѣднія наши недоумѣнія. Безъ сомнѣнія, вещество Парменида было вмѣстѣ съ тѣмъ и духовною сущностью. Это есть одновременно и всевещество—правда, безплодное, ибо неспособное ни къ какому развитію,—и вседухъ—правда, безсильный, ибо неспособный ни къ какой дѣятельности.

5. Пустыннымъ однообразіемъ вѣетъ на насъ изъ безкрасочныхъ предѣловъ этого строя мысли. Можно предположить, что самъ создатель его долженъ былъ почувствовать на себѣ его дыханіе. По крайней мѣрѣ онъ не удовольствовался „Словами истины“, но дополнилъ ихъ опирающимися на почву—какъ сказали бы мы—феноменальнаго міра „Словами мнѣнія“. Многіе изъ нашихъ предшественниковъ высказывали по поводу этого большое изумленіе. Мы же скорѣе изумлялись бы, если-бъ онъ воздержался отъ этого, если-бъ этотъ пріобщившійся ко всѣмъ знаніямъ своего вѣка, необычайно подвижной и творческій умъ удовольствовался бы вѣчнымъ повтореніемъ всего лишь немногихъ—правда значительныхъ—но столь скудныхъ по содержанію и главнымъ образомъ отрицательныхъ положеній. Все побуждало или, какъ говоритъ Аристотель, „принуждало его обратиться къ явленіямъ“. И у него были на то основанія, ибо хотя онъ и отбрасывалъ воспріятія чувствъ, какъ ложныя свидѣтельства, но онъ все же не могъ устранить ихъ изъ міра. Деревья зеленѣли передъ нимъ, какъ и прежде, ручьи журчали, и онъ ощущалъ и ароматъ цвѣтовъ и сладость плода. И не онъ одинъ воспринималъ это, но и всѣ остальные люди и звѣри, и не только сегодня и здѣсь—но гдѣ-бы и когда-бы они ни были,—въ этомъ не было для него сомнѣнія. Поэтому ничто не препятствовало ему и во времени и въ пространствѣ выступать за предѣлы данной точки. Когда онъ трактуетъ о началѣ человѣческаго рода, о происхожденіи земли или о фазахъ жизни вселенной, то онъ говоритъ лишь о томъ, что такіе-то феномены представились бы взору его и ему подобныхъ существъ, если-бъ они тогда-то и тамъ-то уже жили. Кантова „Всеобщая исторія и теорія неба“, правда, предшествовала его „Критикѣ чистаго разума“, но она также могла-бы появиться и послѣ нея. Убѣжденіе въ томъ, что лишь „вещь въ себѣ“ обладаетъ объективной реальностью такъ-же мало могло бы помѣшать кенигсбергскому мыслителю вывести солнечную систему изъ первичной туманности, какъ ученіе о сущемъ элейскаго мыслителя—стать на пути его космогоническаго опыта. На эту точку зрѣнія и всталъ Парменидъ, замысливъ вторую часть своей философской поэмы; или, вѣрнѣе, онъ сознательно принялъ бы ее, если-бъ затронутыя здѣсь различенія (объективнаго и субъективнаго, абсолютнаго и относительнаго) были ясно и послѣдовательно продуманы имъ, привычны ему и закрѣплены въ его сознаніи соотвѣтствен-

ной терминологіей. Что этого не было на самомъ дѣлѣ, на это указываетъ его способъ выраженія, и прежде всего то греческое слово (δóξα), которое мы принуждены передавать словомъ „мнѣніе", но которое въ дѣйствительности отливаетъ разнообразными оттѣнками понятій; оно означаетъ какъ чувственное воспріятіе (нѣчто являющееся человѣку), такъ и представленіе, взглядъ, мнѣніе (кажущееся ему истиннымъ). Такимъ образомъ, говорить о субъективной и относительной истинѣ, и съ твердой увѣренностью оперировать этимъ понятіемъ мѣшали элейцу свойственные его эпохѣ пріемы мысли и рѣчи. То, что онъ излагаетъ, „суть мнѣнія смертныхъ",—и притомъ, конечно, не только чужія, но и его собственныя мнѣнія,—поскольку они не опираются на незыблемыя основы мнимой логической необходимости. Развивая ихъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ на „обманчивую основу" своего изложенія и, называя эту часть своего ученія лишь „вѣроятною" и допустимою въ противоположность „истинной силѣ убѣжденія", заключающейся въ разумномъ, основанномъ на понятіяхъ познаніи, предостерегаетъ читателя отъ слишкомъ большого довѣрія ему. Однако, обѣ части философской поэмы Парменида внушены ему Божествомъ, какъ онъ говоритъ объ этомъ въ своемъ вдохновенномъ посвященіи. Поэтому не слѣдуетъ думать, что вторая часть ея, заключающая въ себѣ многія изъ его характернѣйшихъ положеній, воспринятыхъ и, частью, высоко цѣнимыхъ во всемъ древнемъ мірѣ, должна была являть собой только мрачный фонъ для яркаго сіянія „ученія истины". Кромѣ того, онъ, повидимому, желалъ обнаружить все обиліе своихъ знаній, придавъ имъ такую форму,—не даромъ онъ говоритъ о томъ, что „никто изъ смертныхъ" не долженъ „превзойти въ знаніяхъ" читателя его труда; наконецъ, ему предоставляется тутъ случай удовлетворить свою потребность и свое душевное влеченіе смягчить рѣзкую противоположность своихъ взглядовъ общераспространеннымъ мнѣніямъ своихъ соотечественниковъ. Ибо онъ становится здѣсь не только на почву феноменовъ, но и на почву народныхъ вѣрованій, нѣсколько видоизмѣненныхъ подъ вліяніемъ орфизма, и вводитъ въ кругъ своего изложенія божества—„превыше всѣхъ царящую богиню", престолъ которой высится въ „средоточіи вселенной", и „первозданнаго Эроса",—причемъ остается невыясненнымъ, въ какой мѣрѣ боги эти являются лишь персонификаціей природныхъ силъ. Врядъ ли было бы заблужденіемъ предположить кромѣ того въ душѣ поэта-философа болѣзненный внутренній раз-

ладъ, подобный тому, который въ недавнее время сказался въ появленіи на ряду съ „Ученіемъ объ атомахъ“ Фехнера его „Дневныхъ и ночныхъ думъ“.

Въ своемъ ученіи о происхожденіи міра Парменидъ исходитъ изъ двухъ первичныхъ веществъ, необычайно напоминающихъ первыя выдѣленія изъ первосущности Анаксимандра: съ одной стороны—начало тонкое, свѣтлое, легкое, съ другой—плотное, темное и тяжелое. Только изъ взаимодѣйствія этихъ двухъ началъ, которыя онъ называетъ, между прочимъ, просто свѣтомъ и тьмою, можетъ онъ объяснить возникновеніе вселенной. Допущеніе лишь одного первовещества и выведеніе всѣхъ явленій изъ него безъ помощи второго рѣшительно осуждается имъ, и это осужденіе падаетъ на доктрины Ѳалеса, Анаксимена и, разумѣется, болѣе всего, его главнаго философскаго противника—Гераклита. Въ недошедшихъ до насъ стихахъ описывалось возникновеніе „земли, солнца, мѣсяца, свѣтящаго заемнымъ свѣтомъ, вездѣсущаго эѳира, небеснаго млека, горняго Олимпа (уже извѣстнаго намъ) и горячей силы звѣздъ“. Съ полной достовѣрностью можно приписать ему представленіе о землѣ, какъ о шарообразномъ тѣлѣ; черезъ его посредство это представленіе впервые проникло въ литературу, при чемъ онъ, въ согласіи со старшими пиѳагорейцами, еще не оспаривалъ центральнаго положенія земли во вселенной. Затѣмъ ему принадлежитъ основаніе ученія о различныхъ зонахъ земли, которое онъ, однако,—вѣроятно вслѣдствіе ложныхъ аналогій съ небесными зонами, перенесенными имъ на центральную въ мірозданіи землю,—направилъ по невѣрному пути, значительно преувеличивъ размѣры земныхъ областей, неудобныхъ для жизни вслѣдствіе ихъ жаркаго климата. Различныя небесныя сферы, называемыя имъ „вѣнцами“, по его ученію концентрическими кругами обнимаютъ другъ друга и состоятъ частью изъ „безпримѣснаго огня“, частью изъ смѣшенія его съ темнымъ или земнымъ веществомъ. Въ его изслѣдованіи природы сказывается зависимость какъ отъ пиѳагорейскаго, такъ и отъ Анаксимандрова ученія. Мы уже имѣли случай подмѣтить вліяніе „таблицы противоположностей“;—еще яснѣе оно сказывается въ его теоріи произрожденія, которая связываетъ полъ эмбріона съ мѣстомъ его образованія, такъ что противоположеніе „мужского“—„женскому“ отождествляется съ противоположеніемъ „праваго“—„лѣвому“. Въ той же теоріи выступаетъ характерная для пиѳагорейски, слѣдовательно математически настроеннаго

мыслителя тенденція выводить качественныя различія изъ количественныхъ. Такъ, изъ числоваго отношенія, въ которомъ находится предполагаемое имъ (какъ уже ранѣе его Алкмэономъ) женское вещество къ мужскому, выводится объясненіе характерныхъ особенностей и, главнымъ образомъ, половыхъ склонностей. То же направленіе сказывается въ стремленіи сводить какъ интеллектуальное разнообразіе индивидуумовъ, такъ и ихъ смѣняющіяся душевныя состоянія къ различію въ количественномъ соотношеніи двухъ первоосновъ, образующихъ ихъ тѣла. Съ тѣмъ же складомъ мышленія встрѣтимся мы вскорѣ у Эмпедокла, и онъ-то и привелъ его къ переработкѣ ученія о первостихіяхъ въ значительную, истинно-научную теорію. Другія точки соприкосновенія обоихъ мудрецовъ мы укажемъ впослѣдствіи. Намъ остается еще подвести общій итогъ всему наслѣдію Парменида, что мы и сдѣлаемъ, предварительно бросивъ взглядъ на младшихъ представителей элейской школы.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Ученики Парменида.

Мелиссъ есть enfant terrible метафизики. Наивная неумѣлость его ложныхъ умозаключеній выдаетъ не одну изъ тайнъ, которыя такъ бережно научилось хоронить искусство его болѣе утончившихся преемниковъ. Отсюда тѣ колебанія и неровность, которыя поражаютъ въ отношеніи этихъ послѣднихъ къ нему. То они пугаются внутренняго сродства его съ ними и отрекаются отъ него, какъ отъ члена своей семьи, за котораго приходится стыдиться, то они какъ будто радуются, встрѣчая уже въ такую раннюю пору свои собственныя убѣжденія и, покровительственно похлопывая по плечу неловкаго передового бойца, пытаются посредствомъ иносказательныхъ толкованій освободить его доказательства отъ самыхъ грубыхъ ошибокъ. Такъ, поочереди Мелиссъ то именуется „грубымъ“ и „плоскимъ“, то признается дѣльнымъ и заслуживающимъ вниманія мыслителемъ: и эти сужденія слѣдуютъ другъ за другомъ въ перемежку, начиная отъ Аристотеля и до нашихъ дней.

Мы уже знакомы какъ съ исходной точкою ученія Мелисса, такъ и съ его конечною цѣлью, поскольку оно совпадаетъ съ ученіемъ Парменида. Пунктовъ расхожденія было, насколько мы знаемъ, три. За сущимъ былъ сохраненъ аттрибутъ протяженности, но все грубо тѣлесное было отъ него отнято; къ временной безконечности его присоединилась и пространственная; наконецъ, ему была приписана нѣкоторая жизнь чувствъ, которой чуждо всякое привхожденіе „боли и страданія“ и которую мы поэтому можемъ назвать состояніемъ ненарушимаго блаженства. Начатый Парменидомъ процессъ абстракціи сдѣлалъ, какъ мы видимъ, значительный прогрессъ; улетучиваніе матеріальной ткани міра зашло такъ далеко, что она ужъ близка къ тому, чтобы совсѣмъ раствориться и дать мѣсто нѣкоему блаженному Духу. Въ этомъ отношеніи мы должны поставить Мелисса въ ряду мистиковъ; однако онъ отличается отъ огромнаго большинства какъ западныхъ, такъ и восточныхъ мистиковъ своимъ стремленіемъ—безразлично, успѣшнымъ или нѣтъ—опираться не только на внутреннее озареніе или интуицію, но и на строгую аргументацію. Теперь мы приступимъ къ разсмотрѣнію хода этой аргументаціи, причемъ едва ли возможно ясно изложить его, не освѣщая его въ то же время критически. „Если ничего нѣтъ, то какъ пришли мы къ тому, чтобы говорить о немъ, какъ о сущемъ“? Эти слова Мелиссъ поставилъ во главѣ своего сочиненія, и нельзя отрицать за нимъ того, что онъ по крайней мѣрѣ задумался надъ той мыслью, что исходная точка его разсужденій можетъ оказаться иллюзорной, и постарался устранить эту возможность посредствомъ доказательствъ. Мы не будемъ останавливаться на вопросѣ о томъ, выдерживаетъ ли критику это доказательство, и нельзя ли съ правомъ возразить на него слѣдующее: понятіе сущаго въ томъ строгомъ смыслѣ, въ которомъ только оно можетъ нести на себѣ выводимыя изъ него здѣсь слѣдствія, можетъ быть дѣйствительно покоится на иллюзіи, на заблужденіи человѣческаго ума, который самъ Мелиссъ считалъ способнымъ такъ сильно заблуждаться. „То, что существуетъ, — такъ продолжалъ онъ, — существовало отъ вѣка и вѣчно будетъ существовать. Ибо еслибъ оно возникло, оно неизбѣжно должно было бы, прежде чѣмъ возникло, быть ничѣмъ. Если же оно когда то было ничто, то слѣдуетъ сказать, что изъ ничего никогда не можетъ возникнуть нѣчто. Если же оно не возникло и все же существуетъ, то оно было отъ вѣка

и пребудетъ въ вѣчности; оно не имѣетъ ни начала, ни конца, оно безконечно. Ибо еслибъ оно возникло, оно имѣло бы начало (такъ какъ, возникнувъ, оно должно было бы когда нибудь начаться) и конецъ (такъ какъ, возникнувъ, оно когда нибудь и окончилось бы). Если же оно не началось и не кончилось, а всегда было и всегда будетъ, то оно не имѣетъ ни начала, ни конца. Также невозможно, чтобъ вѣчнымъ было что либо такое что не заключаетъ въ себѣ всего". Чтобъ исключить возможность какого либо недоразумѣнія, слѣдуетъ привести еще два краткихъ фрагмента: „какъ оно (сущее) вѣчно существуетъ, также вѣчно должно оно быть безконечнымъ по величинѣ" и: „что имѣетъ начало и конецъ, не можетъ быть ни вѣчнымъ, ни безконечнымъ". Кто не признаетъ этотъ рядъ заключеній отважнымъ сальтомортале изъ безконечности во времени къ безконечности въ пространствѣ? На это уже справедливо и съ надлежащей настойчивостью указывалъ и Аристотель. Но всего поразительнѣе и знаменательнѣе въ этой аргументаціи слѣдующее. То, что дѣйствительно нуждается въ доказательствѣ, предполагается, какъ нѣчто самоочевидное,—или же нужно искать доказательство между строкъ; то-же, что дѣйствительно самоочевидно, ибо тавтологично, облечено въ строгую форму до утомительности многословной аргументаціи. Къ первой категоріи принадлежитъ тезисъ: „то, что возникло должно перестать существовать", который мимоходомъ не столько доказывается, сколько подтверждается вводнымъ предложеніемъ: „ибо, возникнувъ, оно когда нибудь кончилось-бы". Да къ тому же это положеніе, являющееся не болѣе и не менѣе, какъ естественнымъ обобщеніемъ опытнаго воспріятія, въ собственномъ смыслѣ и не можетъ быть доказано. Къ этой же категоріи принадлежитъ и слѣдующее—также выведенное изъ опытнаго воспріятія—положеніе: „только то, что не имѣетъ ничего внѣ себя, чѣмъ оно могло бы быть повреждено или разрушено, можетъ быть вѣчнымъ"—мысль, которая естественно должна была предноситься нашему философу, ибо едва ли можно было придумать другое обоснованіе его утвержденію, что только Всецѣлому суждена вѣчность. Также оставлется совершенно недоказанной составляющая основу всей его аргументаціи мысль о томъ, что „нѣчто никогда не можетъ возникнуть изъ ничего". Здѣсь метафизикъ обогащается насчетъ физиковъ, отъ которыхъ онъ воспринимаетъ возникшее сперва изъ опытнаго воспріятія, все болѣе и болѣе подкрѣпляемое наблюденіемъ, но ни въ какомъ случаѣ

не выводимое изъ внутренней логической необходимости основоположеніе ученія о первовеществѣ. Напротивъ того,—строются умозаключенія, выводятся слѣдствія и выступаютъ самыя строгія формы доказательствъ какъ разъ тамъ, гдѣ въ дѣйствительности ничто не доказывается и никакія слѣдствія не выводятся, и утвержденія только мѣняютъ словесную оболочку: „то, что начинается, имѣетъ начало; что кончается, имѣетъ конецъ; что не начинается и не кончается, не имѣетъ ни начала, ни конца; что не имѣетъ ни начала, ни конца, то безконечно". Однако, можемъ ли мы утверждать, что вслѣдствіе этого этотъ мнимый рядъ выводовъ лишенъ всякаго движенія мысли? Ни въ какомъ случаѣ, но если мысль и не стоитъ здѣсь неподвижно на одной точкѣ, если она пробивается сквозь кругъ тавтологіи, то исключительно благодаря помощи „экивокаціи" или двусмысленности рѣчи, которая непримѣтно подставляетъ на мѣсто начала и конца во времени соотвѣтственныя понятія пространства. Такимъ образомъ мы можемъ видѣть здѣсь великолѣпный образецъ апріористическаго, обходящагося безъ всякой опоры опыта, хода доказательствъ. Если онъ не хочетъ достигнуть цѣли, будучи столь же нищимъ, какимъ онъ былъ въ своей исходной точкѣ, то онъ долженъ по пути пополнить свой багажъ. И вотъ онъ втихомолку загребаетъ все, что бы ему ни попалось—подлинные результаты опыта не менѣе, чѣмъ пустые измышленія фантазіи. Двусмысленность рѣчи прикрываетъ контрабанду мысли и наполняетъ старые словесные футляры все новымъ, постепенно обогащающимся содержаніемъ. Результаты этой идейной контрабанды ослѣпляютъ нашъ взглядъ въ заемномъ пышномъ нарядѣ гордыхъ истинъ разума, или же ускользаютъ отъ нашего вниманія, прикрытые незначительными вводными замѣчаніями и молчаливыми предпосылками.

Изъ полученнаго такимъ способомъ установленія пространственной безконечности сущаго выводится его единство. „Ибо еслибъ его (сущаго) было два, то оно (сущее) граничило бы съ другимъ". Иными словами: то, что пространственно неограничено, не можетъ быть ограничено или преграждено другимъ пространственнымъ. Положеніе столь же неопровержимое, сколь оно недоказательно. Доказательно оно только постольку, поскольку снова начинаетъ проявлять свою дѣятельность аппаратъ двусмысленности рѣчи и превращаетъ количественное опредѣленіе въ качественное. Одно немедленно превращается въ

единое и однородное. Черезъ посредство этихъ понятій построяются умозаключенія, относящіяся къ составу сущаго и звучащія столь же убѣдительно, какъ еслибъ мы утверждали: кубъ перестаетъ быть кубомъ, если всѣ его шесть сторонъ не окрашены въ одну краску. Однако, предоставимъ слово самому Мелиссу: „Итакъ, оно (сущее) вѣчно, и безконечно, и едино, и совершенно однородно; и оно не можетъ ни уничтожиться, ни стать больше, ни испытать космическое превращеніе; столь же мало подвержено оно боли или страданію, ибо еслибъ оно что либо изъ всего этого испытало, оно перестало бы быть единымъ". Мы подвергнемъ детальному разсмотрѣнію только нѣкоторыя части этихъ положеній. Отрицаніе всякаго „измѣненія" обосновывается тѣмъ, что сущее въ такомъ случаѣ перестало бы быть однороднымъ: прежнее сущее должно было бы исчезнуть, а несущее—возникнуть. Такимъ образомъ требованіе однородности распространяется не только на одновременныя, но и на последовательно смѣняющіяся состоянія сущаго, и это расширеніе понятія мотивируется тѣмъ, что невозможность возникновенія и уничтоженія относится не только къ бытію сущаго, но и къ его составу. Этотъ переходъ отъ что къ какъ не является для насъ чѣмъ то новымъ; ново здѣсь лишь его обоснованіе, достигнутое тѣмъ, что утрата прежде бывшихъ свойствъ и пріобрѣтеніе новыхъ отожествляется съ уничтоженіемъ нѣкоего сущаго и съ возникновеніемъ не-сущаго. Поражаетъ слѣдующая мысль: „еслибъ всеединое въ десять тысячъ лѣтъ измѣнилось хотя бы на волосъ, то по истеченіи временъ оно уничтожилось бы". Здѣсь превлекаетъ насъ не только ширина кругозора, такъ рѣзко отличающаяся отъ узости старыхъ, еще столь ребяческихъ космогоническихъ и миѳологическихъ представленій. Мелиссу, конечно, дѣлаетъ великую честь то, что онъ восприняль развитое главнымъ образомъ въ геологическихъ умозрѣніяхъ Ксенафана ученіе о мощныхъ переворотахъ, являющихся лишь результатомъ накопленія множества непримѣтно малыхъ явленій, какъ это ученіе ни нарушаетъ послѣдовательности его собственнаго мышленія: ибо какое значеніе могутъ имѣть выводы почерпнутые изъ опытныхъ наблюденій тамъ, гдѣ всякому вообще опыту объявляется война? То-же пользованіе выводами изъ опыта въ связи съ непозволительными обобщеніями ихъ встрѣчаемъ мы въ аргументѣ, долженствующемъ подкрѣпить собою отсутствія страданія и боли у сущаго. „Оно не испытываетъ также ника-

кой боли. Ибо не можетъ же оно все быть преисполнено боли: вещь преисполненная боли не могла бы существовать вѣчно. То, что испытываетъ боль, однако, отличается по составу отъ здороваго; такимъ образомъ, еслибъ оно испытывало (частичную) боль, то оно больше не было бы однороднымъ. Также оно испытало бы боль, еслибъ оно что нибудь утратило или пополнилось чѣмъ нибудь новымъ, и въ этомъ случаѣ оно также и по этой причинѣ перестало бы быть однороднымъ. Невозможно и то, чтобы здоровое испытывало боль; ибо въ такомъ случаѣ здоровое и сущее уничтожилось бы, а не-сущее возникло бы". По отношенію къ страданію (греческое слово означаетъ огорченіе или душевную боль) примѣнимо то же доказательство. Нѣкоторые изъ встрѣчающихся здѣсь ложныхъ заключеній уже не новы читателю и не требуютъ спеціальнаго разъясненія. Поражаетъ наивное примѣненіе того эмпирическаго наблюденія, что боль есть явленіе, сопровождающее собою внутреннее нарушеніе равновѣсія, которое въ свою очередь весьма часто является предвѣстникомъ разрушенія, — наблюденіе, которое переносится здѣсь съ животнаго организма на столь мало съ нимъ схожее сущее. Одну изъ обычныхъ причинъ тѣлесной боли—функціональное разстройство — философъ нашъ повидимому забываетъ, и взглядъ его останавливается только на наиболѣе бросающихся въ глаза причинахъ тѣлесной боли,—на потерѣ членовъ организма и на образованіи болѣзненныхъ наростовъ. Было бы тщетно спрашивать себя, какъ ему пришлось бы видоизмѣнить ходъ своихъ доказательствъ, еслибъ онъ попытался оправдать и вторую часть своего положенія, т. е. отрицаніе возможности душевной боли; можно даже предположить, что самая трудность этого предпріятія удержала его отъ этой попытки. Возможность движенія сущаго оспариваетъ онъ съ помощью аргумента, встрѣченнаго нами уже у Парменида. Безъ пустого пространства нѣтъ движенія (это положеніе установлено физиками), пустота есть ничто, а ничто не можетъ существовать; кромѣ того и различія въ степени плотности отрицаются за сущимъ съ ссылкою на яко-бы доказанную однородность его.

Мы подошли къ послѣдней и труднѣйшей части доктрины Мелисса. Ею установлена была, какъ мы подробно показали, пространственная протяженность сущаго;—какъ же при этомъ могло ему быть отказано въ тѣлесности? Слѣдующія слова опредѣленно указываютъ на это: „будучи однимъ, оно не можетъ обладать тѣ-

ломъ; ибо еслибъ оно имѣло толщину, оно имѣло бы также и части и не было бы тогда одн и м ъ". Правда, и Парменидъ высказывался о своемъ первосуществѣ, что оно „неразложимо". Однако, ничто не заставляетъ насъ приписать ему такую нелѣпость, будто онъ одновременно признавалъ за нимъ форму шара и отрицалъ—присутствіе частей. Мы считаемъ, что слѣдуетъ отнести это отрицаніе „разложимости" не къ возможности идеальнаго дѣленія, а къ возможности фактическаго дѣленія. Въ такомъ смыслѣ неразложимось сущаго есть не болѣе, какъ частный случай утверждаемой Парменидомъ невозможности движенія. Къ Мелиссу, однако, это толкованіе непримѣнимо, ибо онъ совершенно опредѣленно обсуждаетъ не дѣлимость, а наличность частей. Вмѣстѣ съ тѣмъ никто не станетъ серьезно защищать такое объясненіе, что, разумѣя подъ „толщиною" третье измѣреніе, Мелиссъ отрицалъ его за сущимъ и, слѣдовательно, представлялъ себѣ это сущее въ видѣ сущности двухъ измѣреній, т. е. площади. Ибо не только эта мысль чужда всему духу античности, но она противорѣчитъ утвержденію самого Мелисса, что первосущность наполняетъ собою все пространство. Остается только предположить, что Мелиссъ не отождествлялъ наполненность пространства съ тѣлесностью и хотѣлъ освободить вездѣсущее, обладающее вмѣстѣ съ тѣмъ полнотою блаженства Всесущество отъ всякой грубой матеріальности,—представленіе, которое по своей неясности хотя и ускользаетъ отъ всякой точной формулировки, однако же не имѣетъ недостатка въ аналогіяхъ, и даже въ аналогіяхъ среди новѣйшихъ ученій (припомнимъ не такъ давно вновь провозглашенное тождество пространства и Божества). Конечно, понятнѣе и послѣдовательнѣй было бы, еслибъ самосскій философъ вмѣстѣ съ выше приведеннымъ обоснованіемъ сущаго по отношенію къ нему рѣшительно отбросилъ категорію пространства, какъ и категорію времени. Ибо абсолютно понимаемое единство несовмѣстимо ни съ сосуществованіемъ въ пространствѣ, ни съ послѣдовательнымъ существованіемъ во времени. Какъ только мы забываемъ, что наши числовыя понятія, и среди нихъ понятіе единства, лишь относительны (дерево есть единица по отношенію къ другимъ деревьямъ и множество по отношенію къ своимъ вѣтвямъ, точно также эти послѣднія—по отношенію къ другимъ вѣтвямъ и къ своимъ листьямъ и т. д.), и начинаемъ понимать его абсолютно, тотчасъ же мы вступаемъ на путь, который въ концѣ

приводитъ къ полному опустошенію бытія,— не только матеріальному, но и духовному (въ смыслѣ временной смѣны состояній сознанія). Тогда лишенное всякаго содержанія единство превращается въ пустое ничто. Исторія такого превращенія, обратившаго онтологію или ученіе элейцевъ о сущемъ, о бытіи въ нигилизмъ или ученіе о небытіи, будетъ предметомъ дальнѣйшаго изложенія.

2. Какой бы суровой критики ни заслуживали методы и выводы Мелисса—и мы поистинѣ не скупились на нее—одной заслуги нельзя за нимъ не признать. Отважный адмиралъ былъ воистину неустрашимымъ мыслителемъ. Не зная страха шелъ онъ по пути своей мысли, что бы ни ждало его въ концѣ ея— торжество или насмѣшки. Какія бы грубыя ошибки въ умозаключеніяхъ ни лежали на его совѣсти, приписывать ему, кромѣ искреннихъ заблужденій, и сознательный обманъ у насъ нѣтъ никакихъ основаній. То же честное и безстрашное мужество мысли, лучшее наслѣдіе Ксенофановой школы, было присуще и мощному критку-бойцу, къ разсмотрѣнію идей котораго мы теперь обратимся. Зенонъ изъ Элеи, красивый, рослый человѣкъ, близкій другъ Парменида, бывшаго на двадцать пять лѣтъ старше его, подобно своему учителю не оставался въ сторонѣ отъ политической жизни. Участіе его въ заговорѣ, имѣвшемъ цѣлью сверженіе узурпатора, было причиною его мученической смерти, муки которой онъ перенесъ съ безпримѣрною стойкостью, прославленной какъ современниками его, такъ и потомствомъ. Онъ съ юныхъ лѣтъ взялся за оружіе діалектики. Къ ней влекъ его инстинктъ его склонной къ борьбѣ природы и жажда дать просторъ врожденному ему діалектическому дарованію. Потребность въ защитѣ пробудила его дарованіе. Ученіе о единствѣ Парменида вызвало громкій, прокатившійся по всей Греціи хохотъ. Этотъ взрывъ веселья и насмѣшки, столь же шумный и пустой, какъ тотъ, который не болѣе какъ два столѣтія назадъ встрѣтилъ провозглашенное Беркли отрицаніе матеріи, вызвалъ нашего бойца въ ряды сражавшихся. Онъ не хотѣлъ спустить этого. По словамъ Платона, онъ отплатилъ насмѣшникамъ „тою же монетой, и даже кое-чѣмъ большимъ“.

Вы осмѣиваете насъ—какъ бы говоритъ онъ имъ—за то, что мы отрицаемъ всякое движеніе, какъ невозможное и смѣхотворное; называете насъ глупцами за то, что мы называемъ лжецами чувства; за то, что мы признаемъ множественность вещей пустымъ

маревомъ—вы засыпаете насъ каменьями; погодите, какъ бы вамъ самимъ не оказаться въ стеклянномъ домѣ. И онъ принялся опустошать свой колчанъ, полный остро отточенныхъ стрѣлъ. Какъ жемчугъ на нить, нанизываетъ онъ на хитрую нить своего діалектическаго искусства ту цѣпь тончайшихъ аргументовъ, которая составляла съ тѣхъ поръ отчаяніе стольких поколѣній читателей и въ которыхъ не одна крѣпкая голова—напомнимъ хотя бы мощнаго мыслителя Пьера Бэйля—видѣла прямо-таки непреоборимыя трудности.

Возьмемъ зерно проса и уронимъ его на землю. Падая, оно не произведетъ никакого шума. Точно также и второе, и третье, и другъ за другомъ всѣ десять тысячъ зеренъ, заключающихся въ цѣломъ четверикѣ. Но подберемъ всѣ эти зерна, всыпемъ ихъ обратно въ сосудъ и затѣмъ, опрокинувъ его, высыпемъ зерна на землю. Падая, они произведутъ значительный шумъ. Какъ же можно объяснить, вопрошалъ Зенонъ, что десять тысячъ беззвучныхъ явленій въ совокупности своей составляютъ нѣчто, производящее шумъ? Какъ можно объяснить то, что сумма десяти тысячъ нолей ни въ какомъ случаѣ не равняется нолю, а наоборотъ—весьма доступной воспріятію величиною? Здѣсь, и по нашему мнѣнію также, заложена не малая трудность, которую никакъ не удастся устранить, пока мы не проникнемъ глубже въ природу даннаго явленія. Это проникновеніе было совершенно недоступно всей той эпохѣ, и сомнѣнія или апоріи элейцевъ имѣли ту великую заслугу, что заставили всякую мыслящую голову живо почувствовать этотъ недостатокъ. Они какъ бы призываютъ къ психологическому анализу чувственныхъ воспріятій. Поскольку чувственныя свойства разсматриваются какъ объективная природа вещей, апорія непреодолима. Преодолѣть ее удается лишь тогда, когда мы сознательно отнесемся къ акту воспріятія и осознаемъ всю огромную, порою безмѣрную фактическую сложность того явленія, которое на первый взглядъ кажется столь простымъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ у насъ должна зародиться мысль, что хотя за происходящей здѣсь затратой силъ и не слѣдуетъ, какъ въ другихъ случаяхъ, никакого видимаго дѣйствія, однако же эта затрата не потеряна и не должна приравниваться нолю. Одинъ примѣръ поможетъ намъ пояснить обѣ эти истины. Дѣтская рука тянетъ за веревку колокола; ей не удается привести его въ видимое движеніе. Когда къ ней присоединяются еще нѣсколько дѣтскихъ рукъ, ихъ соединеннымъ

усиліямъ удается привести въ движеніе колоколъ вмѣстѣ съ языкомъ. Когда же удвоится, утроится количество рукъ, имъ удастся наконецъ заставить языкъ ударится о мѣдь колокола. Но ударъ можетъ быть будетъ еще недостаточно сильнымъ, произведенныя имъ колебанія воздуха еще слишкомъ слабы, чтобъ вызватъ въ нашемъ органѣ слуха физическія измѣненія, необходимыя для порожденія звука. Но и достаточное для этого проявленіе силы можетъ все еще оказаться слишкомъ слабымъ для того, чтобъ произвести физіологическій процессъ, который мы называемъ раздраженіемъ слухового нерва. И далѣе, предположимъ, что это раздраженіе достигнуто, но не въ той степени интенсивности, которая нужна для того, чтобъ вызвать порожденный раздраженіемъ нерва необходимый процессъ въ мозговомъ центрѣ. Предположимъ, далѣе, что и этотъ процессъ на лицо, но не въ такой сильной степени, чтобы соотвѣтствующее ему психическое впечатлѣніе поднялось надъ порогомъ сознанія. Кромѣ того, рѣшающимъ моментомъ является здѣсь наше общее психическое состояніе въ данный моментъ. Если сонъ оковалъ наши чувства, или наше напряженное вниманіе направлено на другой объектъ, тогда сопротивленіе, которое нужно побороть новому впечатлѣнію, будетъ больше, чѣмъ при другихъ и болѣе благопріятныхъ условіяхъ. Не-наступленіе конечнаго эффекта ни въ какомъ случаѣ не доказываетъ того, что какой-либо изъ промежуточныхъ процессовъ (число которыхъ мы въ этой схемѣ, конечно, значительно уменьшили), самъ по себѣ не способствовалъ его наступленію. Этого нельзя сказать даже о первомъ, повидимому, столь безрезультатномъ усиліи дѣтской руки; и она участвовала въ томъ, чтобъ уменьшить сопротивленіе, окончательно одолѣть которое удалось только соединеннымъ усиліямъ многихъ рукъ. Требованіе, чтобы всякая единица начальной силы вызвала сотую часть достигнутаго конечнаго результата, произведеннаго сотнею такихъ единицъ, въ подобныхъ случаяхъ является необоснованнымъ. Зубчатое колесо можетъ имѣть въ діаметрѣ безразлично одинъ-ли или девяносто девять дюймовъ и все же не задѣвать за сосѣднее колесо; только если его діаметръ увеличится до ста дюймовъ, захватитъ оно отстоящее отъ него на такомъ разстояніи колесо и, задѣвъ его зубцами, вызоветъ весь рядъ явленій, связанныхъ съ движеніемъ этого колеса. То же можно сказать объ этомъ колесѣ по отношенію къ третьему и т. д., и т. д. Недостатокъ или наличность этого послѣдняго дюйма рѣшаетъ собою наступленіе или не-наступленіе оконча-

тельнаго дѣйствія машины. На такія и подобныя размышленія должны были навести „сомнѣнія“ Зенона. Когда же завоевано было правильное ученіе о чувственныхъ воспріятіяхъ, т. е. познаніе того, что эти послѣднія являются не простымъ отображеніемъ объективныхъ свойствъ, а результатомъ воздѣйствія объекта на субъектъ, опосредствованнаго многочленной цѣпью причинныхъ процессовъ,—когда, говоримъ мы, было завоевано и въ то же время стало оказывать широкое и благотворное вліяніе это воззрѣніе, тогда столь подробно разсмотрѣнной нами „апоріи“ нельзя было отказать въ долѣ участія въ этомъ богатомъ послѣдствіями прогрессѣ науки.

3. Перейдемъ теперь къ знаменитымъ „сомнѣніямъ“, касающимся движенія въ пространствѣ. Сначала Зенонъ самъ подвергъ недостаточно глубокой критикѣ понятіе пространства. Если все сущее, реальное или вещь находится въ пространствѣ, то и это пространство само, если оно реально, должно находиться въ другомъ пространствѣ, это второе по той же причинѣ должно находиться въ третьемъ пространствѣ и такъ далѣе до безконечности. Поэтому намъ не остается другого выбора, какъ признать этотъ нелѣпый выводъ или же вовсе отрицать реальность пространства. Было бы неправильно сближать съ этимъ разсужденіемъ критику Канта и новѣйшихъ философовъ, направленную на понятіе пространства, и искать у Зенона предвосхищенія ея. Можно греческое слово (tòpos) замѣнить словомъ „мѣсто“, не лишая этимъ значенія данный аргументъ. Каждая вещь лежитъ на какомъ-нибудь мѣстѣ; это мѣсто, если только оно реально, должно также занимать какое-нибудь мѣсто и т. д. Такъ же, какъ и на внѣполжность вещей, это сомнѣніе можетъ распространиться и на самое существованіе ихъ. Все дѣйствительное или существующее имѣетъ существованіе; если это послѣднее не призракъ, то и оно опять-таки должно имѣть существованіе, и т. д. Короче говоря, мы имѣемъ здѣсь передъ собой ничто иное, какъ стремленіе, заложенное въ духѣ языка и поддерживаемое примѣненіемъ существительныхъ для обозначенія и всякаго рода отвлеченныхъ понятій (какъ-то силъ, качествъ, состояній, отношеній),—стремленіе примѣнять вмѣстѣ съ тѣмъ ко всякому такому понятію мѣрило конкретныхъ вещей. Такое понятіе должно быть особаго рода вещью или же оно вовсе не должно существовать. Въ зависимости отъ того, выдерживало ли оно эту пробу или, вѣрнѣе, въ зависимости отъ того, можно ли было отказаться отъ его существованія или нѣтъ, его отно-

сили то къ области вымысла, то — и это чаще всего — представляли его себѣ въ видѣ вещи, какъ бы призракомъ нѣкоторой вещи. Значеніе этой апоріи заключается въ томъ, что она ясно вскрываетъ эту роковую тенденцію человѣческаго духа, праматерь самыхъ существенныхъ, почти неискоренимыхъ заблужденій и недоразумѣній и, черезъ посредство выведенныхъ изъ нея безсмысленныхъ выводовъ, можетъ оградить отъ ея вліянія.

Несравненно менѣе элементарны соображенія, высказанныя Зенономъ относительно самого движенія. Кому не извѣстны „А х и л л е с ъ и ч е р е п а х а“! Высшій образецъ быстроты и одно изъ самыхъ медленныхъ животныхъ устраиваютъ состязаніе въ бѣгѣ. И не странно ли то, что мы съ трудомъ можемъ понять, какъ первый можетъ догнать или опередить послѣднее! Ахиллесъ—такъ гласитъ предпосылка—даетъ черепахѣ сдѣлать одинъ ходъ впередъ и самъ бѣжитъ въ десять разъ скорѣе, чѣмъ она. Когда онъ достигнетъ конца пройденнаго ею,—предположимъ, одного метра,—она за это время уползла на одинъ дециметръ дальше; пока онъ дѣлаетъ эту часть пути, она уползаетъ еще на сантиметръ дальше; пока онъ настигаетъ ее на этой точкѣ, она проходитъ еще одинъ миллиметръ и т. д. до безконечности; мы видимъ, какъ они постепенно приближаются другъ къ другу, но какимъ способомъ можно будетъ преодолѣть то минимальное пространство, которое ихъ въ концѣ концовъ раздѣляетъ, этого мы понять не можемъ; итакъ Ахиллесъ—таковъ, слѣдовательно, выводъ—никогда не догонитъ черепаху. Велико будетъ удивленіе непосвященнаго въ математику, когда онъ узнаетъ, что это разсужденіе—отвлекаясь отъ его конечнаго вывода—признается совершенно правильнымъ всѣми знатоками этой науки. „Быстроногій“ сынъ богини Өетиды дѣйствительно не нагонитъ свою тяжеловѣсную соперницу ни на одной изъ намѣченныхъ здѣсь точекъ,—ни послѣ того, какъ она проползетъ одну десятую, ни послѣ того, какъ она проползетъ слѣдующую сотую, слѣдующую тысячную, десятитысячную, стотысячную, милліонную и т. д. часть второго метра. Но онъ настигнетъ ее,—такъ показываетъ намъ простое вычисленіе—въ тотъ мигъ, когда она пройдетъ одну д е в я т у ю этого пути. Ибо въ то время, какъ она проползаетъ $^1/_9$ метра, онъ пробѣгаетъ $^{10}/_9 = 1\,^1/_9$ м. Весь этотъ безконечный рядъ цифръ въ: $^1/_{10} + {}^1/_{100} + {}^1/_{1000} + {}^1/_{10000} + {}^1/_{100000} \cdots$ не превышаетъ величину $^1/_9$. Или же, чтобы придать этой задачѣ и ея рѣшенію болѣе общую форму, можно принять слѣдующее: если эти двѣ скорости относятся другъ къ другу, какъ 1: n, то ихъ

встрѣча не произойдетъ ни въ одной изъ точекъ всего ряда чиселъ: $\frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \frac{1}{n^4}$ ...; между тѣмъ конечная величина $\frac{1}{n-1}$ включаетъ въ себѣ весь этотъ безконечный рядъ чиселъ. Построеніе это вполнѣ правильно. Данная величина можетъ быть дѣлима до безконечности, и все-таки не перестаетъ быть конечной величиной. Безконечная дѣлимость и безконечная величина два совершенно различныхъ понятія, хотя легко смѣшать ихъ между собою. Вмѣстѣ съ тѣмъ не трудно объяснить себѣ ту призрачность, которою передъ нашимъ духовнымъ взоромъ обладаетъ пространство, раздѣляющее обоихъ участниковъ состязанія. У насъ крайне ограниченная способность представлять себѣ мельчайшія частички пространства; очень скоро наталкиваемся мы на грань, которую наше воображеніе не въ состояніи переступить. Поэтому, въ то время, какъ мы на словахъ продолжаемъ уменьшать самую малую единицу пространства, еще доступную нашему представленію, въ то время, какъ мы говоримъ о стотысячной или милліонной долѣ метра или фута, въ дѣйствительности стоитъ передъ нашимъ воображеніемъ все та же меньшая доступная ему единица пространства. При каждомъ дальнѣйшемъ дѣленіи она снова и снова встаетъ передъ нами, какъ бы вопреки всему нашему старанію ее совершенно уничтожить. Но въ дѣйствительности достаточны-ли всѣ эти соображенія для того, чтобы окончательно и безповоротно устранить раскрытыя и такъ блестяще доказанныя Зенономъ трудности? Отвѣтъ на вопросъ облегчилъ намъ самъ мощный атлетъ-діалектикъ тѣмъ, что придалъ своей апоріи и другой, болѣе простой видъ, освобожденный отъ всякихъ внѣшнихъ прикрасъ. Какъ можемъ мы, спрашиваетъ онъ, когда-либо пройти нѣкоторую часть пространства? Должны же мы, прежде чѣмъ достигнемъ цѣли, пройти сперва половину даннаго намъ пространства, затѣмъ отъ оставшейся половины опять половину, т. е. четверть, отъ оставшейся четверти опять половину, т. е. одну восьмую, потомъ одну шестнадцатую, тридцать вторую и т. д. до безконечности. Обыкновенно выставляемое на это возраженіе, что для того, чтобы пройти до безконечности дѣлимое пространство, необходимо располагать не болѣе и не менѣе, какъ столь же безконечно дѣлимымъ временемъ, вполнѣ вѣрно, поскольку оно примѣнимо. Но примѣненіе его ограничено, такъ какъ вытекающее и изъ этой постановки вопроса затрудненіе въ дѣйствительности также касается главнымъ образомъ отношенія безконечнаго ряда къ конечной величинѣ.

Правда, математики утверждаютъ и доказываютъ намъ, что рядъ чиселъ, полученный здѣсь дѣленіемъ на два, какъ въ первомъ случаѣ полученный дѣленіемъ на десять, не превышаетъ конечную величину. Какъ первый рядъ чиселъ (1/10 + 1/100 + 1/1000...) не превышаетъ 1/9, такъ второй рядъ чиселъ (1/2 + 1/4 + 1/8...) не превышаетъ 1. Это и не трудно понять; но поражаетъ насъ дальнѣйшее, для даннаго случая единственно имѣющее значеніе утвержденіе, что какъ первый, такъ и второй рядъ чиселъ дѣйствительно достигаетъ означенной конечной величины (1/9 и 1). Мы преодолѣваемъ нѣкоторое пространство однимъ шагомъ и насъ при этомъ не смущаетъ, когда объ этомъ пространствѣ говорятъ, что оно до безконечности дѣлимо. Но вступимъ теперь на противоположный путь и попробуемъ не аналитически, а синтетически построить конечную величину изъ предполагаемаго безконечнаго количества частей. Не будетъ ли у насъ постоянно получаться остатокъ, хотя бы очень мелкая дробная часть, которой будетъ не доставать для пополненія конечной величины? Развѣ возможно исчерпать неисчерпаемое? Математика находитъ и здѣсь исходъ въ томъ, что она позволяетъ себѣ отбрасывать въ концѣ ряда этихъ чиселъ безконечно или неуловимо малую часть, точно также какъ она поступаетъ при обращеніи періодической десятичной дроби въ правильную простую дробь. Это вполнѣ законные пріемы, способствующіе цѣлямъ естествоиспытанія, которые однако какъ бы доказываютъ, что нельзя слишкомъ довѣрчиво относиться къ понятію безконечности. Мы думаемъ, что въ дѣйствительности именно противъ этого послѣдняго понятія, а не противъ эмпирическаго понятія движенія вопреки волѣ ихъ автора направляютъ свои стрѣлы приведенныя выше апоріи.

Отдыхомъ отъ тѣхъ трудностей, въ которыхъ уму нашему приходилось разбираться, являются два послѣднихъ сомнѣнія, относящихся къ проблемѣ движенія. Третье, дошедшее до насъ въ недостаточно ясной формѣ, мы попробуемъ выразить слѣдующимъ образомъ: стрѣла спущена съ тетивы; длина ея равняется одному футу, и она пролетаетъ десять футовъ въ секунду. Не въ правѣ ли мы сказать, что стрѣла въ каждую десятую часть этаго времени занимаетъ пространство, въ точности равное своей длинѣ? Но занимать извѣстное пространство и находиться въ состояніи покоя вѣдь одно и то же; какимъ же образомъ изъ десяти состояній покоя можетъ сложиться состояніе движенія? Вопросъ этотъ можно было бы поставить еще коварнѣй: движется ли пред-

метъ въ томъ пространствѣ, въ которомъ онъ находится, или же въ томъ, въ которомъ онъ не находится? Ни то, ни другое, ибо находиться въ какомъ либо пространствѣ, т. е. занимать это пространство, значитъ находиться въ состояніи покоя; въ томъ же пространствѣ, въ которомъ вещь не находится, она не можетъ ни дѣйствовать, ни подвергаться какому либо дѣйствію. Въ данномъ случаѣ мы можемъ отвѣтить только одно: такое предположеніи соблазнительно, но совершенно ложно; постоянно движущееся тѣло занимаетъ и въ самую малѣйшую частицу времени не одну часть пространства, — оно находится въ постоянномъ передвиженіи изъ одной части пространства въ другую. Однако же и эта апорія имѣетъ свою цѣнность, и именно потому, что она принуждаетъ насъ составить себѣ понятіе постоянства и твердо держаться его. Всѣ трудности этого вопроса происходятъ отъ недостатка точныхъ граней этого понятія, отъ смѣшенія постояннаго или непрерывнаго съ совокупностью прерывныхъ единицъ. Съ противоположностью этихъ понятій мы въ скоромъ времени встрѣтимся. Четвертая изъ апорій, касающихся движенія относится къ быстротѣ движенія, и можетъ быть (съ помощью перенесенія древняго ипподрома въ современность) представлена слѣдующимъ образомъ. На трехъ параллельныхъ путяхъ находятся три поѣзда одинаковой длины. Первый (А) находится въ движеніи; второй (В) стоитъ неподвижно; третій (С) движется въ противоположномъ направленіи, но съ такой же быстротой, какъ А. Ясно, что время, которое нужно А для того чтобы дойти до конца В, будетъ вдвое длиннѣе по сравненію съ тѣмъ, что ему нужно, чтобы дойти до конца одинаково длиннаго С. На вопросъ, съ какой быстротой двигался А, мы должны дать разнорѣчивый отвѣтъ, смотря потому, сравниваемъ ли мы его быстроту съ движущимся С или же съ со стоящимъ на мѣстѣ В. Пусть намъ возразятъ: „послѣдній масштабъ нормальный, ибо мы примѣняемъ его въ большинствѣ случаевъ, и всегда должны его примѣнять тамъ, гдѣ намъ надлежитъ опредѣлить лежащее въ основѣ быстроты проявленіе силы“. „Все равно“,—отвѣтилъ бы намъ Зенонъ—„истина и заблужденіе не имѣютъ отношенія къ большинству и меньшинству случаевъ; достаточна возможность указать на факты, подобные вышеприведеннымъ, которые съ правомъ позволяютъ утверждать, что движущаяся масса проходитъ, одинъ и тотъ же путь, и въ продолженіи всего, и въ продолженіи половины даннаго времени. Если измѣре-

ніе движенія во времени есть что-то относительное, какъ можетъ въ такомъ случаѣ само движеніе быть чѣмъ то абсолютнымъ и совершенно объективнымъ, и потому чѣмъ то дѣйствительнымъ"?

4. Опирающуяся на показанія чувствъ множественность вещей долженъ былъ поколебать слѣдующій двойной аргументъ. Это предположеніе вело какъ-бы къ двумъ противорѣчивымъ выводамъ. Эти многія вещи въ одно и то же время не имѣютъ величины и безконечно велики. Не имѣютъ величины, ибо не могло бы быть множества вещей, еслибъ каждая изъ нихъ не была единствомъ, единицею. Однако истинная единица не можетъ быть дѣлима. Вещь же остается дѣлимой, если только она состоитъ изъ частей; она должна состоять изъ частей, если только она протяженна. Если же это дѣйствительно единица, то ей не можетъ быть присуща протяженость, и вмѣстѣ съ тѣмъ, и величина. Съ другой стороны всѣ эти вещи должны быть и безконечно велики, ибо каждая изъ нихъ должна, поскольку она вообще существуетъ, обладать величиною; если же вещь обладаетъ величиною, то она состоитъ изъ частей, которыя въ свою очередь имѣютъ величину. Части же должны быть раздѣльны другъ отъ друга, иначе они не были бы разными частями. Раздѣльны же другъ отъ друга они могутъ быть лишь тогда, когда между ними расположены другія части. Наконецъ эти междулежащія части должны въ свою очередь быть раздѣлены другими частями, снабженными въ свою очередь извѣстной долей величины и т. д. Такимъ образомъ каждое тѣло будетъ заключать въ себѣ безконечное число частей, изъ которыхъ каждая имѣетъ извѣстную величину; другими словами, оно будетъ безконечно велико.

Предпосылки этой аргументаціи не такъ ужъ произвольны, какъ это кажется на первый взглядъ. Слѣдуетъ прежде всего помнить, что здѣсь нельзя понимать единичность и множественность въ томъ обычномъ, относительномъ смыслѣ, въ которомъ мы обыкновенно употребляемъ эти понятія. Мы только что (стр. 166) подробно говорили о томъ, что единица, которая должна вездѣ и всегда оставаться таковой, фактически не должна имѣть частей, и что поэтому мы ее не можемъ встрѣтить ни въ мірѣ смежнаго сосуществованія, ни въ мірѣ смѣны существованія. Слѣдовательно, такая не относительная, а абсолютная единица въ дѣйствительности несовмѣстима съ понятіемъ пространственной величины и протяженности; и съ этой точки зрѣнія первая часть этого

аргумента дѣйствительно неопровержима. Вторая часть со своей стороны опирается на предпосылку абсолютной множественности. Если нигдѣ и никогда нельзя разсматривать двѣ части тѣла какъ нѣкоторое единство, тогда должна, по крайней мѣрѣ, быть строго раздѣляющая ихъ граница (—вставляя оговорку „по крайней мѣрѣ" мы хотимъ этимъ указать, что этотъ аргументъ слабѣе своего отраженія). Эта граница должна со своей стороны быть вполнѣ реальной; въ виду того, что предметъ, не обладающій величиною, считается не реальнымъ, она должна обладать величиною, т. е. тѣлесною протяженностью. Все протяженное опять-таки состоитъ изъ частей, поэтому относительно раздѣляющей границы надо сказать все то же самое, что мы сказали о раздѣленныхъ ею частяхъ тѣла, и такъ до безконечности. Мы можемъ выразить эти два аргумента въ слѣдующей сокращенной формулѣ: „Если каждая изъ вещей дѣйствительно составляетъ нѣкоторую единицу, то она должна быть недѣлима, т. е. непротяженна и слѣдоватльно не имѣть величины", и далѣе: „если же есть множество вещей, то любыя смежныя вещи должны быть раздѣлены лежащею между ними вещью, которой присуща протяженность и, слѣдовательно, дѣлимость на части, которыя съ своей стороны должны быть раздѣлены, и такъ далѣе до безконечности". Насколько намъ кажется, и этотъ двойной аргументъ не лишенъ извѣстной цѣнности въ дѣлѣ роста познанія. Единство и множественность не суть абсолютныя понятія, но только относительныя. Смотря по тому, съ какой точки зрѣнія я смотрю и какую цѣль преслѣдую, я могу разсматривать лежащее передо мною яблоко какъ единицу, какъ часть собранія яблокъ, или же какъ нѣкую множественность, какъ аггрегатъ его составныхъ частей. Чтобы имѣть возможность говорить о единицѣ и множественности въ абсолютномъ смыслѣ, о единицѣ, которая при случаѣ не можетъ быть и множественностью, или о множественности, которая не можетъ быть и единицею,—чтобы осуществить такое требованіе, въ дѣйствительности понадобились бы столь несообразныя условія, какъ тѣ, изъ которыхъ исходитъ этотъ рядъ выводовъ и которыя сами подрываются своими противорѣчивыми конечными результатами.

Въ этой апоріи мы наталкиваемся на основы многихъ другихъ, дѣйствительныхъ и возможныхъ апорій. Мы говоримъ о выявляющейся здѣсь враждебной противоположности единицы и множественности и о противорѣчіи обоихъ понятію реальности. Согласно своимъ прэдпосылкамъ школа эта считаетъ реальнымъ

лишь то, что имѣетъ величину, что, слѣдовательно, протяженно, дѣлимо, множественно; множественность предполагаетъ единицы, изъ которыхъ она слагается; единицы же въ качествѣ истинныхъ или абсолютныхъ должны быть мыслимы недѣлимыми, непротяженными, не обладающими величиной и, вслѣдствіе этого, и реальностью. Такимъ образомъ само понятіе сущаго или реальности оказывается здѣсь раздробленнымъ, проникнутымъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Все реальное есть множественное, состоящее изъ единицъ; единицы же лишены реальности; слѣдовательно, колоссъ реальности покоится на глиняныхъ ногахъ ирреальнаго. Если же мы попробуемъ, освободивъ реальное отъ его обманчивой опоры, поставить его на другое, не-подгнившее основаніе, ему отъ этого будетъ не лучше: оно рушится само собою. Если множественность остается множественностью, и если части, изъ которыхъ она должна состоять, дабы сохранить протяженность, величину и, слѣдовательно, реальность, не сводятся къ единицамъ, тогда она теряетъ всякую сердцевину (прочную-ли или непрочную); она до безконечности дѣлима, ее можно дробить до безконечности и въ концѣ концовъ совсѣмъ уничтожить. Такимъ образомъ ни понятіе „единицы“, ни понятіе „множественности“ не оказываются, какъ сами по себѣ, такъ же и въ своемъ соединеніи, пригодными носителями понятія сущаго или реальности. „Единица“ (нѣчто простое) не реально; „множественность“ становится нереальною,—распадается ли она, если она построена на самой себѣ, въ ничто, или же, будучи построена на призрачности „единицы“, съ нею вмѣстѣ разсѣивается въ пространствѣ.

Было бы несправедливо видѣть въ изложенныхъ здѣсь мысляхъ Зенона одну лишь игру абстракцій, не имѣющихъ ни основы, ни содержанія. Въ нихъ скорѣе заключается серьезно продуманная и не безплодная критика существовавшаго тогда и отчасти держащагося еще нынѣ понятія матеріи. Приписываемая матеріи безконечная дѣлимость, казалось, грозила ей гибелью. Тогда возникла, вѣрнѣе всего въ пиѳагорейскихъ кругахъ, мысль, что этой дѣлимости не преступить нѣкоторой, хотя и очень отдаленной границы; дальнѣйшему безконечному дѣленію препятствуютъ мельчайшія зерна, которыя по величинѣ можно сравнить съ концомъ иглы или съ солнечной пылью. Неоспоримая заслуга Зенона заключается въ томъ, что онъ указалъ на противорѣчивость этого представленія. Либо эти зерна имѣютъ величину и протяженность, тогда и они подлежатъ закону дѣлимости; либо они ея не имѣютъ, и тогда

не могутъ служить матеріаломъ, изъ котораго построенъ міръ матеріи, ибо сколько бы мы ни слагали единицъ, не имѣющихъ величины, мы не получимъ величины: мы можемъ воздвигать цѣлыя горы изъ нолей, и въ результатѣ все-таки получится ноль.

Однако здѣсь кончается наше единомысліе съ Зенономъ. Даже и въ этихъ предѣлахъ мы должны ввести нѣкоторое значительное ограниченіе. Изобрѣтатели теоріи, которую Зенонъ такъ побѣдоносно опровергъ, оперировали надъ противорѣчивымъ представленіемъ, однако они все же не находились на ложномъ пути. Вскорѣ мы познакомимся съ ученіемъ о веществѣ, которое избѣгло этого противорѣчія, оставаясь на томъ же пути; естествознаніе новѣйшаго времени шло тѣмъ же путемъ, пожиная тріумфъ за тріумфомъ. Для того, чтобы цѣлое распалось на части, оно должно состоять изъ частей; но части могутъ быть на-лицо безъ того, чтобы въ ближайшемъ, отдаленномъ или даже отдаленнѣйшемъ времени наступилъ конечный распадъ. Хотя идеальная дѣлимость и фактическая раздѣленность по понятіямъ сродны между собой, но вовсе нѣтъ необходимости, чтобы они фактически шли рука объ руку. Представленіе о такихъ протяженныхъ, но фактически недѣлимыхъ матеріальныхъ частицахъ, какъ мы уже разъ замѣтили (стр. 51), независимо отъ того, является ли оно послѣднею правдой или нѣтъ, во всякомъ случаѣ значительно приближается къ истинѣ, или, точнѣе сказать, выводимыя отсюда слѣдствія въ такомъ широкомъ размѣрѣ согласуются съ эмпирическими фактами, что въ рукахъ послѣдователя-физика оно является несравненнымъ орудіемъ. Если бы это не звучало богохульствомъ, хотѣлось бы замѣтить: должно быть, создатель міра не былъ столь остроуменъ, какъ Зенонъ. Во всякомъ случаѣ его высокой мудрости не было нужды въ такомъ неукротимомъ стремленіи къ послѣдовательности во что бы то ни стало, какъ хитроумію задорнаго элейца. Собственно говоря, строгость понятій этого послѣдняго не такъ ужъ совершенна. Среди его аргументовъ часто встрѣчаются двѣ точки зрѣнія, изъ которыхъ каждую саму по себѣ можно защищать, но которыя совершенно исключаютъ другъ друга. Зенонъ поочереди противопоставляетъ одну другой, то соединяя понятія конечности и безконечности, то непрерывность пространства съ отдѣльными единицами времени, или же, наоборотъ, непрерывность времени съ отдѣльными единицами пространства.

Однако, чтобы вернуться къ нашей руководящей, т. е. исто-

рической точкѣ зрѣнія, спросимъ себя, остался ли Зенонъ дѣйствительно до конца тѣмъ, чѣмъ онъ былъ въ началѣ своего предпріятія т. е. вѣрнымъ оруженосцемъ Парменида? Это часто утверждалось, но утвержденіе это кажется намъ неосновательнымъ. Діалектическая дубинка, которой Зенонъ такъ ловко замахивался, должна была конечно прежде всего поразить противниковъ элейцевъ. Но могли ли эти послѣдніе дѣйствительно торжествовать побѣду? Да позволятъ намъ въ этомъ усумниться. Осталось ли въ этомъ столкновеніи неприкосновеннымъ „цѣлокупное единое“ Парменида, его „шарообразное“ всесущество, его протяженное сущее? Лишь не отступающая ни передъ какимъ насиліемъ искусственность изложенія могла бы защищать это. Всякому непредубѣжденному взгляду, напротивъ, должно быть ясно, что основныя идеи элейцевъ, понятія единства, протяженности, реальности, сами были поколеблены или лучше сказать разрушены этой критикой. Это очевидно ясно сознавалось въ кругу друзей и приверженцевъ означенной школы. Платонъ говоритъ отъ имени Зенона, что его произведеніе было продуктомъ юношескаго задора и необузданнаго духа борьбы; что оно было у него похищено и безъ его вѣдома предано гласности. Кто знаетъ Платона, пойметъ, что это значитъ. Отъ почитателя „великаго“ Парменида не ускользнуло то, какъ обоюдоостро оружіе которымъ пользовался съ столь несравненнымъ искусствомъ его ученикъ; ореолъ, осѣнявшій чело „изобрѣтателя діалектики“, не долженъ былъ въ равной степени освѣщать всѣ стороны его дѣла. Очевидно, буйной силою своего дарованія онъ дѣйствительно былъ увлеченъ далеко за предѣлы той цѣли, которую онъ себѣ намѣтилъ. Онъ выступилъ въ бой какъ правовѣрный адептъ ученія о единствѣ, какъ онтологъ; онъ вышелъ изъ него скептикомъ или, лучше сказать, нигилистомъ. Намъ пришлось много говорить о саморазложеніи ученія о первовеществѣ; въ дѣятельности Зенона мы видимъ передъ собою саморазложеніе ученія элейцевъ о сущемъ.

Какой долгій путь отъ Ксенофана до Зенона! И все же, какъ тѣсно соприкасаются начало и конецъ. Первый принципіально оспариваетъ возможность рѣшенія великихъ міровыхъ тайнъ (стр. 143), второй безжалостной рукою разрушаетъ и губитъ существующую попытку рѣшенія ихъ. Исторія этой школы— это исторія постепеннаго и мощнаго развитія духа критики. Когда мы видимъ Геркулеса, уже въ колыбели задушившаго двухъ

змѣй, мы ожидаемъ отъ него и другихъ болѣе значительныхъ подвиговъ. Критика прежде всего направила свое оружіе на пестрый и призрачный міръ боговъ; затѣмъ она разрушаетъ пестрое марево міра чувствъ; она кончаетъ тѣмъ, что вскрываетъ внутреннія противорѣчія въ тѣхъ областяхъ міроздания, которыя не подпали этому разрушенію. Путь развитія школы прямолинеенъ. Всѣ три главныхъ представителя элейской школы являются безпокойными умами, задача которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы будить человѣчество изъ его тупой лѣности мысли и догматической сонливости. Велика была самонадѣянность этихъ основателей критики, безгранична ихъ увѣренность, что міръ долженъ носить печать того, что имъ казалось разумнымъ. И также, какъ юношѣ подобаетъ избытокъ духа пылкаго, не подчиняющагося никакимъ правиламъ, также и юношескому возрасту науки подобаетъ избытокъ гордой, не поколебленной самоувѣренности. Если что вызываетъ неудовольствіе зрителя на среднемъ этапѣ этого пути, это нецѣльность и непослѣдовательность добытыхъ рѣшеній, незаконный остатокъ догматизма, который дѣйствуетъ тѣмъ болѣе отталкивающе, что онъ не просто оставляетъ нетронутою часть прежняго міровоззрѣнія, но замѣняетъ ее страннымъ превращеніемъ и искаженіемъ ея, одинаково мало удовлетворяющимъ какъ дѣтски наивный, такъ и мужественно зрѣлый умъ. Это отталкивающее впечатлѣніе смягчится, какъ только мы соединимъ это необоснованное утвержденіе съ послѣдующимъ отрицаніемъ и станемъ разсматривать их какъ одно цѣлое. Въ этомъ постепенномъ возростаніи критики заключается истинная цѣнность и историческое значеніе элейской школы. Это была первая великая палестра, въ которой выковывалось, закалялось и пріобрѣтало сознаніе своей силы мышленіе Запада.

Результатомъ этого процесса является,—впервые ясно выступившее у Парменида, но проявлявшееся уже у Ксенофана,—строгое различеніе между з н а н і е м ъ и в ѣ р о ю, между п о з н а н і е м ъ и м н ѣ н і е м ъ—различіе, которое предстанетъ намъ особенно значительнымъ, если мы вспомнимъ, насколько оба эти элемента были смѣшаны и слиты еще въ ученіяхъ пиѳагорейской школы. Мы находимся здѣсь какъ-бы на нѣкоторомъ водораздѣлѣ, съ котораго по двумъ разнымъ направленіямъ текутъ два потока, которые лищь значительно позже, во времена упадка, снова сольютъ свои воды.

„Двуликими“ бранилъ великій элеецъ учениковъ эфесскаго му-

дреца. Это прозвище примѣнимо къ нему самому, такъ какъ ученіе его, подобно Іокастѣ, произвело двухъ враждебныхъ другъ другу братьевъ. Послѣдовательный матеріализмъ и послѣдовательный спиритуализмъ, эти діаметрально противоположныя направленія въ области метафизики, произошли изъ одного и того же корня, изъ строгаго понятія субстанціи, которое хотя отнюдь не есть собственное созданіе элейцевъ, однако же именно ими было отвлечено и какъ-бы препарировано изъ основныхъ положеній ученія о первостихіи. Поворотъ къ спиритуализму—сперва къ антиматеріализму—долженъ былъ неминуемо наступить, какъ только уже назрѣвшая сила абстракціи сдѣлала еще шагъ впередъ и наравнѣ съ другими родственными ему чувствами, отвергла показанія мускульнаго чувства или чувства сопротивленія послѣ чего не оставалось ничего, кромѣ голаго понятія субстанціи, т. е. совокупности опредѣленій вѣчнаго пребыванія и вѣчной неизмѣнности. Здѣсь мысли снова представлялось перепутье. Можно было созданныя такимъ образомъ метафизическія сущности сдѣлать носителями силы и сознанія, и можно было этого и не сдѣлать. Рѣшающимъ моментомъ являлась индивидуальная склонность, или же, какъ мы видимъ изъ примѣра Платона, смѣняющія другъ друга въ одной и той же личности — то склонность, то протестъ. Въ этомъ мы видимъ скорѣе косвенное, нежели непосредственное вліяніе элейской школы, ибо примѣръ Мелисса не имѣлъ болѣе или менѣе значительныхъ послѣдователей; только въ самой незначительной изъ сократическихъ школъ — въ мегарской — находимъ мы слѣды его вліянія. Чтобы найти ближайшую аналогію ничего не производящему и ничто не направляющему блаженному первосуществу мудреца изъ Самоса, мы должны обратиться къ Индіи, гдѣ въ ученіи философовъ Веданты міръ также мыслится обманчивымъ призракомъ, а скрытая за нимъ истина—существомъ, единственными атрибутами котораго являются бытіе, мышленіе и блаженство (sat, cit и ânanda). Другое, и для исторіи науки несравненно болѣе значительное направленіе, замѣнившее протяженное единство безчисленными матеріальными субстанціями, мы вскорѣ встрѣтимъ въ первыхъ шагахъ атомистики, которая сходится съ Парменидомъ въ строгомъ опредѣленіи понятія субстанціи, но не въ отрицаніи какъ множественности вещей, такъ и раздѣляющаго ихъ пустого пространства и обусловленнаго этимъ движенія въ пространствѣ. Историческая связь и здѣсь очень вѣроятна. Мы можемъ, конечно, задать себѣ во-

просъ о томъ, нужно ли было вообще—и въ какой мѣрѣ—такое посредничество между древнѣйшими формами ученія о первовеществѣ и этимъ послѣднимъ и наиболѣе зрѣлымъ видомъ его? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дастъ намъ разсмотрѣніе двухъ мыслителей, которые настолько связаны какъ своимъ сходствомъ, такъ и различіемъ, что ихъ нельзя разсматривать отдѣльно.

ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА.

Анаксагоръ.

Передъ нами два современника. Ихъ мысли устремлены на однѣ и тѣ же проблемы, ихъ изслѣдованія построены на однѣхъ и тѣхъ же предпосылкахъ, въ ихъ выводахъ встрѣчаются изумительно родственныя черты. И тѣмъ не менѣе—какой рѣзкій контрастъ! Одинъ—поэтъ, другой—геометръ; одинъ одаренъ пылкой фантазіей, другой—холоднымъ, трезвымъ разумомъ; одинъ хвастливъ и преисполненъ горделиваго чувства собственнаго достоинства, другой совершенно исчезаетъ за своими произведеніями. Одинъ утопаетъ въ пышномъ богатствѣ образовъ, другой выражается простой, лишенной прикрасъ рѣчью; одинъ цвѣтистъ и многостороненъ до расплывчатости, другой до нескладности прямъ и послѣдователенъ. Каждый обладаетъ въ высшей мѣрѣ тѣмъ, чего недостаетъ другому,—Эмпедоклъ блестящими, остроумными, часто до нелѣпости парадоксальными гипотезами, его старшій современникъ — цѣльностью и опредѣленностью общаго строя мыслей.

Благодаря Анаксагору, философія и естествознаніе были перенесены изъ Іоніи въ Аттику. Анаксагоръ родился около 500 г. до Р. Х. въ Кладзоменѣ, близъ Смирны, и принадлежалъ къ знатному роду. Онъ бросилъ свое имущество и съ ранней молодости всецѣло посвятилъ себя исканіямъ истины. Какія школы онъ посѣщалъ и гдѣ пріобрѣлъ свои познанія, осталось неизвѣстнымъ. Ибо хотя онъ во многомъ сходится съ ученіемъ Анаксимандра и Анаксимена, все же преданіе, называющее его ихъ ученикомъ, противорѣчитъ хронологическимъ даннымъ. Въ возрастѣ сорока лѣтъ онъ переселился въ Аѳины и удостоился дружбы

великаго государственнаго мужа, сумѣвшаго возвысить Аѳины до значенія литературнаго и политическаго центра Эллады. Въ теченіе полувѣка былъ онъ украшеніемъ того избраннаго круга, который сгруппировался вокругъ Перикла. Зато и бѣдствія партійной борьбы не миновали его. Когда въ началѣ пелопонесской войны стала меркнуть звѣзда направлявшаго судьбы Аѳинъ государственнаго мужа, было поднято гоненіе также и на его обаятельную и высокоодаренную подругу жизни, и на его друга-философа, обвинявшихся въ возбужденіи религіозброженія. Изгнаніе принудило Анаксагора вернуться на родину въ Малую Азію, и семидесяти двухъ лѣтъ, окруженный вѣрными учениками, окончилъ онъ въ Лампсакѣ свою непорочную жизнь. Сохранились значительные отрывки его произведенія, составившаго нѣсколько книгъ безъискусственной, но не лишенной красоты прозы. Онъ обнародовалъ свой трудъ послѣ 467 г., въ которомъ произошло паденіе необычайнаго метеора, описаннаго имъ въ этомъ произведеніи; это была, между прочимъ, первая книга въ греческой литературѣ, снабженная діаграммами.

Подобно своимъ старшимъ іонійскимъ собратьямъ онъ живо интересовался проблемой вещества. Рѣшеніе его, однако, было крайне своеобразно,—отдѣляя его вполнѣ отъ его предшественниковъ, оно въ то же время свидѣтельствовало о томъ, что его нисколько не коснулось исходившее отъ элейцевъ критическое движеніе. Если онъ даже и зналъ дидактическую поэму Парменида, содержаніе ея, во всякомъ случаѣ, скользнуло безслѣдно по его сознанію. Ни единый намекъ изъ дошедшихъ до насъ отрывковъ и ни одно слово изъ дополняющихъ ихъ древнихъ свидѣтельствъ не указываютъ на то, чтобы онъ—не говоря уже обо всемъ остальномъ,—принялъ хоть сколько-нибудь во вниманіе столь настойчиво выражаемыя Парменидомъ сомнѣнія въ правомѣрности показаній чувствъ и въ множественности вещей или же хотя бы сдѣлалъ нѣкоторую попытку разобраться въ этихъ сомнѣніяхъ. Напротивъ того: безусловное довѣріе къ показаніямъ чувствъ является основаніемъ его системы; не только множественность вещей, но и неисчерпаемое количество изначала отличныхъ другъ отъ друга сущностей составляетъ глубочайшую предпосылку его ученія. Тѣмъ болѣе поражаетъ насъ, по крайней мѣрѣ при первомъ взглядѣ, то, что по отношенію къ столь пространно разсмотрѣнному нами двойному постулату онъ занимаетъ то же положеніе, что и Парменидъ. Нѣтъ возникновенія и уничтоженія,

нѣтъ измѣненія свойствъ. „Греки не правы, говоря о возникновеніи и объ уничтоженіи; ибо ни одна вещь не возникаетъ, ни одна не уничтожается; посредствомъ смѣшенія слагаются онѣ изъ существующихъ вещей и посредствомъ разложенія распадаются на отдѣльныя вещи; поэтому съ бòльшимъ правомъ могли бы они назвать возникновеніе — смѣшеніемъ, а уничтоженіе — разложеніемъ“. Мы уже знаемъ, какимъ образомъ изъ ученія, предшествовавшаго двумъ постулатамъ Парменида, изъ „древняго“—говоря многозначительными словами Аристотеля—„всеобщаго, никѣмъ не оспариваемаго ученія физиковъ“ могло возникнуть второе, позднѣйшее ученіе, впервые зародившееся уже у Анаксимена; относительно того, какъ оно фактически развилось изъ него въ сознаніи Анаксагора, намъ больше не нужно строить догадокъ послѣ того, какъ это стало совершенно очевидно изъ одного, долго оставлявшагося безъ вниманія, краткаго, но знаменательнаго отрывка его труда (см. стр. 150). Изъ связи слѣдующихъ трехъ положеній: вещи таковы, какъ о нихъ свидѣтельствуютъ чувства; онѣ не возникаютъ и не уничтожаются; также не возникаютъ и не уничтожаются ихъ свойства,—выросла форма ученія о веществѣ, носящая имя Анаксагора и равно характерная какъ для неуклонной строгости его мышленія, такъ и для отсутствія у него качества, быть можетъ, еще болѣе необходимаго изслѣдователю природы. Мы говоримъ объ инстинктивномъ страхѣ передъ путями мысли, которые тѣмъ дальше уводятъ отъ истины, чѣмъ неуклоннѣе и послѣдовательнѣе идти по нимъ. Поэтому его ученіе представляетъ почти полную противоположность тому, что намъ открываетъ наука о веществѣ и о различныхъ соединеніяхъ его. То, что въ дѣйствительности суть въ высшей степени сложныя соединенія (а именно, органическія), кладзоменецъ принимаетъ за основныя формы вещества или стихіи; другія, тоже не простыя, но несравненно менѣе сложныя вещества, какъ вода или скопленія атмосферическаго воздуха, считаетъ онъ наиболѣе сложными соединеніями. Если когда-либо крупный умъ шелъ ложнымъ путемъ, оставаясь неизмѣнно вѣрнымъ ему, то это случилось именно съ Анаксагоромъ въ его ученіи о веществѣ, относящемся къ выводамъ химіи совершенно такъ же, какъ изнанка ковра—къ его лицевой сторонѣ. Онъ строилъ слѣдующія умозаключенія. Вотъ передъ нами каравай хлѣба. Онъ добытъ изъ растительныхъ веществъ и способствуетъ построенію нашего тѣла. Но составныхъ частей у человѣческаго и животнаго организма очень много, а именно: кожа,

мясо, кровь, жилы, сухожиліе, хрящи, кости, волосы и т. д. Каждая изъ этихъ составныхъ частей отличается отъ другой свѣтлой или темной окраской, мягкостью или твердостью, эластичностью или негибкостью и т. д. Какимъ образомъ все богатое многообразіе этихъ частей могло произойти изъ одного этого хлѣба, однороднаго по своему составу? Измѣненіе свойствъ немыслимо. Остается только допустить, что многочисленныя соединенія вещества, входящія въ человѣческое тѣло уже заключены всѣ вмѣстѣ, какъ таковыя, въ питающемъ насъ хлѣбѣ. Отъ нашего воспріятія они ускользаютъ въ силу своей малой величины. Ибо чувствамъ нашимъ присущъ **одинъ** лишь недостатокъ—слабость ихъ, тѣсныя рамки ихъ воспріимчивости. Процессъ питанія объединяетъ незримыя мелкія частицы и дѣлаетъ ихъ доступными нашему зрѣнію, осязанію и т. д. То, что сказано о хлѣбѣ, можетъ быть распространено и на хлѣбный злакъ, изъ котораго его добываютъ. Но какъ могло бы создаться все многообразіе его составныхъ частицъ, если бы оно же не было заключено въ землѣ, водѣ, воздухѣ, огнѣ (солнцѣ), которые хотя и кажутся по виду простѣйшими тѣлами, но въ сущности суть наиболѣе сложныя изъ всѣхъ. Они полны „сѣмянъ" или первичныхъ веществъ всѣхъ возможныхъ родовъ и представляютъ собою ничто иное, какъ простую смѣсь или механическое соединеніе ихъ. И подобно свойствамъ частей человѣческаго тѣла, ароматъ каждаго лепестка розы, крѣпость каждаго пчелинаго жала, переливы красокъ каждаго павлиньяго глаза извѣчно присущи первичнымъ частичкамъ, которыя при благопріятныхъ условіяхъ вступаютъ въ соединенія, дабы явить намъ тотъ или другой изъ безчисленныхъ образовъ. Сколько бы разнообразныхъ формъ ни являли намъ наши чувства, вплоть до тончайшихъ и едва уловимыхъ оттѣнковъ, и сколько бы комбинацій ихъ ни встрѣчалось въ отдѣльныхъ тѣлахъ,—столь же неисчислимы должны быть и сами основные элементы. Кому не ясно, что сущность этой доктрины кореннымъ образомъ противорѣчитъ фактическимъ выводамъ новѣйшаго естествознанія? И однако же слѣдуетъ замѣтить, что и методъ, и руководящій стимулъ до поразительности совпадаютъ въ одномъ и въ другомъ случаѣ. Нашъ мудрецъ также стремится во всей полнотѣ объяснить всѣ явленія міра. Онъ сводитъ всѣ химическіе процессы къ механическимъ; даже со всѣхъ физіологическихъ процессовъ снимаетъ онъ всякую печать таинственности, разсматривая и ихъ съ точки зрѣнія механики. Ибо соединенія и разъединенія, другими словами, только перемѣщенія вещества при-

званы объяснить собою всѣ таинства превращенія и видоизмѣненія. Ученіе о веществѣ философа изъ Кладзомена есть опытъ, правда, грубый и несвоевременный, объяснить все происходящее въ матеріальномъ мірѣ, какъ слѣдствія движеній. Относительно большинства случаевъ мы не знаемъ, какимъ образомъ эта основная идея была проведена въ частностяхъ. Такъ, у насъ нѣтъ отвѣта на вопросъ, какимъ образомъ Анаксагоръ объяснялъ измѣненіе вида и состава вещей, сопровождающее перемѣны въ сцѣпленіи частицъ. Изъ этой области до насъ дошло только одно его довольно загадочное утвержденіе: снѣгъ столь же теменъ, какъ и вода, изъ которой онъ образовался, и тому, кто объ этомъ знаетъ, онъ уже болѣе не кажется бѣлымъ. Мы хорошо понимаемъ ту трудность, съ которой пришлось столкнуться въ данномъ случаѣ его ученію о веществѣ: „какъ можно объяснить измѣненіемъ въ расположеніи водяныхъ частицъ, вызваннымъ дѣйствіемъ холода, связанную съ нимъ перемѣну ихъ окраски?“ Ссылка на „слабость“ воспріятія нашихъ чувствъ въ данномъ случаѣ не могла быть принята въ разсчетъ. Твердое убѣжденіе Анаксагора, что водяныя частицы должны при всѣхъ обстоятельствахъ оставаться темными, на этотъ разъ, думаемъ мы, сдѣлало великаго мыслителя жертвою грубаго обмана чувствъ. Въ цѣляхъ точнаго наблюденія онъ, вѣроятно, вглядывался такъ пристально и долго въ искрящуюся при солнечномъ свѣтѣ бѣлую пелену зимняго пейзажа, пока передъ его ослѣпленными глазами не пошли черные круги, и этотъ оптическій обманъ онъ принялъ за подтвержденіе заранѣе создавшагося въ немъ убѣжденія. Припомнимъ встрѣченные нами у Анаксимена не менѣе грубые промахи въ объясненіи физическихъ явленій (см. стр. 53), тогда и эта явная ошибка въ наблюденіи не покажется намъ невозможной. Высказанное впервые Гераклитомъ предположеніе о существованіи невидимыхъ частицъ матеріи и ихъ невидимомъ движеніи помогло Анаксагору отразить незамедлившія подняться противъ его теоріи возраженія со стороны представителей стараго ученія о первовеществѣ: „Какъ могутъ коренными образомъ различныя вещи вліять другъ на друга и испытывать другъ отъ друга воздѣйствія?“ „Въ каждой вещи“—такъ отвѣчалъ онъ—„содержится нѣкоторая доля всѣхъ вещей; вещи въ нашемъ мірѣ не разъединены (совершенно) другъ отъ друга и не разсѣчены какъ бы топоромъ“ (это, кстати сказать, единственное образное выраженіе, встрѣчающееся въ длинномъ рядѣ сохранившихся фраг-

ментовъ); называется же каждая вещь по преобладающему въ немъ по количеству и, вслѣдствіе этого, первенствующему роду матеріи. Сомнѣнія въ реальности невидимаго вообще онъ устранялъ указаніемъ на сопротивленіе также невидимаго воздуха, который, напр., будучи заключенъ въ растянутую кишку, не поддается нашему давленію.

2. Космогонія Анаксагора движется до извѣстнаго предѣла по тому же пути, который проложилъ Анаксимандръ и изъ котораго его послѣдователи почти не выходили. Вначалѣ мы и здѣсь видимъ своего рода хаосъ. Только вмѣсто одной безгранично протяженной первостихіи мы видимъ неисчислимое множество также безгранично протяженныхъ первостихій: „Всѣ вещи были вмѣстѣ“; безконечно малыя и перемѣшанныя между собою первичныя частицы составляли первоначальный хаосъ. Ихъ качественная неразличимость соотвѣтствуетъ безкачественности единаго мірового существа Анаксимандра. Изначала надѣленныя различными свойствами матеріи „сѣмена“ или элементы не нуждались въ динамическомъ „выдѣленіи“, но лишь въ механическомъ разъединеніи. Необходимый для этого физическій процессъ Анаксагоръ не находилъ нужнымъ ни логически выводить, ни конструировать по извѣстнымъ аналогіямъ:—онъ находилъ его въ процессѣ, который дѣйствуетъ еще и по сей день и совершается ежедневно и ежечасно у насъ на глазахъ: въ (кажущемся) движеніи небеснаго свода. Это вращательное движеніе не только въ началѣ временъ произвело первое разъединеніе матеріи, но продолжаетъ еще и до сихъ поръ свою работу въ другихъ точкахъ мірозданія. Эта попытка сблизить древнѣйшую эпоху съ современной, и эту послѣднюю въ свою очередь съ самымъ далекимъ будущимъ, доказываетъ такую силу вѣры въ однородность дѣйствующихъ во вселенной силъ и въ постоянство всѣхъ міровыхъ процессовъ, что она вызываетъ въ насъ живѣйшее удивленіе и составляетъ самый рѣзкій контрастъ миѳическому способу мышленія прежнихъ эпохъ. Если мы спросимъ, какъ могло это вращательное движеніе произвести приписываемый ему переворотъ, мы должны будемъ отвѣтить слѣдующимъ образомъ: сперва въ одной точкѣ міра должно было начаться вращательное движеніе, которое затѣмъ охватывало все болѣе и болѣе широкіе круги и которое никогда не прекратится. Какъ на исходную точку этого движенія можно съ нѣкоторой вѣроятностью указать на сѣверный полюсъ небеснаго свода; распространеніе этого движенія можно себѣ

представить расходящимися кругами, вызываемыми ударомъ или толчкомъ, производимымъ каждою отдѣльною частицею вещества на всѣ ее окружающія частицы. Только такимъ путемъ первый толчекъ, о происхожденіи котораго мы сейчасъ будемъ говорить, могъ естественнымъ образомъ вызвать то могучее дѣйствіе, которое Анаксагоръ ему приписываетъ. „Сила и быстрота“ этого вращательтельнаго движенія, превосходящая всѣ земныя мѣры, разрыхлили своими толчками и сотрясеніемъ (въ этомъ, очевидно, заключается мысль философа изъ Кладзоменъ) единую до того времени компактную массу, побѣдили внутреннюю силу сцѣпленія матеріальныхъ частицъ и, благодаря этому, дали имъ возможность слѣдовать влеченію въ различной степени присущей имъ тяжести. Только теперь могли и должны были образоваться массы однородныхъ веществъ и отложиться въ различныхъ предѣлахъ міра. „Все плотное, жидкое, холодное и темное соединилось тамъ, гдѣ находится теперь земля“ (т. е. въ центрѣ мірозданія), „все тонкое, теплое и сухое выдѣлилось и унеслось въ безконечную даль эѳира“. Можно себѣ представить, какъ безконечна та цѣпь послѣдствій, которую влечетъ за собой этотъ первичный актъ,—начало вращенія въ ограниченномъ кругѣ мірового пространства. Однако, этотъ актъ самъ по себѣ требуетъ объясненія. И онъ долженъ былъ имѣть свою причину. Въ данномъ случаѣ аналогіи изъ области физики не могутъ помочь нашему философу; онъ прибѣгаетъ къ тому, что мы съ нѣкоторымъ правомъ можемъ назвать сверхъестественнымъ вмѣшательствомъ. Мы сказали—съ нѣкоторымъ правомъ, такъ какъ, если сила къ помощи которой онъ прибѣгаетъ, не есть вполнѣ матеріальный, то и не вполнѣ нематеріальный факторъ; если это не обыкновенная матерія, то это и не Божество; хотя онъ и называется „безграничнымъ и самодержавнымъ“, но его могущество проявляется въ столь рѣдкихъ, исключительныхъ случаяхъ, что ему, нельзя приписать фактическаго господства надъ природой, хотя по существу нельзя его и отрицать. Этотъ первый толчокъ произвелъ „Nus“,— это слово мы оставимъ безъ перевода, такъ какъ всякій переводъ, назовемъ ли мы его „духомъ“ „умомъ“ или „матеріей мысли“, сообщитъ его сущности чуждый оттѣнокъ. По собственному объясненію Анаксагора это есть „самое тонкое и самое чистое изъ всѣхъ вещей“, онъ „одинъ не смѣшанъ ни съ чѣмъ“; такъ какъ будь онъ смѣшанъ съ какой-нибудь одною вещью, то онъ былъ бы (вспомнимъ все сказанное ранѣе о несовершенномъ разъединеніи вещества) причастенъ и ко всѣмъ остальнымъ,

и это смѣшеніе мѣшало бы ему въ равной степени вліять на любую вещь, какъ это происходитъ теперь при его несмѣшанномъ состояніи. Если мы теперь, послѣ всего сказаннаго и послѣ дальнѣйшихъ поясненій, что „Nus“ кромѣ того обладаетъ „всѣми знаніями обо всемъ“, о „прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ“, что ему присуща также „высшая сила“, захотимъ приравнять его къ высшему Божеству, то здѣсь мы снова натолкнемся надругія, противорѣчащія этому и не менѣе важныя свойства. Анаксагоръ говоритъ, что „Nus“ присутствуетъ „то въ большемъ, то въ меньшемъ количествѣ“, онъ называетъ его дѣлимымъ и „присущимъ нѣкоторымъ вещамъ“,—разумѣя всѣ живыя существа.

Два очень различныхъ стимула дѣйствовали одновременно при зарожденіи этого ученія и вмѣстѣ съ тѣмъ стояли на сторожѣ другъ передъ другомъ. Все, что познается въ мірозданіи какъ порядокъ и красота, главнымъ образомъ все, что благодаря искусственному соединенію съ другими факторами является какъ бы средствомъ къ достиженію извѣстной цѣли, все это наводитъ на мысль о сознательной правящей силѣ и о преднамѣренномъ дѣйствіи. Дѣйствительно, аргументъ „цѣли“ и до сего времени является самымъ сильнымъ оружіемъ во власти философскаго теизма. Но если другіе, болѣе поздніе мыслители считали призваннымъ къ выполненію этой задачи лишь существо, лишенное всякой матеріальности, то Анаксагоръ думалъ, что эта роль можетъ быть выполнена особеннаго рода флюидомъ или эѳиромъ:—видѣлъ же Анаксименъ въ воздухѣ, а Гераклитъ—въ огнѣ носителей мірового разума, хотя бы и не преслѣдующаго сознательныхъ цѣлей, а девять десятыхъ античныхъ философовъ видѣли въ индивидуальной „душѣ“ не лишенную матеріи, но до крайняго предѣла утонченную и подвижную матеріальную субстанцію. Однако это ученіе, въ которомъ впервые выступила телеологическая проблема съ тѣмъ, чтобъ ужъ больше не отступать, несло въ себѣ серьезную помѣху для успѣшнаго изученія природы. Но къ счастію, порою чрезмѣрно послѣдовательный мыслитель на сей разъ былъ очень непослѣдовательнымъ. За этотъ недостатокъ послѣдовательности упрекаютъ его какъ Платонъ, такъ и Аристотель, которые, будучи крайне восхищены введеніемъ новаго фактора, возмущаются однако тѣмъ, что Анаксагоръ прибѣгаетъ къ нему только въ крайнихъ случаяхъ, какъ къ послѣднему прибѣжищу. Они обвиняютъ Анаксагора въ томъ, что „Nus“ играетъ у него не бо̀льшую роль, чѣмъ „машинный богъ“ у драматурга, который только тогда спу-

скаетъ его съ небесъ, заставляя силою разрубать узелъ драматическаго дѣйствія, когда у него уже не остается другихъ средствъ, чтобы распутать этотъ узелъ. Для объясненій же частныхъ явленій Анаксагоръ прибѣгаетъ то къ „воздушнымъ и эѳирнымъ теченіямъ, то къ разнымъ другимъ чудеснымъ явленіямъ",—однимъ словомъ, скорѣе ко всему другому, чѣмъ къ своему флюиду, одаренному разумомъ. Однако же, если бы онъ поступилъ иначе и производилъ свои изслѣдованія исключительно (какъ этого требовалъ Платонъ) съ точки зрѣнія „высшаго", если бы онъ при каждомъ единичномъ явленіи спрашивалъ себя не о томъ, какъ и при какихъ условіяхъ оно совершается, но о томъ, зачѣмъ и ради какой цѣли, тогда онъ прибавилъ бы еще несравненно меньше къ сокровищницѣ человѣческаго знанія, чѣмъ это было въ дѣйствительности. Онъ однако избѣжалъ этого ложнаго пути, ложнаго уже въ силу ограниченности нашего поля зрѣнія и вытекающей изъ нея невозможности познать предначертанія міроправящаго существа. Онъ былъ не только наполовину богословомъ, но кромѣ того и вполнѣ законченнымъ (хотя и очень односторонне одареннымъ) естествоиспытателемъ. По крайней мѣрѣ его современники видѣли въ немъ образецъ ученаго и, вѣроятно, именно потому, что новое богословское ученіе, если можно такъ назвать его ученіе о „Nus" совершенно освободило его отъ оковъ древней миѳологіи. Сами высшія природныя сущности представлялись ему уже не божествами, но матеріальными массами, подчиненными тѣмъ же законамъ природы, которымъ подвластны и всѣ другія большія или меньшія скопленія матеріи. То, что онъ, напримѣръ, въ солнцѣ видѣлъ не бога Геліоса, а не болѣе и не менѣе какъ „огненный клубъ", было постоянной причиною возводимыхъ на него его современниками обвиненій. Только въ одномъ уже указанномъ мѣстѣ своего въ общемъ вполнѣ механическаго и физическаго ученія о небѣ и происхожденіи міра, онъ оказался вынужденнымъ прибѣгнуть къ чудесному вмѣшательству. Этотъ первый толчекъ, благодаря которому до того времени недвижно покоившійся міровой процессъ какъ бы вступилъ во вращательное движеніе, въ высшей степени напоминаетъ собою тотъ первый толчекъ, который по предположенію нѣкоторыхъ современныхъ астрономовъ былъ данъ Божествомъ міру небесныхъ тѣлъ. Болѣе того, эти двѣ гипотезы не только напоминаютъ другъ друга, но онѣ вполнѣ тождественны. Обѣ онѣ призваны заполнить одинъ и тотъ же пробѣлъ нашего познанія. Онѣ вытекаютъ изъ одной и той

же потребности ввести въ небесную механику наряду съ тяготѣніемъ другую неизвѣстнаго происхожденія силу. Чтобы не вызвать недоразумѣнія, замѣтимъ, что мы вовсе не хотимъ приписать философу изъ Кладзоменъ предвосхищеніе Ньютоновскаго закона всемірнаго тяготѣнія или же знаніе параллелограмма силъ и опредѣленіе кривыхъ, описываемыхъ небесными тѣлами, на основаніи двухъ факторовъ, однимъ изъ которыхъ является сила тяготѣнія, а другимъ—порожденная первичнымъ толчкомъ центробѣжная сила. Однако же его идеи самымъ тѣснымъ образомъ соприкасаются съ основами современной астрономіи, что мы и постараемся сейчасъ показать. Онъ утверждалъ въ дальнѣйшемъ ходѣ своей космогоніи, что солнце, луна и звѣзды были оторваны силою космическаго вращенія отъ земли, занимающей средоточіе вселенной. Такимъ образомъ онъ устанавливалъ тѣ же отдѣленія массъ, которыя были приняты Кантъ-Лапласовской теоріей для объясненія образованія солнечной системы. Причину этого явленія онъ видѣлъ въ центробѣжной силѣ, которая, однако, могла проявить свое дѣйствіе не ранѣе наступленія космическаго вращательнаго движенія и достиженія имъ значительной силы и быстроты. Съ другой стороны Анаксагоръ, ссылаясь на упавшій въ Эгоспотамахъ исполинскій метеоръ, который сравнивали съ жерновомъ, утверждалъ, что подобно тому, какъ этотъ камень съ солнца, такъ и вся масса тѣлъ небесныхъ упала бы на землю, еслибъ только ослабла сила вращенія и не могла бы ихъ болѣе удержать на обычномъ пути.

Такимъ образомъ, разнообразныя наблюденія приводили его постоянно къ одной и той же исходной точкѣ, такъ сказать, къ первичной тайнѣ механики. Сила тяготѣнія, о которой у него, въ общемъ, было довольно смутное представленіе, такъ какъ онъ наряду съ нею допускалъ у нѣкоторыхъ веществъ абсолютное отсутствіе вѣса, казалась ему недостаточной для объясненія какъ распада массъ вещества, такъ и происхожденія, прочнаго существованія и движенія небесныхъ тѣлъ и всего небеснаго свода. Онъ выводилъ отсюда присутствіе противодѣйствующей тяготѣнію силы, которая развиваетъ какъ непосредственно, такъ и главнымъ образомъ черезъ посредство центробѣжной силы, которую она вызвала къ жизни, неисчислимое количество воздѣйствій, необходимыхъ для пониманія мірового процесса. Происхожденіе этой силы въ глазахъ его покрыто непроницаемымъ мракомъ. Онъ сводитъ его къ тому начальному толчку, который также призванъ дополнить собою дѣйствіе силы тяготѣ-

нія, какъ и тотъ толчокъ, въ которомъ предшественники Лапласа видѣли источникъ центробѣжной силы.

3. Чисто научной складъ ума Анаксагора всего болѣе сказывается въ томъ, что онъ не отступаетъ, гдѣ этого требуютъ факты, и передъ рискованными гипотезами, которыя умѣетъ съ изумительнымъ искусствомъ, такъ оформить, что онѣ, подобно лучшимъ образцамъ законодательнаго искусства, одновременно отвѣчаютъ массѣ требованій. Минимумъ гипотезъ долженъ дать максимумъ объясненій. Въ предыдущемъ мы достаточно выяснили, насколько это ему удалось относительно единственнаго, якобы сверхестественнаго вмѣшательства, которое онъ допускалъ. Этой же самою умственной склонностью порождена замѣчательная попытка объяснить интеллектуальное превосходство человѣка (о которой мы поэтому и упомянемъ здѣсь). Анаксагоръ сводитъ его къ присутствію въ человѣческомъ организмѣ одного органа, именно руки, причемъ онъ, вѣроятно, сравнивалъ ее съ соотвѣтствующимъ органомъ тѣхъ существъ, которыя стоятъ къ намъ ближе всѣхъ по строенію своего тѣла. Это напоминаетъ намъ слова Веніамина Франклина о „существѣ, производящемъ орудія“. Это сужденіе, подробностей котораго мы не знаемъ, вноситъ свою долю въ цѣлое,—оно выдаетъ то глубоко коренящееся отвращеніе передъ частымъ допущеніемъ специфическихъ различій и необъяснимыхъ въ конечномъ счетѣ фактовъ, которое, быть можетъ, всего больше характеризуетъ истиннаго философа въ отличіе отъ лже-мыслителя.

Все остальное въ астрономіи Анаксагора не болѣе, какъ старческое наслѣдіе милетцевъ. Этого великаго человѣка можно было бы упрекнуть въ томъ пристрастіи къ іонійскимъ двѣнадцати городамъ, которое Геродотъ такъ зло бичуетъ,—до такой степени невосиріимчивъ онъ ни къ одному духовному вліянію, не исходящему изъ его родины. Онъ не зналъ о возвѣщенной Парменидомъ шарообразной формѣ земли, или же не хотѣлъ ей вѣрить. Въ утвержденіи того, что земля плоская, и въ своемъ объясненіи ея неподвижнаго состоянія онъ вполнѣ сходится съ Анаксименомъ. Но мы встрѣчаемъ здѣсь одно пока необъяснимое и даже едва ли замѣченное затрудненіе. Если онъ дѣйствительно считалъ (какъ передаетъ Аристотель), что земля на подобіе крышки прикрываетъ собою центръ космоса и покоится какъ бы на воздушной подушкѣ, при чемъ находящійся подъ нею воздухъ не можетъ уйти, то непонятно, какимъ образомъ по его представленію (что подтвер-

ждается заслуживающими довѣрія свидѣтелями) звѣзды могли двигаться и п о д ъ землею? Онъ полагалъ, что въ древнія времена этого не было, такъ какъ тогда созвѣздія обходили землю стороной, т. е., другими словами, никогда не скрывались подъ горизонтомъ. Наклоненіе земной оси, которое, казалось, должно было противорѣчить столь явно ощущаемой имъ закономѣрности, произошло, по его мнѣнію, съ теченіемъ времени,—по какому поводу, намъ неизвѣстно—а именно послѣ того, какъ возникла органическая жизнь: вѣроятно, вслѣдствіе того, что это необычайное событіе какъ бы требовало иныхъ, чѣмъ существующія нынѣ условія, и его, можетъ быть легче было привести въ связь съ вѣчной весною, чѣмъ со смѣной временъ года. Представленія Анаксагора о величинѣ небесныхъ тѣлъ еще совершенно младенческія. Объемъ солнца, по его мнѣнію, превосходитъ величину Пелопоннеса! Его объясненіе солнцеворота немногимъ лучше: сгущенность воздуха принуждаетъ возвращаться наше свѣтило. А луна, въ виду своей меньшей теплоты, обладаетъ и меньшею силой сопротивленія сгущенному воздуху и поэтому должна чаще возвращаться. И все же Анаксагоръ (если только до насъ дошли вѣрныя свѣдѣнія) сдѣлалъ одно значительное открытіе въ области астрономіи. Онъ первый установилъ вѣрную теорію лунныхъ фазъ и теорію затменій, причемъ послѣднюю онъ, однако, исказилъ тѣмъ, что видѣлъ причину затменій въ тѣни, отбрасываемой не только землею и луною, но также (подобно Анаксимену) и темными небесными тѣлами. Въ высшей степени типичной какъ для его слабыхъ сторонъ, такъ и для его положительныхъ качествъ мыслителя-изслѣдователя является попытка объяснить массовое скопленіе звѣздъ въ млечномъ пути. По его мнѣнію, это скопленіе только кажущееся и производитъ потому такое впечатлѣніе, что въ этомъ мѣстѣ небеснаго свода свѣтъ звѣздъ рѣзче выдѣляется на фонѣ земной тѣни. Онъ, очевидно, разсуждалъ при этомъ слѣдующимъ образомъ: дневной свѣтъ мѣшаетъ намъ вообще видѣть звѣзды на небѣ, и только ночью, когда темно, мы ихъ видимъ; и чѣмъ темнѣе ночь, тѣмъ больше звѣздъ будетъ видно; поэтому совсѣмъ не нужно, чтобы количество звѣздъ было наибольшее, слѣдуетъ только, чтобы небо въ томъ мѣстѣ было темнѣе всего; для объясненія этого максимума темноты у него, однако, не было другого, кромѣ приведеннаго выше обоснованія. Правда, эта теорія идетъ въ разрѣзъ съ болѣе точными наблюденіями, и мы лишній разъ убѣждаемся, насколько односторонне

дедуктивнымъ было мышленіе Анаксагора и какъ мало онъ заботился объ оправданіи своихъ гипотезъ. Млечный путь имѣетъ наклонъ къ эклиптикѣ, тогда какъ, еслибъ это объясненіе было вѣрно, онъ долженъ былъ бы съ нею совпадать; и отчего не наступаетъ лунное затменіе всякій разъ, какъ луна вступаетъ въ млечный путь? Все это, однако, не мѣшаетъ намъ считать это разсужденіе очень остроумнымъ и видѣть въ вопросѣ, затронутомъ здѣсь, не одно только праздное измышленіе фантазіи. Вѣроятно, Анаксагоръ, какъ его къ этому побуждало его ученіе о міровомъ умѣ, (Nus), въ чемъ мы уже однажды убѣдились, предъявлялъ необычайно высокія требованія къ симметріи космическихъ образованій. И въ наши дни астрономія по отношенію къ поразительному явленію млечнаго пути не успокаивется на простомъ предположеніи о изначально неравномѣрномъ распредѣленіи звѣздъ. Напротивъ, такъ же, какъ и философъ изъ Кладзоменъ, она усматриваетъ въ этой чрезвычайной неравномѣрности не болѣе, какъ оптическій обманъ, сводящійся къ тому, что созвѣздія нашему глазу кажутся сдвинутыми благодаря предполагаемой чечевицевидной формы системы млечнаго пути, къ которой принадлежимъ и мы.

Въ области метеорологіи заслуживаетъ вниманія его объясненіе вѣтра посредствомъ разницы въ температурѣ и въ плотности воздуха; въ области географіи ему принадлежитъ отчасти вѣрное, но въ древности всѣми осмѣянное объясненіе разлива Нила таяніемъ снѣговъ въ горахъ Центральной Африки. Въ вопросахъ о зарожденіи органической жизни онъ идетъ по стопамъ Анаксимандра; ему лично принадлежитъ здѣсь лишь мысль о томъ, что первые зародыши растеній вмѣстѣ съ дождемъ низвергаются на землю изъ воздуха, насыщеннаго всѣми „сѣмянами". Это, вѣроятно, связано было для него съ тѣмъ огромнымъ значеніемъ, которое онъ придавалъ воздуху во всей органической жизни. Онъ приписывалъ самимъ растеніямъ,—едва ли на основаніи точныхъ наблюденій,—своего рода дыханіе и первый открылъ, что рыбы дышатъ жабрами. Вообще для него не существуетъ непреодолимой преграды между животнымъ и растительнымъ міромъ. Въ всякомъ случаѣ растенія, по его мнѣнію, могутъ испытывать чувства удовольствія и неудовольствія; онъ думалъ, что процессъ роста сопровождается у нихъ первымъ изъ этихъ чувствъ, а потеря листьевъ вторымъ. Точно такъ же не были для него „отсѣчены какъ топоромъ" другъ отъ друга и различные виды животнаго міра, хотя его ученіе о матеріи и должно было закрывать ему вся-

кій доступъ къ эволюціонной теоріи. Его, уже упомянутая нами, похвальная склонность безъ нужды не нагромождать специфическихъ особенностей ограждала его въ данномъ случаѣ отъ многихъ ошибокъ позднѣйшихъ ученыхъ. Онъ признаетъ только градаціи въ духовной одаренности, надѣляя своимъ „разумомъ“ (Nus) то въ бо̀льшемъ, то въ меньшемъ количествѣ всѣ животныя безъ исключенія, какъ самыя большія, такъ и самыя малыя, какъ высшія, такъ и низшія.

4. Для характеристики Анаксагорова ученія о чувствахъ, на которомъ мы считаемъ нужнымъ остановиться, не малое значеніе имѣетъ то, что онъ признаетъ принципъ относительности лишь тамъ, гдѣ факты говорятъ сами за себя, какъ, напримѣръ, въ вопросѣ ощущенія температуры. (Всякій предметъ, напримѣръ, вода, кажется намъ тѣмъ теплѣе, чѣмъ холоднѣе рука, которая ея касается). Въ остальномъ онъ считаетъ показанія чувствъ, хотя и не совершенными въ отношеніи силы, но въ отношеніи правдивости своей не оставляющими ничего желать. Изъ ихъ показаній, по его мнѣнію, слагается вполнѣ правдивая картина внѣшняго міра. Возникшее на этомъ основаніи ученіе Анаксагора о веществѣ въ достаточной степени знакомо нашимъ читателямъ. Не мѣшаетъ намъ, однако, здѣсь еще разъ припомнить его обоснованія. Изъ слѣдующихъ двухъ предпосылокъ: „превращенія свойствъ не существуетъ“ и „вещи въ дѣйствительности обладаютъ тѣми свойствами, о которыхъ свидѣтельствуютъ намъ наши чувства“, принудительно вытекаетъ заключеніе: „всякое различіе чувственныхъ свойствъ исконно, первично и неистребимо; слѣдовательно, существуетъ не одна или нѣсколько, а безчисленное множество первовеществъ“. Или, точнѣе говоря, остается только различіе между „равночастичными“ соединеніями (гомеомеріями) и неравночастичными скопленіями, и совершенно исчезаетъ различіе между первичными и производными формами вещества. Этими выводами Анаксагоръ вернулся къ наивному воззрѣнію первобытнаго человѣка, отрекся отъ ученія о первовеществѣ своихъ предшественниковъ, и даже, отмѣтимъ это, сдѣлалъ шагъ назадъ по сравненію съ тѣми попытками упростить матеріальный міръ, какія были сдѣланы уже Гомеромъ и которыя мы встрѣчаемъ въ Зендъ-Авестѣ, а также въ книгѣ Бытія. Однако, аргументы, лежавшіе въ основѣ этихъ ученій, съ настойчивой силой навязывавшіе пытливому

человѣческому разуму вѣру во внутреннее сродство безчисленныхъ отдѣльныхъ тѣлъ, не были всѣмъ этимъ поколеблены. Два равноцѣнныхъ требованія, казалось, стояли враждебно и непримиримо другъ противъ друга; изслѣдованіе проблемы вещества какъ бы попало въ тупикъ или сѣло на мель. Одно только нижеслѣдующее разсужденіе открывало дальнѣйшій путь. Предпосылки ученія о первовеществѣ были окончательно опровергнуты выведенными изъ нихъ, какъ намъ теперь извѣстно, въ корнѣ ложными и, какъ объ этомъ могли уже судить современники Анаксагора совершенно невѣроятными заключеніями. Однако же, эти предпосылки могли, не будучи вовсе ложными, быть только несовершенными. Не нужно было ихъ уничтожать,—достаточно было дополнить ихъ. Камень преткновенія могъ быть устраненъ, и можно было сохранить такъ называемый второй постулатъ ученія о веществѣ, т. е. вѣру въ качественное постоянство вещества, если бы не всѣ, а только часть чувственно воспринимаемыхъ качествъ были признаны истинно-объективными. Новое ученіе о познаніи пришло на помощь древнему ученію о веществѣ. Возможность различать между объективными и субъективными, между первичными и вторичными свойствами вещей—въ этомъ заключалось то великое умственное достиженіе, которое одно могло примирить до того времени непримиримыя требованія,—и дѣйствительно примирило ихъ. Такимъ образомъ явилась возможность подняться на новую ступень науки, несравненно болѣе высокую, хотя, конечно, еще и не высшую. Вѣчная заслуга Левкиппа состоитъ въ томъ, что онъ совершилъ это великое дѣло и этимъ вернулъ свободу запутавшемуся въ сѣтяхъ философскому умозрѣнію. Не менѣе великая заслуга Анаксагора и, какъ намъ кажется, высшее изъ совершеннаго имъ, состоитъ въ томъ, что онъ, благодаря послѣдовательности своего мышленія, не знающаго преградъ, не останавливающагося даже передъ нелѣпостью, сдѣлалъ очевиднымъ и для самаго поверхностнаго взгляда необходимость этого дополненія ученія о веществѣ.

Тѣмъ, что его такъ высоко цѣнили въ древности, Анаксагоръ, какъ это часто бываетъ, вѣроятно, не меньше обязанъ недостаткамъ, чѣмъ положительнымъ качествамъ своего ума. Традиціонность его догматизма, стойкость и неуклюжесть его мышленія, безъ сомнѣнія также и его личности, пророческая увѣренность, съ которой онъ провозглашалъ всѣ свои теоріи, среди которыхъ были и рѣзко противорѣчившія здравому смыслу,—все это, несомнѣнно

производило сильное впечатлѣніе на широкіе круги народа. Недаромъ эти качества являлись столь рѣзкой противоположностью колеблющейся неувѣренности, крайней изворотливости ума того вѣка, мышленіе котораго было такъ же насыщено сѣменами скепсиса, какъ воздухъ или вода по ученію нашего философа „сѣменами" вещей! Но вмѣстѣ съ тѣмъ его ученіе не могло не производить и иного впечатлѣнія. Когда этотъ почтенный мудрецъ съ опредѣленностью высказывался обо всѣхъ тайнахъ міра, какъ будто онъ присутствовалъ при зарожденіи космоса, когда онъ съ тономъ непогрѣшимости проводилъ самыя парадоксальныя мысли, къ которымъ слѣдуетъ отнести его ученіе о веществѣ, въ особенности когда онъ съ убѣжденностью посвященнаго разсказывалъ о другихъ мірахъ, гдѣ все якобы происходитъ совсѣмъ также, какъ и на землѣ, гдѣ не только существуютъ люди, но они также строятъ себѣ жилища, воздѣлываютъ поля, вывозятъ свои продукты на рынки и т. д., съ постоянно возвращающимся, какъ припѣвъ, увѣреніями: „совсѣмъ, какъ у насъ",—это, конечно, не могло не вызывать невольной улыбки, и насъ не удивляетъ, когда К с е н о ф о н т ъ высказываетъ не только какъ свое личное, но и какъ широко распространенное мнѣніе, предположеніе о томъ, что великій мудрецъ былъ не въ своемъ умѣ. Со скепсисомъ его эпохи, всецѣло проникнутой броженіемъ, связывала его только равно присущая имъ рѣзкая оппозиція народнымъ вѣрованіямъ. Въ общемъ этотъ философъ, чья твердая вѣра въ чувства напоминаетъ простодушіе нашихъ естествоиспытателей, столь далекихъ отъ философіи, философъ, который не проявлялъ ни малѣйшаго пониманія въ діалектическихъ тонкостяхъ и вслѣдствіе этого оставилъ безъ вниманія и, можетъ быть, даже обошелъ съ презрѣніемъ всѣ тонкія разсужденія и доказательства Зенона,—философъ, который шелъ своимъ одинокимъ путемъ съ слѣпымъ безстрашіемъ лунатика, не считаясь съ возраженіями, не поддаваясь никакимъ сомнѣніямъ и не останавливаясь ни передъ какими трудностями,—этотъ сухой, лишенный всякой поэзіи и юмора провозвѣстникъ столь же аподиктическихъ, сколь фантастическихъ ученій долженъ былъ порою казаться нѣсколько смѣшнымъ среди разносторонне одаренныхъ, до крайности подвижныхъ умовъ своего вѣка. На многихъ изъ нихъ, однако, оказало сильное вліяніе его благородное спокойствіе, его твердая увѣренность; нѣкоторые ненавидѣли его, такъ какъ имъ казалось, что онъ не въ мѣру вмѣшивается въ дѣла боговъ; другимъ, и даже очень многимъ, онъ долженъ былъ ка-

заться нѣсколько наивнымъ, если и не вовсе потерявшимъ разсудокъ. Мы же считаемъ его высоко одареннымъ дедуктивнымъ умомъ, поразительно дѣятельнымъ и изобрѣтательнымъ и въ сильной степени надѣленнымъ чувствомъ причинности;—этимъ положительнымъ качествамъ, однако, противопоставляется въ немъ крайній недостатокъ здоровой интуиціи, и крайне слабое по сравненію съ тонкостью его гипотезъ стремленіе фактически обосновывать и подкрѣплять ихъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Эмпедоклъ.

Тому, кто въ наши дни посѣтитъ Джирдженти, все, шагъ за шагомъ, будетъ напоминать объ Эмпедоклѣ. Ибо для благоговѣйной памяти итальянцевъ, воспитанной непрерывностью культурной жизни, не существуетъ пограничныхъ столбовъ, размежевывающихъ періоды исторіи. Какъ мантуанцу дорогъ и памятенъ его Виргилій, какъ жителю Катаніи—его Стесихоръ, сиракузцу—его великій „согражданинъ" Архимедъ, такъ обитатель Джирдженти (Агригентумъ, Акрагасъ) чтитъ и лелѣетъ память своего великаго соотечественника, мірового мудреца и народнаго героя, Эмпедокла. Ученики Мадзини и Гарибальди славятъ его, какъ демократа, положившаго конецъ власти аристократіи, въ теченіе трехъ лѣтъ угнетавшей Агригентумъ, и даже презрѣвшаго предложенную ему корону правителя. Эти свѣдѣнія не лишены правдоподобія. Они не противорѣчатъ всему тому, что намъ извѣстно объ обстоятельствахъ его личной жизни и объ исторіи его города. И другіе города Сициліи въ то время также были охвачены глубокой смутою. Родъ Эмпедокла принадлежалъ къ одному изъ знатнѣйшихъ въ странѣ. Когда онъ появился на свѣтъ въ девятидесятыхъ или, самое позднее, въ восьмидесятыхъ годахъ пятаго вѣка, родъ его процвѣталъ въ богатствѣ и могуществѣ. Одноименный ему дѣдъ его одержалъ верхъ въ ристаніи на четырехконной колесницѣ въ Олимпіи въ 496 г. Отецъ его, Метонъ, участвовалъ въ 470 г. въ низложеніи тирана Ѳра-

сидэя и пріобрѣлъ руководящее значеніе среди своихъ согражданъ. Поэтому насъ не должно удивлять, если его сыну, выдающемуся какъ благородствомъ духа такъ и происхожденіемъ, были открыты всѣ пути къ царской власти. Однако же, по всей вѣроятности не одни лишь демократическія симпатіи побудили его отказаться отъ единовластія и отъ участія въ аристократическомъ правленіи; къ этому могъ подвигнуть его и мудрый расчетъ. Человѣкъ, одаренный такимъ могуществомъ мысли и слова, имя котораго стоитъ среди именъ основателей реторическаго искусства, могъ надѣяться играть болѣе значительную роль въ демократически расчлененномъ обществѣ, нежели въ узкомъ кругу равныхъ ему по происхожденію людей. Отвергнутый вѣнецъ самъ по себѣ является уже не малой причиной славы, и при томъ славы, не забрызганной кровью или грязью. И наконецъ престолъ, возникшій изъ мутныхъ волнъ революціи легко могъ снова быть захлестнутъ ими,—въ тѣ смутныя эпохи и царское достоинство не являлось вѣрной защитой отъ превратностей народной симпатіи. Частному лицу по крайней мѣрѣ не грозила кровавая месть отъ руки какого-нибудь фанатика свободы;—когда его руководительство надоѣдало невѣрной толпѣ. она по просту обрекала его на изгнаніе. Такова была, повидимому, и участь Эмпедокла, который въ возрастѣ 60 лѣтъ вслѣдствіе несчастнаго случая заболѣлъ и умеръ на чужбинѣ въ Пелопоннесѣ,—конецъ, казавшійся столь недостойнымъ великаго мужа, что одни изъ его біографовъ замѣняли его пресловутымъ прыжкомъ въ пламя Этны, другіе расказывали о томъ, какъ онъ огненнымъ видѣніемъ вознесся къ небу.

Въ дѣйствительности честолюбіе великаго гордеца жаждало большаго, чѣмъ всѣ царскіе престолы. Пышный царскій дворецъ на берегахъ „желтаго Акрагаса“ можетъ быть и манилъ его, но что̀ значила власть надъ какими-нибудь 800.000 подданныхъ по сравненію съ незнающей себѣ предѣла ни въ числѣ, ни во времени, ни въ пространствѣ властью надъ душами, доступной лишь мудрецу, духовидцу и чудотворцу? И что̀ значитъ царь по сравненію съ божествомъ? Ибо не меньшаго хотѣлъ Эмпедоклъ, возгласившій своимъ вѣрнымъ: „Я для васъ нынѣ безсмертный богъ, а не смертный человѣкъ“. Въ пурпурной одеждѣ, препоясанной золотомъ, съ жреческимъ лавромъ въ длинныхъ волосахъ, обрамляющихъ смуглое лицо его, онъ изъ края въ край проходилъ Сицилію, окруженный толпами благоговѣй-

ныхъ почитателей и почитательницъ. Тысячи, десятки тысячъ людей славили его, хватались за края его одеждъ и вымаливали у него то счастливыя предсказанія, то излѣченія различныхъ немощей и болѣзней. Онъ утверждалъ, что имѣетъ власть и надъ вѣтромъ и непогодою и можетъ повелѣвать изсушающимъ солнечнымъ зноемъ и губительными ливнями. И онъ имѣлъ на то нѣкоторыя основанія. Ему удалось избавить городъ Селинунтъ отъ свирѣпствовавшаго тамъ мора, осушивъ его почву; своему родному городу онъ далъ болѣе здоровый климатъ, пробивъ въ скалѣ проходъ, открывшій доступъ освѣжающимъ сѣвернымъ вѣтрамъ. Въ качествѣ инженера, какъ и въ качествѣ врача онъ совершилъ, быть можетъ, много великаго, и еще больше обѣщалъ. Мнимоумершую, пролежавшую тридцать дней „безъ дыханія и пульса", онъ вывелъ изъ ея летаргическаго состоянія. Горгій, бывшій его ученикомъ, видѣлъ его „чародѣйствующимъ", причемъ мы врядъ ли будемъ правы, приписавъ его чудесныя излѣченія одному лишь гипнозу или силѣ воздѣйствія на воображеніе больныхъ.

Не легко составить себѣ вѣрное сужденіе о человѣкѣ, въ умѣ и характерѣ котораго чистое золото подлинныхъ дарованій и заслугъ такъ странно перемѣшалось съ мишурой пустого тщеславія. Для объясненія, если не для оправданія послѣдняго, вспомнимъ особенности его соотечественниковъ, можетъ быть и его согражданъ. Страсть къ театральнымъ зрѣлищамъ и къ внѣшнему блеску, повидимому, искони была заложена въ характерѣ обитателей острова, ставшаго колыбелью реторики. Въ полуразвалившихся остаткахъ храмовъ, вѣнчающихъ холмы вокругъ Джирдженти, насъ поражаетъ склонность къ эффекту, ко всему причудливому и чрезмѣрному. Еще труднѣе проникнуть до послѣдняго источника ученій Эмпедокла, которымъ недоставало безусловно строгаго единства и которыя не избѣжали обвиненія въ поверхностномъ эклектизмѣ.

2. Въ глазахъ врача, жреца, оратора, политика, создателя общеполезныхъ сооруженій на первомъ планѣ стоитъ человѣкъ. Въ силу этого мы должны искать въ Эмпедоклѣ, поскольку онъ является философомъ, скорѣе антрополога, чѣмъ космолога, и поскольку онъ изслѣдователь природы, скорѣе физіолога, химика и физика, нежели математика и астронома. Дѣйствительность не обманываетъ эти ожиданія. Изъ двухъ по-

слѣднихъ научныхъ областей наукою о числѣ и пространствѣ агригентецъ вовсе не занимался, въ астрономію же не внесъ какихъ-нибудь выдающихся новыхъ чертъ. Напротивъ того, біологическія изслѣдованія обогатилъ онъ многими новыми, плодотворными точками зрѣнія. Главное его дѣло, однако, заключается въ ученіи о веществѣ. Врядъ ли будетъ преувеличеніемъ сказать, что съ Эмпедокломъ мы какъ бы по мановенію ока переносимся въ современную химію. Три основныя идеи этой науки впервые отчетливо выступаютъ здѣсь передъ нами: гипотеза множественности, и при томъ ограниченной множественности основныхъ элементовъ; идея соединеній, въ которыя вступаютъ между собою эти элементы; и наконецъ, признаніе многочисленныхъ количественныхъ различій или измѣнчивости пропорцій въ этихъ соединеніяхъ.

Возможно, что въ данномъ случаѣ практикъ-врачъ указалъ путь изслѣдователю умозрительной химіи. Научное предположеніе о томъ, что болѣзни возникаютъ изъ столкновенія или нарушенія правильнаго соотношенія тѣхъ неоднородныхъ веществъ, которыя заключаются въ животномъ организмѣ, встрѣчается намъ уже у Алкмэона,—слѣдовательно, приблизительно за полвѣка до Эмпедокла. Оно пользовалось общимъ признаніемъ—по крайней мѣрѣ въ медицинскихъ кругахъ—и, какъ на это ясно указываетъ однажды уже упомянутое нами сочиненіе. Полиба (ср. стр. 143), выставлялось какъ аргументъ противъ монизма въ ученіи о веществѣ. Но и помимо этого, монизмъ вообще оказался безсильнымъ доставить точное объясненіе явленій природы. Между тѣмъ, чѣмъ дальше шло изслѣдованіе природы, тѣмъ больше стремились изслѣдователи, какъ это и естественно, перейти отъ смутныхъ обобщеній къ исчерпывающему детальному изученію. Какъ только неопредѣленный, не опирающійся ни на точное знаніе фактовъ, ни на строгую мысль трансформизмъ старшихъ іонійцевъ (изъ числа которыхъ мы должны исключить Анаксимена) былъ признанъ недостаточнымъ, дѣйствительно не оставалось ничего другого, какъ свести множественность феноменовъ къ первичной множественности міра матеріи. Въ то время, какъ старшій современникъ и, до нѣкоторой степени, единомышленникъ нашего философа, Анаксагоръ, такъ сказать, выбросилъ ребенка вмѣстѣ съ ванной, т. е. отказался отъ какого бы то ни было различенія между элементомъ и производнымъ веществомъ, и въ этомъ отношеніи возвратился къ младенческому состоянію человѣческой мысли,

Эмпедоклъ предпринялъ въ наукѣ не столь рѣзкое и насильственное измѣненіе. Отказавшись отъ единой стихіи, онъ не отказался отъ ученія о стихіяхъ вообще. Возможно, что школа практической политики научила его цѣнить компромиссъ и счастливо предохранила отъ опасности категорической альтернативы (единая первостихія—или вообще нѣтъ первостихій). Для того, чтобы получить множественность первостихій, достаточно было слить между собою ученія Өалеса, Анаксимена и Гераклита, или, вѣрнѣе, лежащія въ основѣ ихъ безсознательныя начала народной физики, и слѣдуя по стопамъ этой послѣдней, присоединить къ водѣ, воздуху и огню еще и землю. Созидающія и одержащія міръ „четыре стихіи", сохранившіяся теперь только въ народной рѣчи, да еще въ поэзіи, имѣютъ за собою длинную и славную исторію. Авторитетъ Аристотеля, включившаго ихъ въ свое ученіе о природѣ, на вѣка сохранилъ значеніе за этой доктриной и наложилъ на нее печать нерушимаго догмата. Тѣмъ не менѣе она съ самаго начала была лишена всякаго внутренняго обоснованія. Ясно, что она опирается на грубое смѣшеніе, ибо безъ дальнѣйшихъ доказательствъ видно, что она въ послѣднемъ счетѣ сводится къ различенію трехъ способовъ сцѣпленія, выражающихся въ состояніи твердомъ, жидкомъ и разсѣянномъ, т. е. иначе говоря, трехъ основныхъ состояній, въ придачу къ которымъ, на равныхъ съ ними правахъ, присоединено было простое явленіе, ослѣпляющій чувства побочный феноменъ процесса горѣнія. Основныя формы всего матеріальнаго міра заняли здѣсь мѣсто простѣйшихъ и единственныхъ основныхъ веществъ.

Тѣмъ не менѣе неизмѣрима была значительность этого ученія. Исторія науки не всегда оцѣниваетъ мѣриломъ объективной истинности. Какая-нибудь теорія можетъ быть совершенно истинной, но вмѣстѣ съ тѣмъ, появившись въ неблагопріятную, подготовительную стадію человѣческой мысли, она остается безплодной и непроизводительной; другая теорія можетъ быть совершенно ложной—и все же въ извѣстной фазѣ развитія она оказывается необычайно благотворной для прогресса познанія. Къ первой категоріи принадлежитъ,—по отношенію къ вѣку, о которомъ мы говоримъ, и даже для многихъ послѣдующихъ вѣковъ,—ученіе объ одной первичной матеріи; ко второй—по отношенію къ тому же и къ ближайшимъ слѣдующимъ вѣкамъ,—ученіе о четырехъ стихіяхъ. Нужды нѣтъ, что ни одна изъ нихъ въ дѣйствительности не есть первичная стихія, элементъ, что даже та изъ нихъ, которая всего

болѣе заслуживаетъ этого названія, т. е. вода, также является составнымъ тѣломъ, тогда какъ земля и воздухъ суть лишь названія для безчисленныхъ, частью простыхъ, частью сложныхъ тѣлъ, и притомъ названія, обнимающія собою лишь одну изъ многихъ формъ ихъ проявленія, не говоря ужъ о той небылицѣ, которою является „стихія огня,“—тѣмъ не менѣе эта лженаука была какъ бы личинкою, изъ которой могла впослѣдствіи выйти истинная наука. Былъ данъ какъ бы образецъ, воплотившій собою основы искусства анализа, образецъ, съ помощью котораго эти основы впервые могли развиться. Если бъ для созданія понятія элемента и сложнаго тѣла наука дожидалась того времени, когда въ распоряженіи ея оказались бы истинные элементы и истинныя соединенія ихъ, ей во вѣки не дождаться этого, ибо лишь ложными путями можно было достигнуть истины въ ученіи о веществѣ, такъ же, какъ и въ астрономическихъ ученіяхъ (срв. стр. 101). Во всякомъ случаѣ мысль Эмпедокла была столь же истинна, сколь ложно было примѣненіе ея. Не говоря уже о томъ, что онъ, подобно всѣмъ своимъ предшественникамъ, не признавалъ ни возникновенія, ни уничтоженія, но и относительно утвержденій, являющихся обратной стороною этихъ отрицаній, у него были болѣе ясныя идеи, чѣмъ у кого-либо изъ нихъ. Подобно Анаксагору во всякомъ мнимомъ возникновеніи онъ въ дѣйствительности видитъ „лишь смѣшеніе“, въ мнимомъ исчезновеніи—распаденіе этого смѣшенія. Но онъ знаетъ и признаетъ также и тотъ фактъ, что чувственныя свойства соединеній зависятъ отъ характера соединенія. Онъ сообщаетъ это открытіе прежде всего посредствомъ необыкновенно краснорѣчиваго многозначительнаго сравненія. Чтобы объяснить безконечное многообразіе свойствъ, являемыхъ міромъ вещей нашимъ чувствамъ, онъ напоминаетъ о томъ процессѣ, который постоянно совершается на палитрѣ художника. Свои четыре основныя стихіи сравниваетъ онъ съ четырьмя основными красками, которыми пользовалась живопись его времени и изъ послѣдовательныхъ смѣшеній которыхъ получились безчисленные цвѣта и нюансы ихъ. На это можно съ правомъ возразить, что это только сравненіе, а не объясненіе. Однако же это сравненіе уже заключаетъ въ себѣ элементы объясненія. Прежде всего намъ дана здѣсь идея о томъ, что простое количественное различіе въ соединеніи двухъ или больше тѣлъ является основаніемъ качественнаго различія чувственныхъ свойствъ составного тѣла. Намъ нѣтъ нужды сложными умоза-

ключеніями доказывать, что нашъ философъ дѣйствительно раздѣлялъ этотъ взглядъ, такъ какъ это можетъ быть непосредственно показано на основаніи подлинныхъ источниковъ. Онъ сдѣлалъ попытку—въ частностяхъ своихъ довольно фантастическую—свести всѣ особенности различныхъ составныхъ частей животнаго организма главнымъ образомъ къ количественному различію ихъ химическаго состава. Такъ, напр., мясо и кровь состоятъ изъ равнаго—по вѣсу, а не по объему—количества частей четырехъ стихій; кости же заключаютъ въ себѣ $^1/_2$ огня, $^1/_4$ земли и $^1/_4$ воды. Несомнѣнно, что онъ дѣлалъ самое широкое примѣненіе этого объясняющаго принципа. Иначе какъ могъ бы онъ такъ убѣжденно настаивать на зависимости чувственныхъ свойствъ отъ способа соединенія составныхъ тѣлъ, какъ это явствуетъ, напримѣръ, изъ вышеприведеннаго примѣра? Сами по себѣ четыре основныхъ стихіи даютъ лишь очень малое число возможныхъ комбинацій, а именно одну четверную, четыре тройныхъ и шесть двойныхъ. Но какъ только каждая изъ стихій вступаетъ въ соединенія въ различныхъ пропорціяхъ, число возможныхъ комбинацій тотчасъ же возрастаетъ до безконечности, и въ такомъ случаѣ этотъ принципъ дѣйствительно оказывается способнымъ объяснить все неисчерпаемое разнообразіе тѣлъ. Прежде чѣмъ идти дальше, напомнимъ еще разъ о томъ, что здѣсь мы имѣемъ передъ собою одно изъ изумительнѣйшихъ предвосхищеній современной науки. Какія только задачи ни разрѣшала въ химіи девятнадцатаго вѣка со времени Дальтона теорія пропорцій и эквивалентовъ! Особенное значеніе пріобрѣла она въ области органической химіи, къ четыремъ главнымъ элементамъ которой (C H O N) буквально примѣнимъ почерпнутый изъ античной живописи примѣръ четырехъ основныхъ красокъ, въ особенности въ послѣднее время, когда новѣйшія изслѣдованія установили, что число атомовъ, входящихъ напр. въ бѣлковыя вещества, доходитъ до нѣсколькихъ сотъ.

3. Неизмѣнность природы основныхъ тѣлъ наряду съ измѣнчивымъ многообразіемъ сложныхъ образованій—на этой идеѣ Эмпедоклъ совершенно сходится съ современнымъ химикомъ. Однако, изъ двухъ обосновывающихъ эту идею научныхъ положеній, мы можемъ съ увѣренностью приписать ему лишь одно изъ нихъ, а именно изложенное выше воззрѣніе на значеніе количественнаго соотношенія простыхъ тѣлъ, входящихъ въ

составъ сложнаго. Знаніе же другого, и еще болѣе значительнаго факта, а именно того, что свойства сложнаго тѣла обусловливаются его строеніемъ, т. е. положеніемъ и движеніемъ его частицъ, и что тѣла, различныя въ этомъ отношеніи, производятъ въ связи съ этимъ и различное дѣйствіе на другія тѣла, между прочимъ на наши органы чувствъ,—этого знанія, или этой гипотезы онъ во всякомъ случаѣ опредѣленно не высказывалъ. И все же, нѣчто подобное онъ долженъ былъ предполагать или же вообще ему нужно было отказаться отъ всякаго пониманія того явленія, что стихіи въ своихъ соединеніяхъ, говоря его словами, „проникая другъ черезъ друга, являютъ измѣненный ликъ". Мы также вовсе не находимъ у него столь неизбѣжнаго въ этой связи признанія и оцѣнки той роли, которую играетъ въ нашихъ чувственныхъ воспріятіяхъ субъективный факторъ. Однако онъ подходитъ къ этому признанію ближе, чѣмъ кто либо изъ его предшественниковъ,—за однимъ, впрочемъ, исключеніемъ. Это исключеніе составляетъ самостоятельный мыслитель и изслѣдователь, принадлежавшій къ пиѳагорейскимъ кругамъ, Алкмэонъ, заслуги котораго долгое время не достаточно оцѣнивались. У него мы впервые встрѣчаемъ указаніе на субъективные феномены чувствъ. Къ нему примыкалъ, какъ это легко доказать, и нашъ великій мудрецъ. Подобно Алкмэону, и только ему одному, онъ представляетъ себѣ внутренность глаза въ преобладающемъ количествѣ состоящею изъ огня и воды. Основываясь на этомъ, онъ сравниваетъ строеніе глаза съ устройствомъ фонаря. Прозрачнымъ стѣнкамъ, защищающимъ пламя отъ задувающаго его вѣтра соотвѣтствуютъ въ глазу тонкія пленки, покрывающія собою частью огненное, частью влажное содержимое глазной полости. Здѣсь выступаетъ принципъ, по всей вѣроятности опирающійся на аналогію изъ области чувства осязанія и сопротивленія и утверждающій, что подобное познается подобнымъ. Соотвѣтственно этому, огненныя составныя части глаза служатъ для познанія внѣшняго огня, водяныя же—для познанія воды, причемъ эти двѣ стихіи являются какъ бы типами свѣтлаго и темнаго. Актъ воспріятія происходитъ такимъ образомъ, что при приближеніи исходящихъ отъ тѣлъ огненныхъ или водяныхъ истеченій, имъ навстрѣчу выступаютъ изъ воронкообразныхъ глазныхъ поръ соотвѣтственныя огненныя или водяныя частицы. Это выступленіе обусловливается взаимнымъ притяженіемъ всего однороднаго; происходящія же внѣ глаза, но вѣроятно на самой

поверхности его, касанія частицъ, извнѣ проникающихъ въ поры и тѣхъ, которыя выступаютъ изнутри, и порождаютъ собою воспріятіе. Такимъ образомъ, актъ зрѣніе разсматривается какъ нѣкое ощупываніе свѣтлаго свѣтлымъ и темнаго темнымъ. Поэтому, въ зависимости оттого, которою изъ этихъ двухъ стихій обладаетъ глазъ различныхъ породъ животныхъ и различныхъ индивидуумовъ въ меньшемъ, т. е. недостаточномъ количествѣ,—въ зависимости отъ этого оказывается онъ болѣе приспособленнымъ воспринимать цвѣтовыя впечатлѣнія и, слѣдовательно, лучше видѣть при дневномъ свѣтѣ или же въ сумеркахъ. Какъ ни грубо и ни произвольно это представленіе о механизмѣ и процессѣ зрительныхъ воспріятій, какъ ни несовершенно объясняетъ оно даже то, что ставитъ себѣ задачею объяснить и, наконецъ, какъ ни многочисленны вопросы, на разрѣшеніе которыхъ оно и не престендуетъ,—все же въ одной заслугѣ нельзя ему отказать. Оно является,—хотя еще столь несостоятельною,—все же попыткою объяснить воспріятіе съ помощью посредствующихъ процессовъ (ср. стр. 169), и при томъ попыткой, отводящею извѣстную, сперва, правда, незначительную роль субъективному фактору, и, вслѣдствіе этого служащаго этапомъ пути, конечной цѣлью котораго является признаніе того, что наши чувственныя воспріятія ни въ коемъ случаѣ не суть простыя отображенія внѣ насъ находящихся объективныхъ свойствъ вещей. Теорія эта не отрицаетъ также нѣкотораго значенія и за основоположеніемъ релятивизма. Ибо не только бо̀льшее присутствіе огненной или водной стихіи въ каждомъ глазу объясняетъ собою, какъ уже было указано, различіе воспріятій, но и самая форма и величина его поръ должна была при этомъ, какъ и при другихъ чувственныхъ впечатлѣніяхъ, способствовать или же препятствовать вхожденію „истеченій“. Лишь соотвѣтствующія порамъ истеченія признаются Эмпедокломъ познаваемыми. Такимъ образомъ, и эта ложная теорія пролагала путь правильному взгляду на природу чувственнаго воспріятія. Человѣческая мысль постепенно отдалялась отъ той точки зрѣнія, которая не оставляла иного выбора, какъ слѣпое принятіе или не менѣе слѣпое отрицаніе показаній чувствъ. Эти послѣднія все больше освобождались отъ всѣхъ примѣсей, проистекающихъ отъ индивидуальныхъ или временныхъ различій во впечатлѣніяхъ; область познанія, выростающая изъ этого источника, одновременно и ограничивалась въ своемъ значеніи и,

вмѣстѣ съ тѣмъ, въ предѣлахъ этихъ границъ дѣлалась все достовѣрнѣе.

4. Достоинства и недостатки, присущія изслѣдованіямъ Эмпедокла по физіологіи чувствъ, свойственны и другимъ его теоріямъ, относящимся къ той же области. Всѣ онѣ направлены къ тому, чтобы свести физическіе и душевные процессы жизни человѣка, животнаго и растенія къ общимъ процессамъ природы. Пограничные столбы между органическимъ и неорганическимъ, между сознательнымъ и безсознательнымъ должны быть снесены, или, вѣрнѣе, ихъ не нужно возводить. Это вѣщее прозрѣніе единства всей жизни природы и духа составляетъ силу и вмѣстѣ съ тѣмъ слабость Эмпедокла. Слабость потому, что его всеобъемлющія обобщенія не столько покоятся на доказательствѣ присутствія однороднаго въ разнородномъ, сколько на простомъ игнорированіи различій, и, наконецъ, потому, что все это предпріятіе было если и не болѣе, то во вскомъ случаѣ столь же грубо и преждевременно, какъ родственныя ему усилія Анаксагора (срв. стр. 186). Очевидно на мысль Эмпедокла оказало сильнѣйшее впечатлѣніе наблюденіе того, что подобное взаимно притягиваетъ другъ друга. Способствовать упроченію такого убѣжденія могли какъ массовыя скопленія однородныхъ веществъ (воздухъ, земля, облака, море), такъ и параллельное этому заимствованное изъ соціальной жизни и вошедшее въ Греціи въ поговорку наблюденіе, что „равный соединяется съ равнымъ". Напротивъ того, на взаимопритяженіе, основанное на различіи полсвъ, въ то время обращалось мало вниманія, а противорѣчащія этому основоположенію явленія природы, въ наше время знакомыя всякому и почерпнутыя, главнымъ образомъ, изъ ученія объ электричествѣ, и вовсе были неизвѣстны. У Эмпедокла этотъ мнимо-универсальный законъ природы всюду и всегда находитъ себѣ примѣненіе. Идетъ ли рѣчь о ростѣ растенія или происхожденіи человѣческаго рода, объясненіе того и другого сводится къ тому, что находящійся въ нѣдрахъ земли огонь стремится къ внѣшнему огню и черезъ это выгоняетъ на земную поверхность какъ растеніе, такъ и еще не оформленный. состоящій изъ земли и воды человѣческій зародышъ. Возникаетъ ли вопросъ о дыханіи животныхъ—и въ этомъ случаѣ объясненіе сводится къ тому, что заключающійся въ организмѣ огонь, движимый тѣмъ же стремленіемъ, выталкиваетъ обволакивающій его воздухъ и этимъ

производитъ выдыханіе. Преобладаніе одного изъ элементовъ, одной изъ стихій у различныхъ породъ животныхъ опредѣляетъ собою какъ ихъ различныя свойства, такъ даже—сообразно все тому же основному принципу—избираемыя ими для жизни стихіи: такъ насыщенныя воздухомъ животныя стремятся къ воздуху, богатыя водою—къ водѣ и богатыя землею—къ землѣ. То, что равное познается равнымъ, является общей нормою, примѣняющейся не только, какъ мы видѣли, къ чувственному воспріятію, но и къ мышленію въ собственномъ смыслѣ слова. Та потребность въ восполненіи равнаго равнымъ, съ которою мы встрѣтились въ теоріи зрительнаго воспріятія, лежитъ въ основѣ всякаго другого влеченія, напр. потребности въ питаніи, и объясняетъ собою, эмоцію удовольствія, наступающую при удовлетвореніи, и неудовольствія—при неудовлетвореніи этого влеченія. Какъ бы ни были односторонни и даже порою фантастичны эти теоріи, мы не можемъ не признать за ними нѣкотораго величія, напоминающаго мірообъемлющую широту гераклитовской мысли. Однако, всегда испытываешь облегченіе, когда однотонность этихъ объясненій прерывается подлиннымъ, хотя бы и искаженнымъ въ угоду теоріи, наблюденіемъ природы. Такимъ наблюденіемъ или вѣрнѣе истиной, полученной съ помощью эксперимента, Эмпедоклъ объсновываетъ явленіе дыханія кожи или испарины. Онъ указываетъ на то, что если, плотно заткнувъ пальцемъ обращенное къ низу отверстіе пустого сосуда, опустить его въ воду, то онъ и послѣ удаленія пальца не наполнится водою, тогда какъ при другихъ условіяхъ вода тотчасъ же хлынетъ въ сосудъ и до краевъ наполнитъ его. Ему совершенно ясно, что въ первомъ случаѣ вхожденіе водѣ заграждаетъ воздухъ, наполняющій собою сосудъ и задержанный въ немъ пальцемъ. Подобно этому, въ тѣло только тогда можетъ проникнуть внѣ его находящійся воздухъ, когда кровь отливаетъ отъ поверхности его и приливаетъ къ внутреннимъ органамъ. Правильная смѣна, въ которой совершается этотъ отливъ, обусловливаетъ собою столь же правильное дыханіе кожи, происходящее посредствомъ поръ.

Какъ ни велико было вліяніе, приписываемое Эмпедокломъ этому мнимо универсальному принципу природы — притяженію равнаго равнымъ — онъ во всякомъ случаѣ не могъ признать его единственнымъ царящимъ въ мірѣ закономъ. Ему противостоялъ,— ослабляя и ограничивая его, въ этомъ Эмпедоклъ не могъ сомнѣваться—противоположный принципъ, стремленіе къ разъеди-

нению однороднаго и къ соединенію разнороднаго. Иначе какъ могли бы возникнуть и утвердиться органическія существа,— такъ долженъ былъ бы онъ себя прежде всего спросить,—ибо въ каждомъ изъ нихъ многія, если не всѣ четыре стихіи соединены въ одно цѣлое? Нынѣшнее состояніе міра являетъ собою какъ бы компромиссъ обоихъ основныхъ устремленій, —такъ въ образованіи всякой особи сказывается господство второго устремленія, тогда какъ въ ея питаніи (согласно изложенной выше Эмпедокловой теоріи его), какъ и въ конечномъ распаденіи ея, снова возвращающемъ землю землѣ, воздухъ воздуху и т. д., непреложно проявляется первое устремленіе. Теперь припомнимъ, что уже Анаксимандръ, также какъ и Анаксагоръ, учили, что распаденіе вещества или раздѣленіе стихій произошло во времени и что ему предшествовало состояніе совершенной вещественной однородности или полнѣйшей смѣшанности и взаимопроникновенія отдѣльныхъ веществъ. Если Эмпедоклъ—въ силу ли преемственности или собственныхъ размышленій—прочно держался за эту гипотезу, то онъ неминуемо долженъ былъ въ своемъ разсужденіи дойти до той точки времени, когда одна изъ двухъ основныхъ тенденцій міровой жизни господствовала безраздѣльно и взаимопритяженіе подобнаго было совершенно подавлено противоположнымъ принципомъ, взаимопритяженіемъ не-подобнаго. Въ такомъ случаѣ, нѣкій законъ архитектоники мысли какъ бы настойчиво требовалъ, чтобъ и первому, еще болѣе мощному принципу, былъ также предоставленъ періодъ неограниченнаго единовластія. И если, наконецъ, выше (см. стр. 121 и сл.) столь пространно изложенныя основанія побуждали Эмпедокла не менѣе, чѣмъ Анаксимандра, Гераклита и по крайней мѣрѣ часть пиѳагорейцевъ, признать міровой процессъ циклическимъ, въ такомъ случаѣ смѣна этихъ двухъ эпохъ должна была представляться ему не однократною, а вѣчно сызнова повторяющеюся, вѣчно обновляющеюся смѣною міровыхъ періодовъ. И онъ дѣйствительно училъ такой смѣнѣ, факторовъ которой видѣлъ въ двоицѣ или парѣ взаимопротивоположныхъ силъ, попеременно одерживающихъ верхъ и этимъ достигающихъ временного полновластія. Эти правящія веществомъ потенціи онъ называетъ „дружбою“ и „раздоромъ“, причемъ первая собираетъ и единитъ разнородное, тогда какъ второй, когда наступаетъ его пора, снова уничтожаетъ его единеніе и предоставляетъ стихіямъ слѣдовать изначала присущему имъ стремленію объединять одно-

родное Не внезапно, не единымъ взмахомъ вытѣсняетъ одна изъ этихъ силъ другую, — наоборотъ, въ каждый изъ смѣняющихъ другъ друга періодовъ обѣ онѣ борются между собой. То одна изъ нихъ, то другая является той восходящею силой, которая въ медленной борьбѣ постепенно ослабляетъ, и въ концѣ концовъ одолѣваетъ другую. За конечной побѣдой, однако, снова слѣдуетъ нисхожденіе и пораженіе, вызываемое постепеннымъ усиленіемъ побѣжденной противной силы. Такимъ образомъ, въ этомъ приливѣ и отливѣ Эмпедоклъ различаетъ какъ бы два гребня волны и двѣ ложбины между волнами: побѣду „дружбы" и возрастаніе „раздора", побѣду „раздора" и возростанія „дружбы". Если, какъ мы надѣемся, наше изложеніе правильно намѣтило исходную точку системы нашего философа, то мы должны будемъ отнести этотъ еще недостаточно освѣщенный нами элементъ ея, постепенность перехода отъ преобладанія одной силы къ преобладанію другой на счетъ его глубокаго проникновенія въ природу, благодаря которому все внезапное и лишенное промежуточныхъ ступеней казалось ему неправдоподобнымъ, длительность же и постепенность всего совершающагося являлось ему основнымъ закономъ міроваго процесса. Первая изъ этихъ вершинъ, господство „дружбы", характеризуется состояніемъ, которое можетъ быть приравнено къ первичному „смѣшенію" Анаксагора и къ его аналогіи у Анаксимандра. Необозримый шаръ обнимаетъ собою всѣ до полнѣйшей неразличимости смѣшанныя и слившіяся стихіи. Противоположную картину являетъ собою господство „раздора", почти совершенно раздѣляющее четыре основныхъ вещества и собирающее основную массу каждаго изъ нихъ въ нѣкоторое самостоятельное единство. Органическая жизнь, привлекавшая наибольшее вниманіе агригентца, не можетъ ни возникнуть, ни процвѣтать ни на одной изъ этихъ вершинъ. Ибо всякій организмъ слагается изъ многихъ, въ измѣняющихся пропорціяхъ соединенныхъ стихій, которыя во внѣшнемъ мірѣ, изъ котораго онъ черпаетъ себѣ питаніе, хотя и находятся, частью по крайней мѣрѣ, съ состояніи разъединенія (мы сказали бы, въ легко разложимыхъ соединеніяхъ), но должны быть способны и на соединеніе между собою. Первое изъ этихъ условій отсутствуетъ на первой изъ упомянутыхъ высшихъ точекъ, послѣднее — на второй. Объединенными находимъ мы эти два условія лишь на двухъ промежуточныхъ или переходныхъ ступеняхъ, раздѣляющихъ оба полюса космической эволю-

ціи. Такимъ образомъ органическая жизнь зарождается и упрочивается лишь въ узловыхъ пунктахъ перекрещивающихся теченій, въ средоточіи обѣихъ ложбинъ между гребнями волнъ; и всякій разъ, какъ одно или другое изъ восходящихъ движеній достигаетъ своей вершины и цѣли,—она гибнетъ и исчезаетъ.

5. Мы коснемся лишь въ краткихъ чертахъ частностей космологіи Эмпедокла. Ни положительныя, ни отрицательныя стороны ея не оказали реальнаго воздѣйствія на будущее; къ тому же свѣдѣнія наши въ этой области оченъ неполны. Такъ напримѣръ, даже основной вопросъ о формѣ земли—шарообразной или барабановидной—можетъ быть рѣшенъ нами лишь съ нѣкоторымъ вѣроятіемъ. Подобно Анаксагору Эмпедоклъ считалъ, что донынѣ устроена и стала космосомъ лишь нѣкоторая часть первичной массы вещества. Тѣснѣйшее единеніе и взаимопроникновеніе веществъ, наступившее ко времени возобладанія „дружбы", являетъ намъ ихъ въ формѣ неподвижнаго „шара", разсматриваемаго какъ личное, блаженное существо (Sphairos). Раздѣленіе веществъ началось, какъ повѣствуетъ одинъ стихъ Эмпедокла, съ отдѣленія „тяжелаго" отъ „легкаго". Можно съ большой вѣроятностью предположить, что механическимъ агентомъ при этомъ процессѣ явилось вращательное движеніе, которое собрало все наиболѣе тяжелое, а именно перемѣшанное съ водою вещество земли въ центрѣ этого вращенія, т. е. въ томъ мѣстѣ, которое является нашей нынѣшнею обителью. Остается невыясненнымъ первый толчекъ, который вызвалъ это движеніе, охватившее „одинъ за другимъ всѣ члены божества". Вверхъ поднялась часть воздуха, и прежде всего огонь. Подъ дѣйствіемъ огня воздухъ затвердѣлъ, какъ бы остеклѣлъ въ формѣ кристаллическаго небеснаго свода. Въ оставшейся и застывшей въ неподвижности срединной массѣ длящееся движеніе, порожденное первичнымъ вращеніемъ, вытѣсняло изъ земли находящуюся въ ней воду въ граничащіе съ нею предѣлы, въ то время какъ небесный огонь въ свою очередь посредствомъ процесса испаренія извлекалъ изъ моря, этой „испарины земли", страннымъ образомъ затерявшіяся въ немъ частицы воздуха. Но почему же земля стоитъ неподвижно и, главное, почему она не падаетъ внизъ? На этотъ вопросъ мудрецъ изъ Агригента отвѣчаетъ умозаключеніемъ по аналогіи, которое хотя и вызываетъ въ насъ изумленіе передъ живостью и подвижностью

его фантазіи, умѣющей связать между собой самое отдаленное, но нисколько не убѣждаетъ насъ. Размышляя о причинахъ мнимой неподвижности земли, онъ вспоминаетъ одинъ фокусъ, столь же популярный въ ярморочныхъ балаганахъ древняго міра, какъ и въ современныхъ. Наполненные водой или какой-либо другой жидкостью кубки прикрѣпляются къ проволокѣ такимъ образомъ, что ихъ верхъ обращенъ внутрь, а низъ—наружу, и затѣмъ эту проволоку вращаютъ по кругу, причемъ вода не проливается изъ кубковъ. Эмпедоклъ увидѣлъ здѣсь разрѣшеніе стоявшей передъ нимъ загадки. При самомъ быстромъ круговращеніи кубковъ находящаяся въ нихъ вода не проливается,—при самомъ быстромъ круговращеніи неба не падаетъ находящаяся въ центрѣ его земля: эта аналогія совершенно удовлетворяла его, тогда какъ намъ это сравненіе кажется весьма страннымъ и на первый взглядъ даже вовсе неподходящимъ. Вѣдь мы знаемъ, что въ данномъ опытѣ ничто иное, какъ центробѣжная сила приковываетъ жидкость къ дну кубка и противодѣйствуетъ ея стремленію вылиться. Между тѣмъ центробѣжная сила не могла бы здѣсь играть никакой роли, еслибъ самая жидкость не вращалась вмѣстѣ съ кубкомъ, заключающимъ ее. Какимъ же образомъ можно было (такъ спрашиваемъ мы въ удивленіи) сравнивать относительный покой жидкости съ мнимымъ абсолютнымъ покоемъ земли? Но Эмпедоклъ былъ лишенъ яснаго пониманія закона причинности, и ему казалось, что какъ въ одномъ, такъ и въ другомъ случаѣ „быстрѣйшее" круговращеніе побѣждало меньшую силу и быстроту стремленія къ паденію. Это ложное объясненіе крайне характерно для той поспѣшности и неразборчивости, съ которой пылкій сициліецъ отовсюду выискивалъ и набиралъ сравненія, и для всего его образа мысли, отличающагося скорѣе шириной, нежели глубиной. Смѣну дня и ночи онъ объяснялъ обращеніемъ неба, состоящаго изъ двухъ полушарій, одного—темнаго, и другого—свѣтлаго. Солнце не обладаетъ самостоятельнымъ свѣтомъ, оно есть стекловидное тѣло, собирающее и отражающее свѣтъ эѳира (возможно, что въ этомъ утвержденіи Эмпедоклъ шелъ впереди младшихъ пиѳагорейцевъ, ср. стр. 105). Вмѣстѣ съ Анаксагоромъ онъ училъ, что луна заимствуетъ свой свѣтъ у солнца и вмѣстѣ съ нимъ же онъ правильно объяснялъ затменіе обоихъ свѣтилъ. Вмѣстѣ съ Алкмэономъ онъ отличалъ свободно движущіяся небесныя тѣла отъ неподвижныхъ звѣздъ, прикрѣпленныхъ къ небесному своду. Мы не будемъ останавли-

ваться на его частью правильныхъ, частью, хотя и ложныхъ, но все же остроумныхъ объясненіяхъ метеорологическихъ явленій, и обратимся къ его глубокимъ теоріямъ, касающимся органической жизни и ея происхожденія.

6. Мы недостаточно освѣдомлены о томъ изъ двухъ способовъ возникновенія органическихъ существъ, который получается какъ слѣдствіе раздѣленія стихій. Намъ уже пришлось упомянуть о единственномъ относящемся сюда замѣчаніи, касающемся происхожденія безформенныхъ комьевъ, изъ которыхъ впослѣдствіи возникли люди. Болѣе полны наши свѣдѣнія относительно протекающаго подъ знакомъ „дружбы" образованія растительнаго и животнаго міра, постепенно восходящаго все къ большему совершенству. Первый предшествуетъ второму и относится къ періоду, въ которомъ еще не существовалъ нынѣшній наклонъ земной оси (это намъ снова напоминаетъ Анаксагора). Руководящей мыслью зоогоніи Эмпедокла, хотя и фантастической, но не лишенной нѣкотораго научнаго значенія, также является увѣренность въ томъ, что менѣе совершенное предшествуетъ болѣе совершенному. Сперва возникли изъ почвы отдѣльные члены: „головы безъ шеи и безъ туловища", „руки, у которыхъ не было плечъ", „глаза безъ лица". Узы „дружбы" соединили воедино многія изъ этихъ какъ бы раздробленныхъ созданій, другія же продолжали блуждать въ одиночку, не приставая къ „брегу жизни" и не основываясь на немъ. Это объединеніе создало не мало чудесныхъ и чудовищныхъ формъ: существа „двухголовыя и съ двумя торсами", „человѣческія существа съ головами быковъ" „тѣла быковъ, съ человѣчьей головой" и т. д. Эти чудовищныя порожденія, однако, вскорѣ исчезли, также какъ и первичные отдѣльные члены; лишь внутренне слившіяся комбинаціи оказались жизнеспособными, утвердились и путемъ рожденія себѣ подобныхъ упрочили свое существованіе. Кто не узнаетъ здѣсь дарвиновскую мысль о „переживаніи наиболѣе приспособленнаго"? Приходится признать, что здѣсь мы видимъ передъ собою хотя и необычайно грубую, но все же небезинтересную попытку объяснить естественнымъ путемъ загадку цѣлесообразности, царящей въ органическомъ мірѣ. Феномены растительной и животной жизни являются той областью, въ которой всего охонѣе бродитъ изслѣдующая мысль сицилійскаго мудреца. Геніальныя догадки переплетаются здѣсь съ вспышками ребяче-

скаго нетерпѣнія, мечтающаго съ налета сорвать съ природы ея покрывало и не прошедшаго и азбуки въ школѣ отреченія. Къ первымъ принадлежитъ замѣчаніе: „одно и то же есть волосъ, листва и густое опереніе птицъ“;—эта мысль, дѣлающая Эмпедокла предшественникомъ Гете въ области сравнительной морфологіи, является вмѣстѣ съ тѣмъ второю, и въ древности столь же мало использованною основой для будущей теоріи происхожденія видовъ. Ко второй категоріи принадлежатъ фантастическія попытки объяснить тайну зачатія, рожденіе дѣтей мужского и женскаго пола, сходство ихъ съ отцомъ и матерью, зачатіе двойни и тройни, такъ называемый испугъ женщинъ, возникновеніе уродовъ, безплодіе муловъ и т. д., и до нѣкоторой степени толкованіе явленія сна, какъ частичнаго, и смерти, какъ полнаго охлажденія крови.

Намъ уже приходилось указывать на тѣсную связь ученія Эмпедокла о веществѣ съ его ученіемъ о познаніи. Уже изъ положенія, что подобное познается подобнымъ, что „землею познается земля, водою—вода, божественный эѳиръ—эѳиромъ, огнемъ—истребляющій огонь“, можно заключить, что сама матерія представлялась ему одаренной сознаніемъ и что онъ не проводилъ рѣзкой грани между царствомъ одушевленнаго и неодушевленнаго. И дѣйствительно таково было убѣжденіе Эмпедокла. Не однимъ только растеніямъ приписывалъ онъ, подобно Анаксагору, способность ощущенія, но всему безъ исключенія:—„в с е о б л а д а е т ъ с п о с о б н о с т ь ю м ы ш л е н і я, все причастно разумности“,—такъ учитъ онъ. Отсюда ясно, какъ неправы тѣ, кто, вслѣдствіе введенія имъ двухъ нематеріальныхъ силъ, опредѣляющихъ собою смѣну міровыхъ періодовъ, повершенно отдѣляли его отъ его предшественниковъ, гилозоистовъ, и даже хотѣли представить его ихъ принципіальнымъ противникомъ. Правда, это введеніе вноситъ въ его систему зародышъ дуализма, который, однако, не пустилъ въ ней глубокихъ корней и не получилъ развитія. Ибо наряду и н а д ъ этими двумя, попеременно достигающими господства силами царитъ,—какъ уже извѣстно читателю,—нѣкоторая, присущая самому веществу, воистину универсальная природная сила, тяготѣніе подобнаго къ подобному. И, наконецъ, еще эта приписываемая матеріи мыслительная способность и всеобщая, не знающая исключенія, одаренность сознаніемъ! Въ силу этого мы имѣемъ право называть его ученіе усиленнымъ гилозоизмомъ. Зерно его заключается болѣе, чѣмъ въ

оживленіи вещества,—въ одухотвореніи его. Слѣдуетъ упомянуть вотъ еще о чемъ: еслибъ онъ мыслилъ матерію какъ нѣчто косное и мертвое, повинующееся лишь внѣшнимъ толчкамъ и не обладающее самочиннымъ побужденіемъ къ движенію,—какой непослѣдовательностью съ его стороны было бы то, что онъ давалъ четыремъ стихіямъ имена боговъ, и между прочимъ такихъ, какъ Зевсъ и Гера, занимающіе высшее мѣсто въ греческомъ пантеонѣ! На это намъ возразятъ, что все это относится къ области поэтическихъ прикрасъ и не обладаетъ серьезной силой доказательства. Съ этимъ тоже нельзя вполнѣ согласиться. Ибо тотъ, кто провозглашаетъ новое ученіе, обыкновенно ясно сознаетъ его новизну и противоположность старымъ ученіямъ, и поэтому стремится скорѣе излишне подчеркнуть ее, чѣмъ сгладить и ослабить ее приданной ему формой. Затѣмъ можно упомянуть, что Аристотель, напримѣръ, видѣлъ въ этихъ наименованіяхъ кое что большее, чѣмъ простыя реторическія фигуры; онъ опредѣленно высказывается: „богами считаетъ онъ и ихъ (т. е. стихіи)". Однако всѣ эти болѣе или менѣе второстепенные аргументы излишни: вышеприведенный стихъ, обличающій въ его авторѣ провозвѣстника теоріи в с е о д у х о т в о р е н н о с т и, совершенно опредѣленно рѣшаетъ вопросъ. Послѣдняя тѣнь сомнѣнія должна быть устранена слѣдующимъ разсужденіемъ. Всякій разъ, когда ко времени побѣды „дружбы" совокупность всего вещества сплавляется въ качественно однородное единство, оно обращается въ „Сфэйросъ", „блаженное Божество". Но какъ допустить, чтобы то, что въ состояніи объединенія мыслится какъ нѣчто божественное и блаженное, и слѣдовательно, обладающее сознаніемъ и силою, въ состояніи разъединенія являлось лишенной всякой силы, движимою только извнѣ, косною и мертвой массой? Строгая послѣдовательность, съ которой агригентецъ развиваетъ здѣсь свои основныя мысли до ихъ крайнихъ выводовъ, явствуетъ изъ того что „блаженнѣйшій богъ", которому онъ склоненъ былъ бы приписать всякаго рода познаніе, оказывается несостоятельнымъ въ одномъ пунктѣ: ему недостаетъ знанія „раздора", ибо этотъ послѣдній чуждъ блаженному покою этого всеединства,—и какъ „дружбу" можно узрѣть и познать только „дружбою", такъ и „раздоръ—только страшнымъ раздоромъ".

7. Однако, не придется ли намъ только что по праву выданное великому мудрецу свидѣтельство въ строгой послѣдователь-

ности снова отнять отъ него въ виду противорѣчиваго характера, являемаго его ученіемъ о душѣ?

Съ одной стороны—то, что можно было бы назвать физикой души: все душевное сводится къ матеріальному, и притомъ непосредственно, безъ посредствующаго звена особеннаго душевнаго вещества. Всѣ различія психическихъ свойствъ и дѣйствій какъ у различныхъ видовъ, такъ и у отдѣльныхъ индивидумовъ и въ смѣняющихся состояніяхъ одного и того же индивидуума основываются на соотвѣтствующихъ матеріальныхъ различіяхъ. „Степень ума въ человѣкѣ находится въ зависимости отъ количества вещества" и „подобно тому, какъ вы сами мѣняетесь, въ постоянной смѣнѣ приходитъ вамъ мысль за мыслью". Бо̀льшая умственная одаренность выводится изъ богатства матеріальнаго состава и правильнаго способа смѣшенія. Поэтому органическія существа стоятъ выше неорганическихъ, заключающихъ въ себѣ лишь одну или немного стихій. На этомъ основаны всѣ индивидуальныя дарованія, напр. оратора, у котораго языкъ отличается именно въ этомъ отношеніи отъ языка прочихъ людей, или художника, у котораго такою является рука его; по этой же причинѣ составная часть тѣла, являющая собою совершеннѣйшее смѣшеніе стихій, призвана быть носительницею высшихъ душевныхъ функцій. „Кровь сердца есть мысль", говоритъ Эмпедоклъ, предполагая, что свободно и безъ помѣхи льющаяся изъ своего источника кровь заключаетъ въ себѣ всѣ четыре стихіи въ наиболѣе равномѣрномъ смѣшеніи.

Съ другой стороны ученіе Эмпедокла о душѣ является какъ бы богословіемъ души. Всякая душа есть „демонъ", низвергнутый изъ своей небесной родины въ „долину скорби", въ „безрадостные предѣлы", гдѣ онъ принимаетъ разнообразнѣйшія обличія, то мальчика, то дѣвочки, то кустарника, то птицы или рыбы (обо всемъ этомъ Эмпедоклъ говоритъ по собственному опыту), къ этой земной юдоли его приковываетъ совершенное имъ преступленіе, порою смертоубійство или клятвопреступленіе, и если онъ, этотъ „безпріютный скиталецъ" и возвращается на свою прародину, то не ранѣе какъ черезъ 30.000 оръ или 10.000 лѣтъ. Это ученіе уже не ново для насъ. Это—орфико-пиѳагорейское ученіе о душѣ, воспринятое Эмпедокломъ, (—который вообще горячо прославляетъ „великую сокровищницу духа" Пиѳагора и во̀здаетъ ему дань благодарности—) и воспроизведенное имъ въ яркихъ краскахъ со всѣми чарами безудерж-

наго и вдохновеннаго краснорѣчія. Въ проникновенныхъ стихахъ изображаетъ онъ тѣ роковыя ошибки, на которыя обрекаетъ людей, не посвященныхъ въ тайну странствія души, сама ихъ благочестивая вѣра. Ослѣпленный отецъ, замысливъ принести пріятную богамъ жертву, самъ того не зная, закалываетъ собственнаго сына и, шепча слова молитвы, готовится къ ужасной трапезѣ. Подобно этому сыны пожираютъ свою мать, и слишкомъ поздно преступники взываютъ къ смерти, которая охранила бы ихъ отъ совершенія страшныхъ преступленій. Лишь черезъ постепенное, тысячелѣтіями длящееся просвѣтленіе дано злосчастнымъ снова стать богами, послѣ того какъ въ качествѣ прорицателей, поэтовъ, врачей и руководителей человѣчества они достигнутъ высшихъ ступеней земного существованія. Рука объ руку съ нравственнымъ совершенствованіемъ дѣйствуютъ внѣшнія обряды посвященія, окропленія; имъ философъ посвятилъ отдѣльное поэтическое произведеніе—книгу „Очищеній", немногіе отрывки которой вмѣстѣ съ фрагментами трехъ книгъ „О природѣ" составляютъ его литературное наслѣдіе.

Какъ же объяснить, что два столь глубоко различныхъ ученія казалось бы совершенно исключающихъ другъ друга, въ такомъ полномъ согласіи соединяются въ умѣ одного человѣка? Ходячее понятіе эклектизма мало или вовсе ничего не объясняетъ. Ибо какъ неглубокъ и неразборчивъ долженъ былъ быть мыслитель, провозгласившій оба эти ученія, или на какихъ неглубокихъ читателей разсчитывалъ онъ, преподнося имъ два взаимно другъ друга исключающія ученія, какъ выраженія своего глубочайшаго убѣжденія, еслибъ между этой спиритуалистической доктриной и той матеріалистической дѣйствительно была столь глубокая пропасть, какъ это кажется на первый по крайней мѣрѣ взглядъ! На самомъ дѣлѣ это совсѣмъ не такъ. Мнимое противорѣчіе частью вовсе не существуетъ, частью же лежитъ на отвѣтственности не одного только Эмпедокла. Въ его глазахъ „демонъ" души столь же мало, какъ въ глазахъ его предшественниковъ сама душа (психея), является носителемъ душевныхъ свойствъ, характеризующихъ индивидуумъ или родъ (ср. стр. 124—5). Относительно этого онъ выражается совершенно опредѣленно, говоря о собственномъ предсуществованіи; ибо „кустъ", „птица" или „рыба", которыми онъ прежде якобы былъ, разумѣется ничѣмъ не походили на богато одаренную человѣческую личность, какою онъ является нынѣ. То же видимъ мы и въ народномъ вѣрованіи, отражен-

номъ еще Гомеровскимъ эпосомъ. Какъ бы намъ это ни казалось страннымъ, однако же нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что „психея“ у Гомера играетъ такую же праздную роль въ человѣческомъ земномъ существованіи, какъ и демонъ души у Эмпедокла. Кажется, будто она существуетъ лишь затѣмъ, чтобъ въ смертный часъ отдѣлиться отъ тѣла и длить свое существованіе въ преисподней. Нигдѣ нельзя найти, чтобы она разсматривалась какъ живая сила, мыслящая, желающая и чувствующая въ насъ. Всѣ эти функціи приписываются совершенно иному, преходящему существу, при смерти человѣка и животнаго растворяющемуся въ воздухѣ. Въ силу этого съ полнымъ правомъ можно было бы говорить о теоріи двухъ душъ у Гомера. Эта вторая, смертная душа называется „тюмо̀съ“ (thymós). Это слово тождественно латинскому fumus (дымъ), санскритскому dhumás, древне-славянскому дыму и т. д. Непонятная природа этой души-дыма выясняется благодаря одному наблюденію Альфреда фонъ-Кремера, который, изслѣдуя восточные народы и ихъ культурные слои, указалъ на то, что „паръ, поднимающійся отъ свѣже пролитой, еще теплой крови“ разсматривается, какъ душевная сила. Эта душа-дымъ, слѣды первоначальнаго значеніе котораго можно еще найти въ нѣкоторыхъ оборотахъ Гомера,—такъ, при возвращеніи къ жизни человѣка, потерявшаго сознаніе, „тюмо̀съ“, готовившійся разсѣяться, снова собирается въ груди или въ желудкѣ, имѣетъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ наличность этого слова, частью съ сохраненіемъ того же значенія во многихъ родственныхъ языкахъ, болѣе древнее происхожденіе, нежели исключительно греческая „психея“. Когда послѣ этого вошло въ сознаніе понятіе души-дыханія, оно нашло почву уже занятой душою-дымомъ или душою-кровью и поэтому должно было довольствоваться болѣе скромной и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе возвышенной ролью. Въ теченіе долгихъ столѣтій отношенія оставались тѣ же. „Доколѣ движутся члены, спитъ душа, одна происходящая отъ боговъ“,—говоритъ поэтъ Пиндаръ;—какъ онъ, такъ и народное вѣрованіе не отказывали ей къ активности только во время сна человѣка. Когда же научные пріемы мысли начали распространяться и на феномены души, снова повторился процессъ мышленія, разыгравшійся уже много столѣтій назадъ. Давно поблѣднѣвшее, утратившее связь со своимъ происхожденіемъ понятіе „тюмоса“ не могло удовлетворить потребности въ матеріальномъ принципѣ,—такимъ образомъ Эмпедоклъ, увидѣвшій въ крови сердца носителя душевной дѣятель-

ности, какъ бы вторично открылъ душу крови. Если онъ при этомъ не отказался и отъ вѣры въ безсмертную душу, то онъ поступалъ во всякомъ случаѣ не менѣе непослѣдовательно, чѣмъ авторы эпоса, а также и его непосредственный предшественникъ Парменидъ. Ибо и тотъ также сводилъ какъ индивидуальныя свойства человѣка, такъ и его временныя душевныя состоянія къ матеріальнымъ причинамъ (срв. стр. 159—60); болѣе того онъ приписывалъ тѣлу, покинутому душою, даже способность нѣкотораго воспріятія, а именно воспріятія темнаго, холоднаго и недвижнаго, и, кромѣ того, всему вообще сущему, слѣдовательно и такимъ вещамъ, которыя ни въ одной стадіи своего существованія не были связаны съ „психеей", приписывалъ особаго рода познаніе. Несмотря на все это онъ, однако, никоимъ образомъ не порывалъ съ вѣрой въ душу и ея безсмертіе; вѣрнѣе предположить, что онъ, очевидно подъ вліяніемъ орфиковъ, вѣрилъ, что души нисходятъ въ аидъ съ тѣмъ, чтобъ оттуда снова возвратиться на землю. То же можно сказать и о младшемъ пиѳагорейцѣ Филолаѣ. Ибо подобно тому, какъ Парменидъ выводилъ „разумъ людей" изъ состава и „смѣшенія" стихій въ различныхъ частяхъ ихъ тѣла, такъ Филолай самую душу называетъ „смѣшеніемъ и согласіемъ" тѣлесныхъ элементовъ, что, однако, не мѣшаетъ ему вѣрить въ субстанціальную душу и въ то, что она по ученію „древнихъ богопосвященныхъ и прорицателей" въ наказаніе и во искупленіе ниспослана въ тѣло.

Подведемъ итогъ сказанному. Возможность обойтись безъ вѣры въ безсмертную душу не мѣшала Эмпедоклу раздѣлять эту вѣру съ представителями народныхъ вѣрованій и съ его философскими предшественниками и современниками, что свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что и онъ, подобно всѣмъ имъ, былъ движимъ религіозными побужденіями не менѣе, чѣмъ научными. Однако, не впадаетъ ли онъ въ противорѣчіе, ставя судьбу души въ зависимость отъ поступковъ людей, въ которыхъ она находитъ свое временное обиталище, и въ то же время выводя умственный и душевный укладъ людей, т. е. самый источникъ ихъ поступковъ, изъ матеріальнаго состава ихъ тѣла? Безъ сомнѣнія такъ. Однако это противорѣчіе дѣлили съ нимъ не одни только орфики, ибо несомнѣнно, что душа (психея) означала для нихъ лишь то же, что и для Пиндара и Парменида:—уже въ гомеровскихъ гимнахъ можно прослѣдить зерно того же противорѣ-

чія. Ибо что могли бы мы возразить тому, кто нашелъ бы несообразнымъ, что въ Одиссеѣ отдѣльные, по крайней мѣрѣ, души, какъ напр. Титіоса, Тантала, Сизифа, несутъ тяжкія кары за провинности, отвѣтственность за которыя по общимъ представленіямъ, царящимъ во всемъ эпосѣ вплоть до древнѣйшихъ его частей, не падаетъ на самое безсмерную душу? Исторія религій всѣхъ временъ вообще преисполнена подобныхъ несообразностей. Нужно ли напоминать о противорѣчіи предопредѣленія и „вмѣненія" въ средневѣковомъ ученіи церкви или о столь близкомъ къ орфической доктринѣ буддистскомъ ученіи о новыхъ, имѣющихъ значеніе наказаній, рожденіяхъ умершаго, за которымъ въ то же время не признается субстанціальной души? Какъ трудно, если не вовсе невозможно было устранить это противорѣчіе изъ центральнаго ученія наиболѣе распространенной религіи,—объ этомъ краснорѣчиво свидѣтельствуютъ изумительно глубокомысленныя и тонкія разъясненія этого противорѣчія въ „Вопросахъ царя Милинды". Характерна дли Эмпедокла лишь та необычайная интенсивность, съ которою эти оба враждующія между собою стремленія владѣли—съ одной стороны его научнымъ мышленіемъ, съ другой—его религіознымъ чувствомъ. Такимъ предстоитъ онъ нашему взору(—и это придаетъ его цѣльному облику какъ бы нѣкоторыя черты барокко): проникнутымъ глубокой религіозностью членомъ орфическаго братства,—и въ то же время ревностнымъ піонеромъ научнаго воззрѣнія на природу; запоздалымъ ученикомъ древнихъ мистиковъ и посвященныхъ жрецовъ,—и въ то же время непосредственнымъ предшественникомъ физиковъ-атомистовъ. Если этотъ расколъ и причиняетъ нѣкоторый ущербъ цѣльности его системы, до извѣстнаго пункта проведенной съ необычайной строгостью, зато онъ является блестящимъ показаніемъ всесторонней одаренности и внутренней полноты его богатой природы.

8. Однако мы не встрѣчаемъ почти ни единаго слѣда этой двойственности тамъ, гдѣ всего больше ожидали бы встрѣтить ее, а именно въ Эмпедокловомъ *ученіи о богахъ*. Здѣсь ему удалось слить обѣ части его системы въ почти совершенно ясной и цѣльной гармоніи. Конечно, одаренная силой и сознаніемъ матерія не допускала существованія наряду съ нею внѣмірнаго, правящаго міромъ, направляющаго и даже творящаго его Божества; но ничто не препятствовало вѣрѣ въ божественныя существа, по природѣ родственныя міру, существа, которыя мы уже встрѣчали у

гилозоистовъ и назвали второстепенными богами (ср. стр. 50, 66, 139). Подобно тому, какъ всѣ четыре, чтимыя какъ божественныя, стихіи (ср. стр. 197) во время своего единенія сливаются въ Сфэйросѣ и утрачиваютъ обособленное существованіе, ту же участь претерпѣваютъ (—и по всей вѣроятности въ тотъ же періодъ, возстановляющій первичное всеединство,—) и другіе боги, за которыми Эмпедоклъ опредѣленно отрицаетъ безсмертіе, называя ихъ не вѣчными, а лишь долговѣчными.

Міровые періоды, полагающіе границы этимъ долгимъ существованіямъ, вмѣстѣ съ тѣмъ вѣроятно клали препоны и судьбамъ демоновъ душъ. Такимъ образомъ одни и тѣ же узы связуютъ Эмпедоклово ученіе о богахъ и о душѣ, при чемъ всѣмъ обособленнымъ существованіямъ, согласно стремящимся къ полному единству существованія, положена одна и та же цѣль. Лишь объ одномъ изъ этихъ, такъ сказать, второстепенныхъ боговъ имѣемъ мы болѣе опредѣленныя свѣдѣнія. Это Аполлонъ, котораго Эмпедоклъ (отрицая за нимъ обладаніе человѣческими членами) въ замѣчательномъ стихѣ называетъ „святымъ, неизрѣченнымъ, быстрою мыслью пробѣгающимъ міръ, душевнымъ существомъ (phren)“. Однако, неумѣстнымъ кажется намъ отождествлять этого демона съ „Сфэйросомъ“—Всебожествомъ или самою одухотворенной вселенной—и ставить его надъ нимъ, который, все въ себѣ самомъ заключаетъ.

Итакъ, направленный на Эмпедокла упрекъ въ эклектизмѣ, который не умѣлъ бы внутренно согласить объединенное имъ чуждое идейное достояніе, оказывается лишеннымъ серьезнаго основанія. Нѣкоторое основаніе однако придаетъ ему одинъ недостатокъ мышленія Эмпедокла, неразрывно связанный съ высшими качествами его. Его неутомимо дѣятельному, вѣчно гонящемуся за новыми проблемами, живо чувствующему природу духу недоставало съ одной стороны терпѣнія, нужнаго на то, чтобы каждую мысль продумать до конца, съ другой же—вопреки преизбыточному богатству его воображенія—той властной невозмутимости и презрѣнія къ ограниченіямъ, налагаемымъ познаніемъ фактовъ, которыя помогли Анаксагору возвести его фиктивную химію въ научную систему, хотя внѣшне и не выдерживающую критики, зато внутренно прочно спаянную. Эта особенность Эмпедокла всего яснѣе сказывается въ его отношеніи къ ученіямъ элейцевъ. Въ томъ, что ему была извѣстна дидактическая поэма Ксенофана, мы не сомнѣвались бы и въ томъ случаѣ, если бъ случайная полеми-

ческая ссылка и не давала намъ въ этомъ полной увѣренности. Его пантеизмъ, завершающійся ученіемъ о Сфэйросѣ, его полемика противъ антропоморфизма народныхъ вѣрованій, однажды, по крайней мѣрѣ, какъ мы видѣли раньше, открыто высказанная, могли быть вызваны предшествующей дѣятельностью колофонскаго рапсода. Парменида Эмпедоклъ не разъ перефразировалъ,— вообще онъ, повидимому, былъ близко знакомъ съ его поэмой. Посвященныя физикѣ въ широкомъ смыслѣ этого слова ученія его предшественника изъ „Словъ мнѣнія“ оказали на него мощное вліяніе. Въ меньшей степени можно сказать это относительно метафизики Парменида. Правда, онъ воспринялъ и почти буквально повторилъ его апріористическіе доводы противъ возможности возникновенія и уничтоженія. Но то, что мы назвали вторымъ постулатомъ ученія о веществѣ выступаетъ въ системѣ Анаксагора несравненно рѣзче и опредѣленнѣе, чѣмъ у Эмпедокла. Правда, мы и у него находимъ общее утвержденіе, что стихіи остаются неизмѣнно тѣми же, однако же болѣе точнаго проведенія этого принципа у него нѣтъ. Вся его оптика основывается на той предпосылкѣ, что всякой стихіи изначала присуща одна опредѣленная окраска; но относительно того, какъ изъ этихъ основныхъ красокъ возникаетъ все безконечное многообразіе различно окрашенныхъ веществъ, и какъ вообще возможно, что четыре стихіи, „перекрещиваясь между собою, мѣняютъ обликъ“, — относительно этого онъ во всякомъ случаѣ не далъ намъ опредѣленнаго отвѣта, столь же стройнаго и согласнаго съ постулатомъ „качественнаго постоянства“, какъ тотъ, который являетъ собою Анаксагорово ученіе о веществѣ, хотя и противорѣчащее фактамъ, но зато строго соблюдающее вѣрность этому постулату. И то обстоятельство, что по отношенію къ Анаксагору у насъ нѣтъ ни единаго доказательства того, чтобы онъ зналъ философскую поэму Парменида или принималъ ее хотя бы въ ея основныхъ чертахъ, утверждаетъ насъ въ нашемъ убѣжденіи, что не только первый, но въ равной степени и второй постулатъ ученія о веществѣ съ внутренней неизбѣжностью развился изъ теорій іонійскихъ физіологовъ и что элейцамъ мы обязаны лишь точной формулировкой, а не открытіемъ ихъ (см. стр. 140). Вмѣстѣ съ этимъ мы, по моему мнѣнію, находимъ полный отвѣтъ на тотъ вопросъ, изъ котораго исходили двѣ послѣднія главы нашего изложенія.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Историки.

Не въ одной только области естествознанія вступили греки на путь умственнаго освобожденія. Миѳическій складъ мышленія находится въ связи съ извѣстной ограниченностью кругозора времени и пространства. Случайныя расширенія его составляли предметъ нашего изслѣдованія. Одновременно и основательно были раздвинуты оба эти горизонта благодаря возникновенію двухъ родственныхъ наукъ, работа надъ которыми объединилась въ однѣхъ рукахъ.

Изъ городскихъ хроникъ, изъ церковныхъ записей и перечней побѣдъ въ національныхъ играхъ возникло начало греческой исторіи. Наемные солдаты, морскіе разбойники, купцы и колонисты стали піонерами землевѣдѣнія. Обѣ области знанія охватилъ прежде всего своимъ сильнымъ самостоятельнымъ умомъ Гекатэй. Дальнія путешествія и обширныя свѣдѣнія значительно расширили его кругозоръ и дали ему возможность мудрыми совѣтами направлять своихъ іонійскихъ земляковъ во время ихъ великаго возстанія противъ персидскаго владычества (502—496) и послужить опытнымъ посредникомъ. Результаты своихъ изслѣдованій онъ изложилъ въ двухъ сочиненіяхъ, отъ которыхъ уцѣлѣли лишь жалкіе остатки: изъ книгъ его „Землеописанія", названныхъ по имени трехъ частей свѣта—Европы, Азіи и Ливіи (Африки) и изъ четырехъ книгъ „Генеалогій". Какъ громогласныя трубы въ чистомъ утреннемъ воздухѣ звучатъ самоувѣренныя, разсудочно ясныя и спокойныя слова поставленныя во главѣ его послѣдняго историческаго произведенія: „Такъ говоритъ Гекатэй Милетскій. Я написалъ это такъ, какъ мнѣ оно казалось истиннымъ, ибо разнорѣчивы мнѣнія эллиновъ и смѣшными кажутся мнѣ". Снова стоимъ мы у колыбели критики. Подобно тому какъ Ксенофанъ примѣнилъ критическій духъ къ изслѣдованію всей природы—Гекатэй сдѣлалъ это по отношенію ко всему человѣческому. Почему и какъ онъ это сдѣлалъ—объ этомъ въ достаточной мѣрѣ явствуетъ его смѣлое вступленіе. Противорѣчія въ историческихъ преданіяхъ вынуждаютъ его дѣлать среди нихъ выборъ. Ихъ нелѣпость, т. е. несогласіе съ тѣмъ, что

ему представлялось правдоподобнымъ и возможнымъ — изъ чего мы видимъ, что и онъ подпалъ духу раціональнаго просвѣщенія— внушили ему мужество съ рѣзкой критикой напасть на эти преданія. Ему мало принять одну версію и отвергнуть другую; онъ считалъ себя въ правѣ передѣлывать эти легенды, дабы извлечь изъ легендарной оболочки истинное зерно. Не даромъ хочетъ онъ излагать событія такъ, какъ они ему кажутся истинными. Передъ нимъ не было источниковъ или свидѣтельствъ, давность, происхожденіе или взаимную зависимость которыхъ онъ могъ бы подвергать изслѣдованію, ибо тогда въ Греціи еще не велось правильныхъ записей современныхъ событій. Историческій матеріалъ проходитъ черезъ легенду и ея разсказчика поэта, къ которымъ съ 600 года присоединились и писатели прозаики. Слѣдовательно, ни очевидцевъ событій, ни свѣдѣній, за достовѣрность которыхъ можно было поручиться, у Гекатэя не было. Одинъ лишь внутренній критерій былъ въ его распоряженіи; онъ долженъ былъ или отказаться отъ критики, или пользоваться ею вполнѣ субъективно. У него и не могло создаться иного метода, кромѣ такъ называемаго полуисторическаго, или иначе говоря раціоналистическаго — терминъ, которымъ злоупотребляютъ, и котораго мы поэтому предпочли бы избѣгнуть. Широкое знакомство съ чужеземными преданіями и исторіей не только пробудило недовѣріе къ національнымъ легендамъ, но и предначертало путь, по которому долженъ былъ идти всякій, имѣющій дѣло съ ними и не принявшій рѣшенія отказаться съ дерзновеннымъ радикализмомъ отъ всей миѳической традиціи. Вспомнимъ случай, происшедшій въ египетскихъ Ѳивахъ съ изслѣдователемъ, пользующимся широкой извѣстностью, и характеризующій впечатлѣніе, получаемое имъ и его подобными отъ столкновенія съ болѣе древними культурными народами. Онъ показалъ Ѳивскимъ священникамъ,—вѣроятно, не безъ чувства самодовольства—свою родословную, во главѣ которой стоялъ предокъ божественнаго происхожденія, отдѣленный отъ него всего пятнадцатью поколѣніями. Тогда священники провели его въ галлерею, въ которой были выставлены статуи первосвященниковъ Ѳивъ. Ихъ было цѣлыхъ триста сорокъ пять! Каждая статуя, по увѣренію его гладко выбритыхъ спутниковъ, была воздвигнута при жизни его оригинала; священническій санъ передавался по наслѣдству, и въ этомъ длинномъ ряду онъ переходилъ каждый разъ отъ отца къ сыну,—всѣ они были люди, какъ всѣ,—ни

одинъ не былъ богомъ, или хотя бы полубогомъ. Прежде, добавили они, боги, дѣйствительно, жили на землѣ, но весь долгій промежутокъ времени, послѣдовавшій за этимъ, наполненъ документально засвидѣтельствованной человѣческой исторіей! Трудно изобразить впечатлѣніе, которое это сообщеніе произвело на озадаченнаго грека. Онъ долженъ былъ испытать нѣчто подобное тому, какъ если бы потолокъ галлереи, въ которой онъ стоялъ, поднялся въ этотъ мигъ надъ его головой безпредѣльно ввысь, и оттѣснилъ небесный сводъ. Область человѣческой исторіи раздвинулась до безграничности, въ то время какъ поле дѣйствія божественныхъ силъ все болѣе и болѣе сокращалось. Въ событіяхъ относящихся по достовѣрнымъ свидѣтельствамъ къ сравнительно недавнему времени, какъ напримѣръ походъ Аргонавтовъ или Троянская война, боги и герои никоимъ образомъ не могли принимать участіе. Все въ нихъ должно было происходить приблизительно такъ, какъ оно происходитъ въ настоящее время; къ происшествіямъ эпохи, бывшей доселѣ ареной сверхъестественныхъ чудесъ и необычайныхъ приключеній, надлежало приложить мѣрило возможнаго, естественнаго и потому заслуживающаго вѣры. То, что Гераклъ привелъ быковъ, украденныхъ у Геріона, изъ легендарной, лежащей яко бы по близости Испаніи, Эритейи въ греческія Микены, казалось ему неправдоподобнымъ; вѣроятнѣй было предположить, что Геріонъ правилъ землей находящейся на сѣверо-западѣ отъ Эллады (въ Эпирѣ), славившейся своими сильными красивыми быками и получившей очевидно названіе Эритейи (красной земли) за кирпичную окраску своей почвы. Подобное звуковое указаніе и вообще весь неисчерпаемый источникъ этимологіи играли большую роль въ его толкованіи миѳовъ.

Такимъ образомъ событія, связанныя съ Троянской войной, были истолкованы исторически, подобно тому какъ мы это вскорѣ увидимъ у Геродота. Но даже легендарный звѣрь, вродѣ трехголоваго адскаго пса Цербера, не находилъ пощады передъ судомъ критика сказаній. Неизвѣстно, на основаніи какихъ источниковъ онъ былъ отождествленъ съ страшной змѣей, жилищемъ которой былъ нѣкогда лаконскій мысъ Тэнаронъ. Однако, довольно. Мы должны были лишь указать первое вторженіе духа критики и сомнѣнія въ область историческихъ изслѣдованій грековъ и выяснить положеніе, которое по необходимости заняла и утвердила въ этой области скептическая мысль.

2. Геродотъ изъ Галикарнаса (родился не задолго до 480 года), творецъ художественнаго историческаго сочиненія, которое будетъ восхищать человѣческія сердца, доколѣ они будутъ биться на землѣ, былъ тоже мыслителемъ въ своемъ родѣ. Степень его оригинальности трудно опредѣлить, ибо у насъ нѣтъ матеріала для сравненія. Однако именно потому, что Геродотъ представляетъ не только самого себя, но и нѣкоторыхъ изъ своихъ современниковъ, сочиненія которыхъ не дошли до насъ, необходимо остановиться на немъ нѣсколько подробнѣе. Да и что можетъ быть пріятнѣе, какъ зачерпнуть изъ этого чуднаго освѣжающаго источника? Уже самое начало его съ необычайнымъ искусствомъ построеннаго изложенія, связывающаго исторію человѣчества съ географіей и сплетающаго въ единую ткань всѣ нити многообразныхъ исторій народовъ—уже одно начало въ высшей степени поучительно для насъ. Онъ задается вопросомъ о происхожденіи древняго раздора, раздѣляющаго западъ и востокъ и достигшаго своей высшей точки въ персидскихъ войнахъ—главномъ объектѣ геродотовскихъ историческихъ повѣствованій. Прежде чѣмъ обратиться къ первому азіатскому властителю, воевавшему съ греками и покорившему ихъ—къ лидійскому царю Крезу, онъ устремляетъ мысль на троянскую войну и на ея причину—увозъ Елены, которому онъ опять таки предпосылаетъ связанную съ нимъ по его представленію исторію судьбы постигшей Іо, Европу и Медею.

Но какая своеобразная, хотѣлось бы сказать—современная печать лежитъ здѣсь на всѣхъ этихъ образахъ и событіяхъ, такъ хорошо знакомыхъ намъ изъ героическихъ сказаній Греціи! Не ревность Геры виной тому, что Іо, возлюбленная Зевса, обращенная въ корову, скитается въ далекихъ странахъ,—не владыка неба увозитъ Европу въ образѣ быка,—не о чародѣйкѣ Медеѣ, внучкѣ солнечнаго бога, и не объ ея участіи въ добываніи золотого руна идетъ рѣчь. Лучезарныя героини уступили мѣсто безцвѣтнымъ принцессамъ; вмѣсто главнаго бога и богоподобнаго героя Язона выступаютъ финикійскіе купцы, критскіе морскіе разбойники греческіе пираты. Второе похищеніе женщинъ является возмездіемъ за первое, третье—должно искупить вину второго. Требованія международнаго права провозглашаются герольдами и посланниками, и лишь когда преступники уклоняются отъ кары—пострадавшіе сами творятъ судъ, воздавая равное за равное.

Всякій узнаетъ въ этомъ полу-историческій методъ, примѣняв-

шійся Гекатэемъ, но въ бо́льшемъ масштабѣ и расширенный прагматизированный сближеніемъ съ мнимо-историческими эпизодами. Для подтвержденія своихъ словъ Геродотъ ссылается на финикійцевъ и персовъ, которые приписывали грекамъ вину раздора. Они указывали на ту суровость, съ какой греки взялись отомстить за похищеніе женщины, снарядивъ могущественный флотъ и ради одной единственной женщины обложивъ и разрушивъ Иліонъ. При этомъ финикійцы прилагали всѣ старанія къ тому, чтобъ выгородить своихъ земляковъ, увѣряя, что Іо совсѣмъ не была силой уведена на палубу корабля, увезшаго ее изъ ея аргивской родины,—вѣрнѣй, что она вступила въ слишкомъ близкія сношенія съ капитаномъ и, боясь послѣдствій своей ошибки, добровольно бѣжала изъ страха родительскаго гнѣва. Что вызвало такую историческую анекдотичность и приниженіе величественнаго образа легенды? Вѣроятнѣй всего тотъ же мотивъ, который мы уже встрѣчали у Гекатэя: вытекающее изъ расширенія историческаго горизонта стремленіе все болѣе и болѣе съуживать границы сверхъестественнаго, благодаря чему величественные, напоенные поэзіей образы легенды спускались до уровня естественнаго и правдоподобнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ низменнаго и пошлаго. Самъ Геродотъ во всякомъ случаѣ настолько остороженъ, что воздерживается отъ всякаго сужденія объ историчности передаваемыхъ имъ фактовъ. Но то, что онъ пересказываетъ въ такихъ значительныхъ случаяхъ мнѣнія чужеземныхъ и потому равнодушно безъ благоговѣнія относящихся къ эллинскому миѳу ученыхъ или „знатоковъ легендъ", достаточно свидѣтельствуетъ о томъ, что и у него простодушное вѣрованіе наивной эпохи уступило мѣсто разсудку. Это проглядываетъ еще яснѣй въ его собственной интерпретаціи Троянской легенды. Вмѣстѣ съ Гекатэемъ онъ, увѣряетъ что Елена находилась не въ Троѣ, а въ Египтѣ во время осады города. Неблагопріятные вѣтры занесли туда Париса, и благородный царь Протей задержалъ у себя супругу Менелая, чтобъ возвратить ее тяжко оскорбленному, законному мужу. Мы не будемъ здѣсь разбираться въ томъ, какъ возникло это вѣрованіе въ Египтѣ, какъ воспользовался имъ поэтъ Стезихоръ и какъ Геродотъ пытался подтвердить его строками изъ Иліады. Но въ высшей степени характерно для новаго образа мышленія усердіе, съ которымъ онъ старается подкрѣпить внутренними мотивами эту псевдо-историческую версію.

Троянцы не прекращали долгихъ невзгодъ войны выдачей

Елены лишь потому, что ея и не было въ Троѣ. „Ибо ни Пріамъ, ни его сыновья не могли быть настолько сумасбродны, чтобъ жертвовать своей жизнью, жизнью дѣтей и благомъ Иліона только ради того, чтобъ Елена осталась женой Париса". Отказъ былъ бы еще понятенъ въ началѣ борьбы, но не послѣ этихъ столкновеній, въ которыхъ погибало такое количество согражданъ и по два, по три сына Пріама; надо помнить и тотъ фактъ, что не Парисъ былъ наслѣдникомъ престола, а Гекторъ, старшій и несравненно болѣе доблестный царскій сынъ и т. д. и т. д.

Вотъ еще примѣръ такого полуисторическаго метода. О происхожденіи оракула въ Додонѣ мѣстныя жрицы разсказывали слѣдующее историку. Черная голубка прилетѣла туда изъ египетскихъ Ѳивъ и съ дерева возвѣстила человѣческой рѣчью приказаніе основать здѣсь храмъ оракула. „Но какъ могло случиться, почти трусливо замѣчаетъ Геродотъ, что голубь заговорилъ человѣческимъ языкомъ?" И такъ какъ жрицы тутъ же сообщили ему, что одновременно съ этимъ другая черная голубка прилетѣла въ Ливію и положила тамъ основаніе Аммонскаго оракула, то историкъ не останавливается передъ тѣмъ, чтобы увидѣть, въ этой легендѣ отголосокъ имъ самимъ слышаннаго въ Ѳивахъ сообщенія. Двѣ святыя женщины, увезенныя финикійцами, были проданы въ рабство—одна въ Ливію, другая въ Грецію, гдѣ онѣ и основали эти прославленные въ древности храмы оракуловъ. Эту самоувѣренную выдумку, свидѣтельствующую о высокомѣріи египтянъ принимаетъ онъ за истину, и она вызываетъ у него лишь мимолетный скептицизмъ, выразившійся въ замѣчаніи: „но откуда могли они имѣть объ этомъ такія точныя свѣдѣнія?" Чужестранка могла сойти за птицу для жителей Додоны, такъ какъ ея непонятный говоръ напоминалъ имъ скорѣй птичій щебетъ, чѣмъ человѣческую рѣчь. Черной же голубкой египтянка была названа благодаря темному цвѣту кожи. По истеченіи нѣкотораго времени она научилась мѣстному языку: это означало, что голубь заговорилъ по человѣчьи. Наконецъ она получила вѣсть о своей сестрѣ, попавшей въ Ливію, и распространила ее въ Додонѣ. Мы улыбаемся этому курьезному сплетенію дѣтской наивности и прозорливаго умничанья. Но когда мы вспомнимъ, какую большую роль игралъ процессъ историзированія въ духовномъ прогрессѣ человѣчества, наше неудовольствіе, вызванное безобразнымъ искаженіемъ народныхъ преданій, разсѣивается, и мы вновь обрѣтаемъ серьезное отношеніе къ дѣлу. Поэзія миѳовъ

претендовала на дѣйствительность, — что мудренаго, что дѣйствительность съ своей стороны вторглась въ область поэзіи? Опредѣленное разграниченіе обѣихъ областей было совершенно немыслимо при несовершенныхъ способахъ изслѣдованій того времени. Еще и понынѣ этотъ споръ о владѣніяхъ не вполнѣ разрѣшенъ. Если „отецъ исторіи“ и былъ склоненъ пользоваться для исторіи всякой легендой, носящей мало-мальски историческій характеръ, то въ настоящее время противоположное направленіе переходитъ въ обратную крайность.

3. Если толкованіе легендъ было вызвано расширеніемъ временнаго и пространственнаго горизонта, а также обмѣномъ мнѣній съ чужестранными и потому равнодушными изслѣдователями народныхъ преданій, то этому не мало способствовала и мучительная, жаждущая примиренія борьба между старой вѣрой и новымъ знаніемъ. Расширеніе опыта и господства надъ природой укрѣпило вѣру въ постоянство ея законовъ. Но какъ избѣжать рѣзкаго, нечестиваго разрыва съ издавна-освященными традиціями? Историзирующее толкованіе преданій жертвуетъ одной частью, чтобъ спасти остальное. Это была одна изъ тѣхъ „срединностей“, за которыя инстинктивно хватались во всѣ времена и которыя вызываютъ презрѣніе недальновидныхъ умовъ, въ сущности же заслуживаютъ величайшаго одобренія, наравнѣ съ „фикціей“, и являются основой истиннаго прогресса. Другую такую благословенную середину мы встрѣчаемъ въ отношеніи къ самой дѣятельности боговъ.

Глубокая ложбина, образующая русло Пенея, говоритъ намъ Геродотъ, ѳессалійцы считаютъ за дѣло рукъ Посейдона. „Это не лишено основанія, могозначительно добавляетъ онъ, ибо тѣ, кто вѣрятъ, что Посейдонъ сотрясаетъ землю и приписываютъ этому богу разсѣлины, образовавшіяся отъ землетрясенія—увидя лощину, естественно объяснятъ и ея происхожденіе дѣйствіемъ Посейдона. Мнѣ же кажется, что эта горная трещина есть послѣдствіе землетрясенія“. Означало ли это, что галикарнасецъ рѣшительно отрицалъ возможность вмѣшательства сверхъестественныхъ силъ и въ каждомъ богѣ видѣлъ лишь представителя одной изъ сферъ жизни или природы, управляемой равномѣрно дѣйствующими силами? Отнюдь нѣтъ. Глубоко сидящая склонность къ позитивному научному мышленію соединяются въ немъ съ не менѣе сильными побужденіями, выросшими на почвѣ древнихъ религіозныхъ вѣро-

ваній. Объ измѣненіяхъ земной поверхности онъ до извѣстной степени систематично размышлялъ, сводя единичныя явленія къ общимъ причинамъ и потому могъ въ этой области избѣжать непосредственнаго вмѣшательства боговъ. Въ этомъ случаѣ онъ можетъ считаться ученикомъ своихъ предшественниковъ Анаксимандра и Ксенофана, но не въ меньшей степени и своихъ египетскихъ учителей — на этотъ разъ безъ вреда для себя. При этомъ онъ даетъ вполнѣ правильное и раціональное объясненіе происхожденія Нильской дельты, при чемъ насъ поражаетъ его тонкое наблюденіе природы и увѣренность, съ какой онъ распоряжается огромными міровыми періодами, — такъ напр. онъ считаетъ, что земля въ ея настоящемъ составѣ существуетъ не менѣе 20.000 лѣтъ. Подобное сомнѣніе въ непосредственномъ вмѣшательствѣ божественныхъ существъ проявляетъ онъ неоднократно. Персидскіе маги усмирили путемъ жертвъ и заклинаній жестокую бурю; передавая этотъ разсказъ, Геродотъ присовокупляетъ къ нему скептическое замѣчаніе: „а быть можетъ она улеглась и сама по себѣ“. Но именно по поводу этой бури, столь гибельной для персидскаго флота, онъ не берется опредѣленно рѣшить вопросъ, не вызвали ли ее аѳиняне жертвоприношеніями и заклинаніями Борея. Въ этомъ случаѣ его сомнѣнія, быть можетъ, были пробуждены непосредственной близостью скептическихъ сужденій, высказанныхъ греками и варварами. Въ тѣхъ же случаяхъ, гдѣ отсутствуетъ такой коррективъ и особенно тамъ, гдѣ сильный аффектъ отодвигаетъ на задній планъ трезвыя соображенія, нашъ историкъ безъ конца разсказываетъ о чудесныхъ появленіяхъ боговъ, о ниспосланныхъ ими снахъ (которымъ онъ противопоставляетъ обыденные сны), о многозначущихъ знаменіяхъ и изумительныхъ предсказаніяхъ. Противорѣчія, встрѣчающіяся въ разныхъ частяхъ его произведенія, настолько сильны, что недостаточно глубокіе критики строили на этомъ выводы о времени созданія отдѣльныхъ книгъ и о перемѣнахъ въ міровоззрѣніяхъ Геродота, произошедшихъ въ промежуткахъ между ними. Но и такихъ гипотезъ, ненужныхъ по существу и лишенныхъ прочнаго основанія, было бы недостаточно, чтобъ сгладить всѣ противорѣчія въ Геродотовой теологіи.

Его взглядъ на божество въ основѣ своей шатокъ и измѣнчивъ. Настойчивость, съ какой онъ относитъ къ египетскимъ прообразамъ и вліяніямъ многія греческія обрядности и божества, его смѣлое заявленіе, что Гомеръ и Гезіодъ не далѣе „какъ вчера,

или позавчера (т. е. за 400 лѣтъ до его времени) создали греческую теогонію и надѣлили боговъ именами, званіемъ и профессіей, а также дали имъ внѣшній обликъ", могутъ выставить его противникомъ не только очеловѣченія боговъ, но и политеизма вообще Первое предположеніе подкрѣпляется еще тѣмъ, что онъ настойчиво противопоставляетъ религію природы персовъ греческому антропоморфизму, и повидимому не безъ внутренняго сочувствія разсказываетъ про нихъ, что они приносятъ жертвы великимъ силамъ природы, „солнцу и мѣсяцу, землѣ, огню, водѣ и вѣтрамъ", а подъ Зевсомъ разумѣютъ не что иное, какъ „весь небесный сводъ". Вообще, нельзя не признать, что онъ, быть можетъ подъ вліяніемъ Ксенофана, или другихъ философовъ, дѣйствительно переживалъ подобныя сомнѣнія.

Однако, насколько они непрочно коренились въ его душѣ, доказываетъ между прочимъ тотъ страхъ, съ которымъ онъ, высказавъ однажды рѣзкую критику на греческій героическій миѳъ тотчасъ же вслѣдъ за этимъ въ смиренныхъ выраженіяхъ проситъ прощенья у обиженныхъ имъ „боговъ и героевъ". И тутъ же онъ признаетъ „вѣрнѣйшимъ" то ученіе эллиновъ, которое различаетъ двухъ Геракловъ—стараго и дѣйствительно божественнаго происхожденія и младшаго, который былъ только героемъ и обожествленнымъ человѣкомъ, и посвящаетъ имъ разныя святилища. Кстати говоря, мы видимъ въ этомъ древнѣйшее примѣненіе того критическаго метода, который впослѣдствіи такъ часто помогалъ сглаживать противорѣчія въ миѳическихъ разсказахъ. Слѣды подобныхъ проявленій скептицизма можно видѣть въ убѣжденіи, что человѣческое знаніе о божественныхъ вещахъ весьма не точно, и въ передачѣ поэтовъ онѣ являются какъ бы затуманенными покрываломъ. „Если бы можно было больше довѣрять эпическимъ поэтамъ" — эта оговорка, высказанная по поводу частнаго случая, имѣетъ болѣе глубокое значеніе. И глубокая горечь звучитъ въ его жалобѣ, что „всѣ люди знаютъ одинаково много"—что значитъ: одинаково мало—„о божественныхъ вещахъ". Мы не должны изъ за этого считать Геродота скрытымъ монотеистомъ, хотя вполнѣ понятно, что онъ для многихъ прослылъ таковымъ. Не удивительно ли, что тамъ гдѣ онъ высказываетъ самостоятельныя сужденія о вопросахъ религіи, онъ говоритъ не объ Аполлонѣ, или Аѳинѣ, не о Гермесѣ или Афродитѣ, а почти исключительно о „богѣ" и о „божественномъ"? Но наше изумленіе слабѣетъ, когда мы вспомнимъ, что во всѣхъ этихъ случаяхъ

рѣчь идетъ объ общихъ нормахъ мировой жизни. Гомеръ обыкновенно при этомъ ставитъ въ непосредственномъ сосѣдствѣ „боговъ“ и „Зевса“. Такъ, напримѣръ, въ этихъ превосходныхъ строфахъ гдѣ безподобно изображена вся превратность человѣческой судьбы:

Онъ о возможной въ грядущемъ бѣдѣ не помыслитъ покуда
Счастіемъ боги лелѣютъ его и стоитъ на ногахъ онъ;
Если жъ бѣду ниспошлютъ на него всемогущіе боги,
Онъ негодуетъ, но твердой душой неизбѣжное сноситъ;
Такъ суждено ужъ намъ всѣмъ, на землѣ обитающимъ людямъ,
Что бъ ни послалъ намъ Кроніонъ, владыка безсмертныхъ и смертныхъ *).

Вездѣ, гдѣ боги дѣйствуютъ единодушно, гдѣ выступаютъ не отдѣльныя ихъ стремленія, а общая воля, естественно видѣть въ нихъ или исполнителей приказанія высшаго бога, или носителей общаго, всѣмъ имъ равно присущаго начала. Таковъ взглядъ Геродота, и мы не должны поэтому приписывать ему отрицаніе отдѣльныхъ боговъ, какъ бы смутны ни были его познанія объ этомъ и какъ бы ни возставалъ онъ противъ всякаго грубаго антропоморфизма. Его образъ мысли въ этомъ случаѣ трояко отличается отъ Гомеровскаго. Долгое, серьезное размышленіе о міропорядкѣ и судьбахъ человѣческихъ вмѣстѣ съ неоднократно указаннымъ нами, все растущимъ сознаніемъ единодушія правящихъ міромъ силъ, все чаще побуждало говорить объ общихъ нормахъ управляющихъ имъ. Благодаря ослабѣвшей вѣрѣ въ буквальную истинность миѳическихъ разсказовъ, не трудно было при случаѣ лишить главнаго бога кое какихъ человѣческихъ свойствъ, присущихъ раньше его природѣ. Наконецъ здѣсь можно увидѣть и вліяніе философовъ, уже давно нашедшихъ источникъ всего бытія въ безличномъ началѣ, которому подчинены отдѣльные боги. Существо, правящее міромъ, властвующее надъ человѣческой судьбой, не имѣетъ строго опредѣленныхъ, личныхъ, индивидуальныхъ чертъ и потому можетъ безъ особой непослѣдовательности носить названіе „бога“ или „божества“. Но вотъ еще противорѣчіе—важнѣйшее изъ всѣхъ! Этотъ первопринципъ‘ колеблющійся между личнымъ и безличнымъ, является то прови-

*) Одиссея. Пѣсня XVIII, 135. Пер. Жуковскаго.

денціальнымъ, благожелательнымъ въ глубинной основѣ существомъ, то злобнымъ и недоброжелательнымъ,—и тщетны всѣ попытки истолковать или хотя бы нѣсколько сгладить это противорѣчіе. „Осмотрительность божества въ силу мудрости своей“ надѣлила слабыхъ и боязливыхъ животныхъ чрезмѣрной плодовитостью, тогда какъ сильные и вредные обладаютъ ею лишь въ незначительной степени. Постольку значитъ божеству было дѣло до сохраненія и благополучія земныхъ созданій. Нерѣдко способствуетъ оно также человѣческимъ дѣяніямъ и благу людей посылая удачу или внушенія. Съ другой же стороны оно любитъ низвергать „все величающееся“, „ломать все выдающееся“, подобно тому какъ „молнія обрушивается на самыя высокія деревья и зданія“. Въ рѣчи, которую Геродотъ вложилъ мудрому Солону въ уста, онъ называетъ божество „исполненнымъ зависти и страсти разрушенія“. И не только отцовская забота и злорадная „зависть“ совмѣщаются въ этомъ божествѣ, слившемся здѣсь съ властью судьбы, но и справедливость, безпощадно карающая человѣческую вину. Эти полные противорѣчія элементы не были вполнѣ чужды и древней миѳологіи. Однако болѣе глубокое размышленіе о цѣлесообразности міропорядка, пессимизмъ, развившійся подъ вліяніемъ рѣзко измѣнчивой судьбы и великихъ историческихъ переворотовъ, и окрѣпшее нравственное чувство обострили и увеличили не только противорѣчіе различныхъ толкованій свершающагося. Разногласіе усиливается еще тѣмъ, что враждующія другъ съ другомъ правящія воли совмѣщаются въ единомъ высшемъ божествѣ вмѣсто того, чтобы быть раздѣленными между отдѣльными, взаимодѣйствующими существами.

Въ отношеніи этой одновременно совершающейся правящей дѣятельности божества, мы встрѣчаемъ въ высшей степени удивительное разнообразіе. То она проявляется какъ одна изъ сторонъ автоматически дѣйствующихъ законовъ природы, то какъ вполнѣ сознательная воля, искусно выбирающая средства для своей цѣли, смѣющаяся надъ человѣческими намѣреніями и подчиняющая ихъ себѣ. Когда Дарій отправилъ въ греческіе города пословъ, требуя ихъ сдаться, то въ Аѳинахъ и Спартѣ эти послы были умерщвлены въ знакъ издѣвательства надъ постановленіями международнаго права. „Не перечислить всѣхъ бѣдъ, павшихъ на Аѳинянъ (какъ возмездіе за такое злодѣяніе), не говоря уже о раззореніи ихъ страны и города“—откровенно признаетъ Геродотъ, „но я не думаю, добавляетъ онъ, чтобы это было вызвано этой

причиной". На спартанцевъ же, повѣствуетъ онъ дальше, обрушился гнѣвъ полубожественнаго предка изъ рода ихъ пословъ (Талѳибіадовъ). Онъ разгнѣвался на своихъ согражданъ за умерщвленіе персидскихъ пословъ. Много лѣтъ подрядъ жертвоприношенія богамъ сопровождались дурными знаменіями. Тогда двое знатнѣйшихъ лакедемонянъ, Булисъ и Сперѳіасъ, рѣшили искупить вину, лежащую на ихъ родномъ городѣ, и отправились въ Сузу, предложивъ себя въ добровольную жертву преемнику Дарія. И хотя персидскій царь отвергъ ихъ предложеніе—этого было достаточно, чтобы на время усмирить гнѣвъ Талѳибіоса. Но черезъ нѣкоторый промежутокъ времени, въ первые года пелопоннезской войны, этотъ гнѣвъ вновь пробудился, и сыновья Булиса и Сперѳіаса, отправленные въ Азію въ качествѣ пословъ, были взяты въ плѣнъ ѳракійскимъ царемъ и выданы аѳинянамъ, которые и убили ихъ. Это событіе представляется Геродоту яркимъ доказательствомъ непосредственнаго вмѣшательства божества. „Ибо вполнѣ справедливо (и естественно), что гнѣвъ Талѳибіоса обрушился на пословъ, и усмирился не ранѣе, какъ по осуществленіи своемъ. Что касается совпаденія, что это выпало на долю сыновьямъ именно тѣхъ двухъ людей, которые когда то отправились къ великому царю—то всякій признаетъ въ этомъ волю божества".

4.—Мнѣніе Геродота колеблется между методомъ критическимъ и не критическимъ и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ религіозное чувство не опровергаетъ и не сбиваетъ его. Древность осмѣяла его легковѣріе и бранила его „сказочникомъ". Но если онъ часто вѣритъ тамъ, гдѣ долженъ бы сомнѣваться, то не рѣдко сомнѣвается онъ тамъ, гдѣ слѣдовало бы вѣрить. До него дошли лишь смутныя свѣдѣнія о долгихъ полярныхъ ночахъ. Вмѣсто того чтобы съ помощью доступнаго ему сравнительнаго метода (чѣмъ больше широта—тѣмъ длиннѣе зимняя ночь) высвободить эти свѣдѣнія изъ ихъ сказочной оболочки, онъ предпочитаетъ отнести это къ области вымысла и съ паѳосомъ восклицаетъ: „Я рѣшительно не могу допустить, чтобъ были люди, которые спятъ шесть мѣсяцевъ подрядъ"! Ему хорошо было извѣстно, что олово, какъ и янтарь, греки получаютъ изъ Сѣверной Европы но онъ не довѣряетъ имъ, что родина этого металла на одной группѣ островов (Великобританіи), названной эллинами „Островами Олова" именно за этотъ продуктъ ихъ природы. Онъ ссылается на то, что,

несмотря на все усердіе и стараніе, не могъ найти человѣка, который бы по личному опыту зналъ морскія границы Сѣверной Европы и могъ бы поручиться за правду этого. Онъ зналъ склонность человѣческаго ума ожидать отъ природы болѣе чѣмъ слѣдуетъ равномѣрности и симметріи и потому не безъ права осмѣиваетъ своихъ предшественниковъ изображавшихъ на картахъ Европу и Азію одинаковой величины. Но не менѣе вызываетъ его „насмѣшку“ и то, что именно эти географы (здѣсь несомнѣнно подразумѣвается Гекатэй) изображаютъ „землю совершенно круглой, какъ будто она обведена циркулемъ“. Изъ этого мы видимъ, какъ мало онъ былъ подготовленъ къ тому, чтобъ присоединиться къ возвѣщенному Парменидомъ ученію о шарообразной формѣ земли. Но при этомъ удивительнѣй всего то, что онъ самъ однажды подпадаетъ той вводящей въ заблужденіе склонности искать несуществующую правильность, которую онъ видитъ и тамъ, гдѣ его предшественники уже стояли на вѣрномъ пути: такъ онъ предполагаетъ извѣстный параллелизмъ между теченіемъ Нила и Дуная, какъ двухъ величайшихъ рѣкъ извѣстныхъ ему. Устанавливать точныя границы между возможными разновидностями органическаго царства—было всегда одной изъ труднѣйшихъ задачъ. Нельзя обвинять Геродота въ томъ, что онъ съ самаго начала не призналъ невѣроятнымъ существованіе крылатыхъ змѣй (въ Аравіи), но невольно удивляешься тому, что онъ не счелъ выдумкой гигантскихъ, роющихъ золото муравьевъ индійской пустыни, которые величиной „больше лисицъ, но меньше собакъ“; существованіе же одноглазыхъ „Аримасповъ“, онъ оспариваетъ слѣдующими убѣдительными словами: „Не вѣрю я и тому, что есть люди, имѣющіе лишь одинъ глазъ, въ остальномъ же схожіе съ другими людьми“.

Въ заключеніе мы приведемъ одинъ изъ взглядовъ историка отражающій высшую точку его научнаго мышленія. Изъ всѣхъ' разнообразныхъ попытокъ дать объясненіе разлитію Нила, Геродотъ съ наибольшимъ презрѣніемъ относится къ той, которая непонятнымъ для насъ образомъ связываетъ это загадочное явленіе съ рѣкой Океаномъ текущей вокругъ земли. Онъ относитъ ее къ тѣмъ двумъ теоріямъ, которыя по его словамъ „недостойны и упоминанія“, причемъ изъ нихъ она „наиболѣе непонятна, хотя въ то же время и наиболѣе чудесна“. Но когда онъ по поводу этой попытки дать объясненіе, говоритъ: „тотъ, кто по этому случаю ссылается на Океанъ, и этимъ

переноситъ вопросъ въ область неизслѣдимаго, тотъ этимъ самымъ выходитъ изъ сферы всякаго опроверженія". Хочетъ ли онъ этими словами объявить неразрѣшимость этого вопроса и такимъ образомъ воздержаться отъ рѣшенія его? Очевидно нѣтъ, ибо этому противорѣчило бы откровенно высказанное выше презрѣніе и рѣзкая насмѣшка непосредственно слѣдующихъ за этимъ словъ: „мнѣ лично ничего въ дѣйствительности неизвѣстно о рѣкѣ, называемой Океанъ, я лишь полагаю, что Гомеръ, или другой поэтъ выдумали это названіе и ввели его въ поэзію". Скорѣй всего онъ хотѣлъ этимъ выразить то, что предположеніе въ такой степени далекое отъ области фактическаго, правдоподобнаго и разумнаго, что на него даже нечего возразить—этимъ самымъ является осужденнымъ. Другими словами: для того, чтобы гипотеза заслуживала вниманія и годилась для обсужденія, она должна быть доступна доказательствамъ. Въ этомъ единственномъ случаѣ онъ стоитъ на почвѣ чистаго позитивизма, хотѣлось-бы сказать: ультра—позитивизма. Здѣсь образуется непроходимая пропасть между изслѣдователемъ, открывающимъ научные факты и поэтомъ, создающимъ удобные для себя вымыслы. Нѣтъ сомнѣнія, что это лишь случайный просвѣтъ, ставящій Геродота рядомъ съ современнѣйшими изъ нашихъ современниковъ. Его взору, обостренному жаркой полемикой и желаніемъ превзойти своихъ предшественниковъ и соперниковъ, открывается во всей ясности основная методологическая истина: лишь вполнѣ или частично доступныя провѣркѣ гипотезы оправдываются наукой. Если бы онъ уяснилъ себѣ самому все значеніе этой мысли—вѣроятно его испугала бы собственная смѣлость. Но и здѣсь оказывается справедливымъ глубокомысленное замѣчаніе Баттё (Batteux), что никогда не слѣдуетъ по отношенію къ древнимъ „довѣрчиво дѣлать выводы изъ ихъ принциповъ, или строить принципы на ихъ выводахъ". Мы можемъ добавить, что это касается особенно тѣхъ древнихъ, которые стоятъ въ центрѣ переходной эпохи, какъ Геродотъ и Гекатэй, эпохи съ которой мы теперь разстанемся, чтобъ при случаѣ разумѣется вновь возвратиться къ ней.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Эпоха просвѣщенія.

Раціональную науку освобожденную отъ тайны и магіи, ту, которой мы занимаемся теперь, основали греки.

Марселлинъ Бертело.

Возможно, что атомистическая гипотеза будетъ когда нибудь замѣнена другой,—возможно, но мало вѣроятно.

Людвигъ Больцманъ.

τὸν μὲν βίον
ἡ φύσις ἔδωκε, τὸ δὲ καλῶς ζῆν ἡ τέχνη.

Неизвѣстный поэтъ-драматургъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Врачи.

Эллинская нацiя имѣетъ за собой не одну заслугу. На ея долю, или по крайней мѣрѣ на долю тѣхъ генiальныхъ умовъ, которыхъ она создала, выпало грезить блестящiе спекулятивные сны. Имъ было дано создать несравненное въ области образовъ и словъ. Но болѣе чѣмъ несравненнымъ, прямо единственнымъ является другое творенiе греческаго духа: позитивная или рацiональная наука. Если мы можемъ гордиться нашимъ господствомъ надъ природой и нашимъ пониманiемъ природы, служащимъ основой этому господству, если съ каждымъ днемъ мы все глубже проникаемъ, хотя и не въ сущность вещей, но все же въ связь феноменовъ, если науки о духѣ, идя по стопамъ естествознанiя, начали познавать закономѣрную связь человѣческихъ отношенiй и постепенно преобразовывая унаслѣдованное, занялись рацiональнымъ устройствомъ жизни, руководясь отношенiемъ цѣлей и средствъ: то этими нашими прiобрѣтенiями мы обязаны творцамъ греческой науки. Нити связующiе древность и новое время легко прослѣдить, онѣ выступятъ еще яснѣе въ теченiи настоящаго изложенiя. На чемъ же основано это преимущество греческаго ума? Съ увѣренностью можемъ мы сказать, оно основывается не на спецiальномъ дарѣ эллинскаго народа. Научный смыслъ нельзя уподобить волшебному жезлу, который лишь въ рукахъ грековъ могъ добыть золото познанiя изъ нѣдръ фактовъ. Другiе народы тоже могутъ гордиться успѣхами въ наукахъ: исчисленiе времени египтянъ, ученiе о звукахъ индiйскихъ грамматиковъ могутъ выдержать сравненiе съ созданiями эллинскаго духа. Геродотъ видитъ преимущество Грецiи въ „удивительно счастливомъ сочетанiи временъ года“. Тайна удивительнаго преуспѣванiя заклю-

чается въ сочетаніи противуположностей. Чрезвычайное богатство творческой фантазіи и рядомъ съ нимъ всегда бодрствующее сомнѣніе, пытливое, не отступающее ни передъ какимъ дерзновеніемъ; могущественная способность къ обобщеніямъ въ соединеніи съ острой наблюдательностью, выслѣживающей всѣ особенности явленія; религія вполнѣ удовлетворяющая душевныя потребности и не накладывающая оковъ на разсудокъ, анализирующій ея созданія. Къ этому нужно прибавить многочисленность различныхъ соревнующихъ между собою духовныхъ центровъ, постоянное столкновеніе силъ, исключающее возможность застоя, и въ концѣ концовъ государственное устройство и общественный укладъ, достаточно суровые, чтобы сдержать „безпутныя дѣтскія стремленія“ безразсудныхъ, и достаточно свободные, чтобы не мѣшать смѣлому порыву выдающихся умовъ. Въ этомъ соединеніи даровъ и обстоятельствъ можно усмотрѣть источникъ преимущественнаго успѣха, котораго достигъ эллинскій духъ на поприщѣ научнаго изслѣдованія. На той точкѣ развитія, къ которой мы теперь переходимъ, особенно важно было особое напряженіе критической способности. Мы познакомились съ двумя теченіями, дававшими богатую пищу духу критики: это—метафизическо-діалектическія изслѣдованія элейцевъ и полуисторическая критика сказаній въ духѣ Геродота, и Гекатэя. Третье теченіе вышло изъ школы врачей. Въ задачу этого направленія входило выдѣлить изъ наблюденія и познанія природы элементъ произвола, который въ большей или меньшей степени но всегда сопровождалъ начинанія. Укрѣпившееся наблюденіе и созданный имъ противовѣсъ поспѣшнымъ обобщеніямъ, критическое отношеніе утвердившаго себя чувственнаго наблюденія къ безпочвеннымъ фикціямъ, являются ли послѣднія результатомъ необузданной фантазіи или созданіями апріорной спекуляціи—вотъ тѣ важные плоды, выросшіе на почвѣ занятій врачебнымъ искусствомъ. Прежде однако чѣмъ мы займемся врачебной наукой, постараемся познакомиться съ представителями этой отрасли знанія и ея источниками.

„Лѣкарь, право, стоитъ нѣсколькихъ другихъ людей“,—потомство не должно отвергать этой оцѣнки врачебнаго сословія, съ которой мы встрѣчаемся на порогѣ греческой литературы. Врачебное искусство первобытныхъ народовъ исходитъ изъ грубыхъ суевѣрій и изъ не менѣе грубаго опыта, плохо толкующаго факты; оно состоитъ изъ разныхъ чудодѣйственныхъ пріемовъ, частью безсмы-

сленныхъ, частью дѣйствительныхъ, хотя и возникшихъ на почвѣ нерасчлененнаго наблюденія. „Медикъ“ дикихъ, это главнымъ образомъ заклинатель, а кромѣ того хранитель старыхъ профессіональныхъ тайнъ, основанныхъ на истинномъ или мнимомъ опытѣ. Врачебная наука первыхъ индоевропейскихъ народовъ врядъ ли превзошла эту ступень. Мы имѣемъ памятникъ этой науки въ одной молитвѣ, индійская и германская версіи которой настолько сходны, что въ первоначальномъ тожествѣ ихъ не можетъ быть сомнѣнія. Въ „пѣснѣ врача“ сохранился граціозный образъ самой древней медицинской практики въ Индіи; съ красивымъ ящикомъ для лѣкарствъ изъ фиговаго дерева бодро путешествуетъ онъ по странѣ, заботясь о полномъ выздоровленіи больныхъ, мечтая о богатомъ заработкѣ себѣ, которому нужны „конь, быкъ и одежда“. Его „травы извлекаютъ изъ тѣла все больное“, „всякая хворость бѣжитъ отъ нихъ, какъ отъ руки палача“; онъ называетъ себя не только „изгоняющимъ болѣзни“ но и „истребителемъ демоновъ“. Въ Индіи, какъ и повсюду въ былое время, болѣзнь признавалась либо посланнымъ богомъ наказаніемъ, либо дѣломъ враждебныхъ демоновъ, либо результатомъ людскихъ наговоровъ и чаръ. Гнѣвъ оскорбленнаго божества должно укрощать жертвами и молитвой, духа мучителя надо задобрить ласковымъ обращеніемъ къ нему или изгнать заклинаніемъ; вражеское преслѣдованіе отвращается противозаклинаніемъ и его по возможности обращаютъ на самаго заклинателя. Рядомъ съ заклинательными формулами, амулетами и символическими дѣйствіями. примѣняютъ цѣлительныя травы и мази, причемъ одно и то же цѣлебное средство примѣняется при различныхъ страданіяхъ. Все сказанное относится какъ къ индійскому врачебному искусству, какъ оно отразилось въ Атарва-Ведахъ, такъ и къ искусству врачеванія у всѣхъ остальныхъ первобытныхъ народовъ, а также и къ народному знахарству среднихъ вѣковъ и новаго, даже новѣйшаго времени. Сфера вліянія фантазіи здѣсь тѣмъ шире, что выборъ цѣлебнаго средства опредѣляется ассоціацiей идей въ бо̀льшей степени, чѣмъ опытомъ. Такъ оча̀пка считалась лѣкарствомъ противъ глазной болѣзни, потому что черное пятно въ вѣнчикѣ его цвѣтка напоминало зрачокъ, а красный цвѣтъ кровавика указывалъ на способность его останавливать кровотеченіе. Согласно египетскому повѣрью, кровь черныхъ животныхъ предохраняла отъ сѣдѣнія волосъ, а какъ въ былое время желтуха изгонялась въ желтыхъ птицъ въ Индіи,

въ Греціи, въ Италіи, такъ лечутъ ее еще теперь въ Штиріи. Наиболѣе свободной отъ всякаго рода суевѣрій была хирургія, какъ мелкая, такъ и серьезная, достигшая поразительнаго развитія у всѣхъ народовъ древности, даже въ ту эпоху, о которой свидѣтельствуютъ намъ лишь доисторическія находки, такъ же, какъ у современныхъ дикарей, она не отступала передъ такими смѣлыми операціями какъ трепанація черепа или Кесарево сѣченіе.

Если мы обратимся къ самымъ старымъ свидѣтельствамъ греческой культуры, то насъ немало удивитъ, что Иліада не упоминаетъ ни о какихъ заговорахъ. Стрѣлы вынимаютъ изъ тѣла раненаго героя, кровотеченіе раны останавливаютъ, а саму рану смазываютъ мазью, истощенныхъ поятъ виномъ и другими напитками, но о какихъ-нибудь суевѣрныхъ пріемахъ или заговорахъ не упоминается ни единымъ словомъ. Это обстоятельство, которое уже обратило на себя вниманіе древняго толкователя Гомера, вполнѣ согласуется съ нѣкоторыми другими фактами, указывающими на зарю просвѣщенія. Позднѣйшая литература, начиная съ Гезіода, въ которой заговоры, амулеты, цѣлительные сны и т. д. играютъ такую большую роль, указываетъ на то, что это просвѣщеніе ограничивалось классомъ аристократіи. Уже Одиссея, рисующая зачатки городской жизни, и герой которой представляетъ собой значительно болѣе идеалъ заблудившихся купцовъ и удалыхъ моряковъ, чѣмъ тѣхъ благородныхъ героевъ, упоминаетъ, по крайней мѣрѣ въ одномъ мѣстѣ, въ эпизодѣ объ охотѣ на кабановъ на Парнасѣ, о заговорѣ или эподѣ, какъ о средствѣ для исцѣленія ранъ. Въ позднѣйшей эпической поэзіи впервые выступаютъ представители врачебнаго искусства, которые, подобно врачу въ Ригъ-Ведѣ, странствуютъ по городамъ и, подобно плотнику, пѣвцу, предсказателю, призываются на домъ въ качествѣ „работника", чтобы за вознагражденіе оказать помощь нуждающимся въ немъ.

2. Сословіе врачей рано начало пользоваться уваженіемъ въ Элладѣ. На прелестномъ островѣ Косѣ и на сосѣднемъ полуостровѣ Книдосѣ, въ южной части западнаго малоазійскаго побережья, въ Кротонѣ Южной Италіи и въ далекой африканской Киренѣ, гдѣ произростало цѣнимое какъ врачебное средство зонтичное растеніе, сильфіонъ, составлявшее королевскую регалію,—вотъ гдѣ находились самые старые и самые знаменитые разсадники вра-

чебнаго искусства. Города и князья наперерывъ одинъ передъ другимъ стремились пріобрѣсти услуги выдающихся врачей. Такъ кротонецъ Демокедъ былъ въ теченіе одного года на жалованіи города Аѳинъ, на слѣдующій годъ у общины Эгинцевъ, на третій у Поликрата. Его гонораръ быстро возвышался отъ 8.200 драхмъ или франковъ до 10.000 и до 16.400. Значительное обезцѣненіе денегъ съ того времени даетъ намъ далеко недостаточное представленіе объ этихъ суммахъ. Послѣ паденія властителя Самоса, онъ въ качествѣ плѣнника прибылъ въ Сузу, гдѣ мы видимъ его въ качествѣ „застольника" и довѣреннаго совѣтника царя Дарія (521—485). Онъ такъ хорошо пользовалъ послѣдняго и его супругу, что высокоцѣнимые придворные египетскіе врачи впали въ немилость и должны были опасаться за свою жизнь. Въ половинѣ пятаго столѣтія мы видимъ кипрскаго врача Онаэилоса и его братьевъ при осадѣ города Эдаліона персами; они ухаживали за ранеными, пользовались большимъ уваженіемъ и были по княжески надѣлены богатыми имѣніями. Соотвѣтственно ихъ значенію, къ нимъ предъявлялись и высокія нравственныя требованія. Конечно въ томъ сословіи, члены котораго получали такое высокое вознагражденіе и пользовались такимъ почетомъ, не было недостатка въ шарлатанахъ и невѣжественныхъ мошенникахъ. Однако эти паразиты благороднаго отпрыска врачебной науки, если не были искоренены, то все же держались въ уздѣ благодаря высоко развитому сословному сознанію честнаго и искуснаго большинства врачей.

Мы обладаемъ документомъ, заслуживающимъ уваженія не только своей древностью: клятва врачей. Это крайне важный культурно-историческій памятникъ, который раскрываетъ намъ не одно внутреннее устройство цеха, но и указываетъ на тѣ моральныя требованія, какія предъявлялись къ врачамъ. Мы совершенно ясно наблюдаемъ здѣсь переходъ отъ замкнутой касты къ свободному практикованію врачебнаго искусства. Ученикъ обѣщаетъ уважать учителя какъ родителей, помогать ему во всякой нуждѣ и безвозмездно обучать его потомковъ, если они пожелаютъ избрать ту же профессію, и, кромѣ собственныхъ сыновей и учениковъ, обязавшихся договоромъ и клятвой, не обучать никого другого. Больному, такъ клянется онъ, будетъ онъ помогать „по мѣрѣ знанія и силъ" и не будетъ примѣнять врачебныхъ средствъ во вредъ кому-либо и съ преступною цѣлью. Онъ не дастъ яду и тѣмъ, которые будутъ просить его объ этомъ, такъ же онъ не

будетъ примѣнять средствъ для вытравливанія плода у женщинъ, наконецъ, онъ не произведетъ кастраціи даже въ томъ случаѣ, если это нужно для выздоровленія (эта операція особенно претила чувству греческаго народа). Наконецъ онъ обѣщаетъ не злоупотреблять своимъ искусствомъ въ особенности въ эротическихъ цѣляхъ какъ по отношенію къ свободнымъ, такъ и по отношенію къ рабамъ обоихъ половъ, и хранить всѣ тайны, узнанныя имъ какъ при исполненіи своей профессіи, такъ и внѣ ея. Такимъ обѣщаніемъ, сопровождаемымъ повторнымъ торжественнымъ призываніемъ боговъ, заканчивается знаменательный документъ. Его значеніе тѣмъ бо̀льше, что при отсутствіи всякаго государственнаго надзора онъ является единственнымъ руководящимъ принципомъ при пользованіи врачебнымъ искусствомъ. Многочисленныя мѣста медицинскихъ сочиненій этой эпохи служатъ его дополненіемъ: въ нихъ сурово бичуется и самоувѣренность невѣжества и мошенничество шарлатановъ. Врачи, являющіеся врачами „не по дѣлу, а только по имени“, сравниваются съ „нѣмыми персонажами“ или статистами драмы. Смѣлости знанія противоставляется дерзость, какъ порожденіе невѣжества. Запрещается торговаться изъ-за гонорара, и въ случаѣ сомнѣнія рекомендуется привлекать другихъ врачей. Мы знакомимся здѣсь съ прекраснымъ изреченіемъ: „Гдѣ нѣтъ недостатка въ любви къ людямъ, тамъ не будетъ недостатка и въ любви къ своему призванію“. Когда представляются различные способы лѣченія, то слѣдуетъ выбирать наименѣе обращающій на себя вниманіе, наименѣе сенсаціонный; только „обманщики“ стремятся ослѣпить паціента искусственными и ненужными пріемами. Порицается выступленіе передъ публикой въ цѣляхъ популярности съ рѣчами, въ особенности напичканными цитатами изъ поэтовъ. Осмѣиваются врачи, воображающіе, что они безошибочно узнаютъ о всѣхъ даже самыхъ мелкихъ нарушеніяхъ своихъ предписаній. Наконецъ слѣдуютъ точныя правила, какъ держать себя: предписывается самая педантичная чистота, рекомендуется изящество въ одеждѣ, которое не должно доходить до роскоши, при чемъ указываются такія детали, какъ напримѣръ то, что должно употреблять благовонія, но умѣренно.

3. Мы незамѣтно дошли до ряда сочиненій, приписываемыхъ „отцу медицины“. Гиппократъ, „великій“, какъ его называетъ уже Аристотель, родился на островѣ Косѣ (460). Онъ былъ для всего

древняго міра типомъ совершеннаго врача и писателя. Слава его далеко превзошла славу всѣхъ его товарищей по призванію. Этимъ и объясняется то, что огромное собраніе сочиненій носило его имя, хотя нѣтъ никакого сомнѣнія, что оно заключаетъ въ себѣ произведенія различныхъ авторовъ и даже различныхъ враждующихъ между собою школъ. Это было извѣстно уже въ древности, хотя попытка древнихъ ученыхъ подраздѣлить ихъ имѣла такъ же мало успѣха, какъ и попытка современныхъ и самыхъ послѣднихъ критиковъ. Здѣсь не мѣсто касаться этой проблемы, одной изъ самыхъ трудныхъ въ исторіи литературы. Какъ имена авторовъ, такъ и время возникновенія этихъ сочиненій остаются скрытыми для насъ.

Намъ достаточно того, что мы можемъ утверждать, что за самыми незначительными исключеніями ни одна часть такъ называемаго Гиппократовскаго собранія не позднѣе начала четвертаго столѣтія. Такимъ образомъ эти сочиненія могутъ служить достовѣрнымъ свидѣтельствомъ занимающей насъ эпохи. Спеціальная наша тема даетъ намъ указаніе на правильность сдѣланнаго вывода. Въ этой массѣ книгъ изъ философовъ упоминаются лишь два: Мелиссъ и Эмпедоклъ. Другіе философы, вліяніе которыхъ обнаруживается въ одной или другой книгѣ, суть: Ксенофанъ, Парменидъ, Гераклитъ, Алкмэонъ, Анаксагоръ и неизвѣстный еще нашимъ читателямъ Діогенъ изъ Аполлоніи. Нѣтъ ни одного хотя бы самаго незначительнаго указанія, которое бы заставляло передвинуть указанную нами границу. Какъ странно было бы предположить, что въ эпоху духовнаго подъема и удивительно быстраго обмѣна идей, авторы медики утверждали или опровергали такія системы, которыя либо устарѣли, либо приходили въ упадокъ. Два или три исключенія, если бы такія оказались въ дѣйствительности, не могутъ опровергнуть правильности нашихъ выводовъ о взаимодѣйствіи медиковъ и философовъ.

Ибо такое взаимоотношеніе существовало, если его часто и искали не въ надлежащихъ мѣстахъ и не достаточно глубоко. Дѣло не во внѣшнихъ совпаденіяхъ, къ которымъ относится четверное число тѣлесныхъ соковъ (кровь, слизь, желтая и черная желчь), играющихъ роль въ здоровіи и болѣзняхъ человѣка, и параллельное четверное количество элементовъ Эмпедокла, и не въ словесныхъ совпаденіяхъ, которыя не необходимо основываются на заимствованіяхъ и которыя даже и въ этомъ случаѣ не указы-

ваютъ на заимствованія теорій. Дѣйствительно важнымъ здѣсь является духъ и методъ изслѣдованія. Мы должны вернуться назадъ. Несомнѣнно было время, когда весь научный запасъ греческаго знахаря равнялся приблизительно знаніямъ египетскаго практика и состоялъ изъ волшебныхъ формулъ и рецептовъ. Эмансипація отъ первоначальнаго суевѣрія, совершившаяся поразительно рано въ однихъ слояхъ народа, сравнительно поздно и никогда совершенно въ другихъ, привела и къ освобожденію терапіи отъ ингредіентовъ суевѣрія. Конечно, не къ полному освобожденію, ибо та народная медицина, въ которой заговоры и амулеты играютъ значительную роль, никогда совершенно не исчезала. Различіе эпохъ обнаруживается лишь въ томъ, что изживающее суевѣріе все болѣе стремится прикрыть свое убожество блестящей мишурой и прибѣгаетъ къ чужеземнымъ авторитетамъ, вродѣ ѳракійскихъ врачей, гетскихъ и гиперборейскихъ кудесниковъ (Залмоксисъ и Абарисъ) и персидскихъ маговъ; въ концѣ концовъ потокъ халдейскаго и египетскаго суемудрія воспринялъ въ себя весь этотъ чудодѣйственный хламъ и унесъ въ своемъ расширенномъ руслѣ. Рядомъ съ мірскимъ врачебнымъ искусствомъ постоянно существовало также и жреческое или гіератическое. Мы упоминаемъ лишь вскользь о снѣ во храмѣ и о цѣлебныхъ сновидѣніяхъ въ святилищѣ Асклепія. Эти суевѣрные способы, освященные національной религіей, тоже сдѣлались скоро предметомъ насмѣшекъ людей просвѣщенныхъ (достаточно вспомнить извѣстную сцену въ „Плутосѣ“ Аристофана), но они не потеряли своего значенія въ широкихъ слояхъ народа, и даже, напримѣръ, высоко цѣнились такимъ сумасброднымъ „образованнымъ человѣкомъ“, какимъ былъ риторъ Аристидъ въ эпоху римскихъ императоровъ,—въ концѣ концовъ они даже пережили язычество. Не ослабѣвавшая притягательность этихъ мѣстъ объясняется отчасти примѣненіемъ также и раціональныхъ способовъ лѣченія, отчасти ихъ здоровымъ положеніемъ и окрестностями. Такъ, самый извѣстный изъ этихъ священническихъ курортовъ, Эпидавръ, расположенный недалеко отъ моря въ холмистой мѣстности, окруженный чудными хвойными лѣсами, защищенный высокимъ кряжемъ отъ суроваго сѣвернаго вѣтра и снабженный прекрасной водой, отвѣчалъ всѣмъ требованіямъ современныхъ санаторій. Для развлеченія и увеселенія публики служили ипподромъ и театръ, остатки котораго сохранились до сихъ поръ. Въ древности утверждали, что свѣтская медицина въ значительной степени воспольа-

зовалась замѣтками священниковъ о теченіи и лѣченіи болѣзней. Трудно этому вѣрить. Съ недавняго времени мы обладаемъ длиннымъ спискомъ подобныхъ замѣтокъ, найденныхъ въ Эпидаврѣ; они мало пригодны для медицинской науки. Съ бо̀льшимъ правомъ ихъ можно было бы помѣстить въ „Тысячѣ и одной ночи". Разбитый бокалъ, который становится цѣлымъ безъ содѣйствія руки человѣка, голова, отдѣленная отъ туловища, которую подчиненные демоны, отрубившіе ее, не могутъ приставить, пока не является самъ Асклепій, совершающій это чудо,—вотъ примѣры тѣхъ сказокъ, о которыхъ намъ повѣствуютъ найденныя надписи. Дѣйствительно вліяющіе факторы діэтетики, или терапевтики какъ у этихъ врачей-священниковъ, такъ и у другихъ волшебниковъ частью ими самими не замѣчаются, частью намѣренно оставляются въ тѣни и скорѣе скрывались, чѣмъ предавались потомству. Свѣтская медицина прогрессировала, потому что матеріалъ наблюденія постоянно увеличивался, потому что богатое наслѣдіе столѣтняго опыта усваивалось потомствомъ и потому, наконецъ, что и врачи не были лишены той способности зоркой наблюдательности, которою столь богаты были одарены поэты и художники эллинской націи. Накопленіе и классификація сырого матеріала заложили по крайней мѣрѣ фундаментъ для зданія научной медицины. Возведеніе самого зданія оставалось задачей далекаго будущаго. Для этого необходима была другая предварительная работа, явившаяся результатомъ стремленія къ обобщенію, которое взросло и окрѣпло въ философскихъ школахъ Греціи болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было.

Намъ нѣтъ надобности напоминать читателю о врачѣ-философѣ Алкмеонѣ и его фундаментальныхъ открытіяхъ. Разносторонности, какою была одарена личность Эмпедокла, не были лишены и врачи. Новѣйшія открытія показываютъ намъ еще нѣсколькихъ лицъ, соединяющихъ въ себѣ философовъ и врачей: таковы Филолай, Гиппонъ и названный выше Діогенъ изъ Аполлоніи. Но гораздо важнѣе такой личной связи была реальная связь обѣихъ областей. Къ объединенію этихъ областей побуждало убѣжденіе, постепенно укоренившееся въ тогдашнемъ образованномъ обществѣ, которое можно формулировать слѣдующимъ образомъ: человѣкъ, составляющій часть цѣлаго природы, не можетъ быть понятъ безъ послѣдней. Необходимо удовлетворительное общее представленіе о всемъ совершающемся. Если мы пріобрѣ-

темъ его, то оно дастъ намъ ключъ къ раскрытію тайнъ врачебнаго искусства. Эту точку зрѣнія раздѣляетъ извѣстная часть такъ называемыхъ гиппократскихъ сочиненій. Они опираются на натурфилософскія системы или болѣе или менѣе эклектически пользуются ими. Большая часть ихъ примыкаетъ къ медицинскимъ ученіямъ книдской школы, при чемъ въ настоящее время нельзя точно установить, случайная ли это связь, или она обусловлена характеромъ этихъ доктринъ. Въ пользу послѣдняго говоритъ то обстоятельство, что именно у книдянъ преобладало болѣе физическое воззрѣніе на явленія жизни, напоминающее взгляды Эмпедокла (стр. 205). Такимъ образомъ мы можемъ различать двѣ большихъ группы медицинскихъ сочиненій; одни, въ которыхъ эта точка зрѣнія господствуетъ, другія—не раздѣляющія ея. Мы начнемъ съ первыхъ не потому, чтобы мы могли съ увѣренностью утверждать, что каждое сочиненіе первой группы древнѣе каждаго сочиненія второй, но въ такомъ отношеніи находятся основныя ихъ теченія и главныя ихъ творенія. Натурфилософія пріобрѣтаетъ вліяніе на врачебное искусство и начинаетъ преобразовывать его; затѣмъ наступаетъ обратное теченіе противъ такого вліянія и попытка вернуться къ старой—болѣе эмпирической—медицинѣ. Въ дальнѣйшемъ мы прослѣдимъ эту борьбу и ея исходъ, при чемъ—соотвѣтственно плану этого сочиненія—ограничимся наиболѣе характерными для ученій и методовъ обоихъ направленій моментами.

4. Авторъ творенія, обнимающаго четыре книги, „О діэтѣ“ (можетъ быть Геродикъ изъ Селимбріи) выставляетъ въ началѣ книги слѣдующее положеніе. „Я утверждаю“, заявляетъ онъ въ заключеніи своего предисловія, „что тотъ, кто хочетъ правильно писать о діэтѣ человѣка, долженъ прежде всего знать и познать природу человѣка. Онъ долженъ знать составныя части, изъ которыхъ она первоначально слагается; онъ долженъ узнать, что въ ней преобладаетъ. Ибо, если онъ не знаетъ первоначальнаго состава, то онъ не можетъ знать, каково его вліяніе, онъ не можетъ тогда знать, что человѣку нужно“. Дальнѣйшимъ требованіемъ выставляется знаніе состава всякой пищи и питья, и затѣмъ указывается на связь между работой и питаніемъ. „Ибо работа поглощаетъ имѣющееся въ наличности, а пища и питье имѣютъ цѣлью вновь заполнить (образовавшуюся) пустоту“. Пра-

вильное соотношеніе между работой и питаніемъ въ связи съ особенностью отдѣльнаго лица, съ возрастомъ, съ временемъ года, съ климатомъ и т. п. является основнымъ условіемъ здоровья. Здоровье можно было бы оградить отъ всякаго нарушенія, если бы отъ врача не ускользалъ еще до заболѣванія одинъ факторъ, именно индивидуальная конституція данпаго лица. Онъ обращается послѣ этого къ элементамъ тѣла человѣка и животныхъ; такихъ элементовъ два: огонь и вода. Мы видимъ здѣсь вліяніе Парменида, тогда какъ въ остальномъ онъ находится въ зависимости отъ гераклитовскихъ ученій. Въ огнѣ онъ видитъ универсальный принципъ движенія. „Когда огонь достигаетъ крайней границы воды"—авторъ очевидно имѣетъ въ виду движеніе небесныхъ тѣлъ—„то у него не оказывается больше пищи, онъ останавливается и снова возвращается къ источнику своего питанія; когда вода достигаетъ границы огня, то у нея изсякаетъ движеніе, она останавливается и... поглощается какъ пища охватывающимъ огнемъ". Существованіе вселенной въ ея настоящемъ состояніи обусловливается тѣмъ, что ни одинъ изъ этихъ двухъ элементовъ не получаетъ преобладанія. Внутреннюю связь указанной выше физіологической теоріи съ этимъ ученіемъ о матеріи составляетъ—можетъ быть, заимствованная у Алкмэона—идея равновѣсія, въ первомъ случаѣ работы и питанія, во второмъ космическихъ носителей этихъ функцій.

Мы остановимся на этомъ. Для проницательнаго читателя сказаннаго вполнѣ достаточно, чтобы по крайней мѣрѣ приблизительно оцѣнить слабыя и сильныя стороны этого своеобразнаго сочиненія. Мы встрѣчаемъ мысль, значеніе которой, правда, переоцѣнено ея авторомъ; ее можно выразить такъ: ненарушенное отправленіе организма обусловливается равновѣсіемъ полученія и отдачи. Мы намѣренно выбираемъ слова, чтобы избѣжать подозрѣнія, что мы, хотя бы ненамѣренно, приписали древнему автору современную мысль. Намъ станетъ понятнѣе это широкое обобщеніе, если вспомнимъ, что не въ столь широкой формѣ оно встрѣчается у другихъ медицинскихъ повидимому болѣе старыхъ писателей. Еврифіонъ, глава книдской школы, ранній современникъ Гиппократа, предполагалъ причины болѣзни въ „избыточности" пищи. Другой (?) книдіецъ, по имени Геродикосъ, еще болѣе приближался ко взгляду нашего діэтетика: „Люди заболѣваютъ, когда при недостаточномъ движеніи они принимаютъ (обильную) пищу". Во вся-

комъ случаѣ установленіе фундаментальной истины во всей ея общности остается заслугой нашего автора, и онъ одинаково со своими менѣе значительными предшественниками заслуживаетъ упрека въ томъ, что видѣлъ одну лишь причину здоровья. Требовать отъ піонера науки, чтобы онъ открылъ еще другія важныя истины и держался въ границахъ ихъ распространенности, чтобы онъ слѣдовалъ потребности обобщенія и умѣлъ бы въ то же время въ достаточной мѣрѣ сдерживать эту потребность, значило бы требовать слишкомъ многаго. Значенію достигнутаго результата вредитъ желаніе дать физіологіи космологическую основу, желаніе само по себѣ похвальное, но недостижимое при недостаточныхъ средствахъ не только тогдашняго знанія. Чисто спекулятивное ученіе о матеріи и поразительно примитивное, прямо антропоморфическое представленіе о небесныхъ тѣлахъ должны были сами по себѣ причинять значительный вредъ. Также и безусловно грандіозная мысль, которая чаще тормозила, чѣмъ содѣйствовала успѣху изслѣдованія даже въ позднѣйшія эпохи, мысль, что человѣкъ является „отображеніемъ вселенной“, микрокосмомъ наряду съ макрокосмомъ, могла въ концѣ концовъ приводить лишь къ фантастическимъ сравненіямъ, напоминающимъ Шеллинго-Окенскую натурфилософію, вродѣ сравненія „желудка“, этой общей „кладовой, которая всѣхъ снабжаетъ и отъ всѣхъ получаетъ“, съ „моремъ“. Однако высокія начинанія нашего діэтетика разбиваются не объ эти объективныя границы. Широта мысли ему болѣе свойственна, чѣмъ ясность ея. Онъ какъ бы опьяненъ загадочной мудростью Гераклита. Спокойному ходу его мыслей и изложенія существенно мѣшаетъ потребность освѣщать ученіе своего учителя новыми примѣрами, заимствуемыми изъ различныхъ областей. Въ значительной степени пользуется онъ также правомъ противорѣчить себѣ, правомъ повидимому узаконеннымъ примѣромъ эфесца и его парадоксальнымъ языкомъ. Въ одномъ мѣстѣ совершенно словами Гераклита говоритъ онъ о постоянномъ безостановочномъ „превращеніи“ матеріи; въ другомъ мѣстѣ сводитъ онъ все „возникновеніе и уничтоженіе“, точно слѣдуя Анаксагору и Эмпедоклу, къ „соединенію и раздѣленію“ и объясняетъ это словоупотребленіе приспособленіемъ къ популярной мысли и языку. Вообще онъ обязанъ Эмпедоклу многимъ такимъ, въ чемъ онъ не смогъ бы разобраться при помощи своихъ гераклитовскихъ представленій. Въ концѣ концовъ провозглашенный имъ вна-

чалѣ законъ далеко не даетъ въ примѣненіи къ отдѣльнымъ случаямъ того, что обѣщалъ. Правда, онъ остается руководящей точкой зрѣнія для большого числа діэтетическихъ предписаній, относящихся къ вопросамъ питанія и гимнастическихъ упражненій, трактуемыхъ особенно детально. Однако тщетно возобновляемыя попытки вывести различія тѣлесныхъ и душевныхъ состояній изъ отношенія двухъ фиктивныхъ основныхъ элементовъ вредятъ и этой наиболѣе важной части сочиненія, гдѣ мы находимъ, впрочемъ, много фактическихъ наблюденій и даже одинъ оригинальный экспериментъ (искусственно вызываемая рвота для изслѣдованія степени сваренія различныхъ одновременно принятыхъ яствъ).

И въ концѣ концовъ заключительная часть! Хорошо сложенное тѣло женщины заканчивающееся рыбьимъ хвостомъ“,—такъ можно охарактеризовать его словами Горація. Здѣсь говорится о „снахъ“. Она начинается уже знакомымъ намъ по Геродоту (стр. 230) различеніемъ сверхестественныхъ и естественныхъ разсказахъ о снахъ. Объясненіе первыхъ предоставляется спеціальнымъ толкователямъ сновъ, которые—и это къ сожалѣнію говорится безъ ироніи—обладаютъ „точными знаніями“ на этотъ счетъ. Сны, происходящіе отъ естественныхъ причинъ, должны давать возможность заключать о состояніи тѣла. По нѣкоторымъ снамъ можно вывести заключеніе о переполненіи желудка и устранить ихъ слабительнымъ средствомъ. Однако авторъ не долго остается въ границахъ разсужденій, которыя хотя и не обѣщаютъ богатыхъ результатовъ, все же не переходятъ въ фантазіи. Онъ скоро уже всецѣло уходитъ въ дѣтскія суевѣрія, прибѣгая къ наивнымъ обоснованіямъ въ стилѣ Артемидора и дѣлая заключенія, которыхъ мы не будемъ касаться.

Столь же противорѣчивъ и не менѣе привлекателенъ другой авторъ, съ которымъ мы знакомимся по маленькой книгѣ: „О мускулахъ“. Это сочиненіе указываетъ на предыдущее и обѣщаетъ продолженіе; оно является, слѣдовательно, небольшой частью обширнаго сочиненія „О медицинской наукѣ“. Авторъ даетъ понять, что онъ практикъ съ большимъ опытомъ, который не мало видѣлъ и умѣетъ хорошо наблюдать, правда, лишь до тѣхъ предѣловъ, пока его наблюденію не мѣшаютъ предвзятыя мнѣнія. Онъ первый опредѣлилъ, что такъ называемый спинной мозгъ совсѣмъ не есть костный мозгъ, что онъ соединенъ съ головнымъ мозгомъ и заключенъ въ оболочку, такимъ образомъ онъ, по край-

пей мѣрѣ несравненно ближе къ познанію его истинной природы и роли чѣмъ его предшественники. Онъ видѣлъ самоубійцъ, хотѣвшихъ перерѣзать себѣ горло и которые лишались голоса вслѣдствіе пораненія гортани; они снова пріобрѣтали способность голоса при закрытіи раны; онъ дѣлаетъ правильное заключеніе, что они лишались голоса оттого, что воздухъ выходитъ изъ отверстія раны и примѣняетъ это наблюденіе къ вѣрной теоріи образованія звуковъ голоса. Онъ не довольствуется одними наблюденіями или случайнымъ опытомъ при пораненіи и медицинской помощи; онъ самъ предпринимаетъ эксперименты, правда въ небольшомъ масштабѣ. Онъ знаетъ, что извлеченная изъ тѣла кровь свертывается, но онъ взбалтывалъ ее и этимъ предупреждалъ образованіе сгустковъ. Для изслѣдованія качествъ различныхъ тканей, онъ подвергалъ ихъ кипяченію и различалъ ткани легче и труднѣе подвергавшіяся сваренію: отсюда онъ дѣлалъ выводы объ ихъ составѣ. И однако, на ряду съ такими вѣрными наблюденіями, методическими опытами, правильными выводами, какая масса поразительно странныхъ ошибочныхъ наблюденій и произвольныхъ утвержденій! Вѣра въ значеніе числа семи, которое управляетъ всѣми явленіями природы и человѣческой жизни дѣлаетъ его прямо слѣпымъ къ очевиднымъ фактамъ. Такъ, напримѣръ, онъ смѣло утверждаетъ, что недоношенный восьмимѣсячный ребенокъ никогда не оставался въ живыхъ! Рядомъ съ нормальнымъ временемъ беременности, девять мѣсяцевъ и десять дней (280 = 40 × 7) только срокъ 7 мѣсяцевъ даетъ надежду на сохраненіе жизни. Онъ видѣлъ также семидневныхъ эмбріоновъ, у которыхъ можно было уже ясно различить всѣ части тѣла. Для него также является вполнѣ установленнымъ что воздержаніе отъ пищи и питья можетъ продолжаться только семь дней, не приводя къ смерти въ теченіи этого промежутка времени, или позже (прибавляетъ онъ достаточно наивно). Тѣ, которые по прошествіи семи дней отказывались отъ этого способа самоубійства—нерѣдкаго въ древности—не могли уже быть спасены; тѣло ихъ отказывалось принимать предлагаемую пищу.

Послѣдовательность мышленія нашего врача уступала не только обольстительной силѣ числа. Онъ не могъ устоять и передъ другими соблазнами воображенія. Но какіе другіе отвѣты кромѣ фантастическихъ допускали вопросы, для рѣшенія которыхъ не было соотвѣтствующихъ средствъ не только въ древности, но которыя даже и теперь не могутъ разсчитывать на приблизи-

тельное рѣшеніе. Предпринимаемыя имъ попытки обречены заранѣе на безплодность, сама постановка вопроса окончательно осуждена современной наукой. Нашего автора занимаетъ загадка органическаго творчества. Однако всякое представленіе объ эволюціи ему чуждо, а потому онъ стремится не къ тому, къ чему тщетно стремились самые пытливые наши современники, къ вопросу о возникновеніи на землѣ простѣйшихъ организмовъ; онъ хочетъ возсоздать изъ матеріи непосредственно человѣка, вершину земного живого міра,—и изъ какихъ еще элементовъ! Изъ теплаго и холоднаго, изъ сырого и сухого, изъ жирнаго и кашеобразнаго возникаютъ чрезъ гніеніе и отвердѣніе, чрезъ сгущеніе и утонченіе, чрезъ сплавленіе и кипяченіе отдѣльныя ткани и образуемый ими организмъ. Только въ видѣ исключенія въ этомъ догматическомъ и аподоктическомъ изложеніи попадаются фразы вродѣ: „мнѣ кажется", указывающія на присутствіе сомнѣнія у автора. „Вотъ какъ возникло легкое", „вотъ какъ возникла печень", „селезенка образуется слѣдующимъ образомъ", „суставы образуются слѣдующимъ образомъ", „такъ выростаютъ зубы"—такъ утомительно однотонно начинаются одна за другой отдѣльныя главы. Содержаніе ихъ несущественно нашимъ читателямъ. Сейчасъ намъ интересна лишь та ступень мысли, при которой возникаютъ эти преждевременныя попытки проникнуть въ тайны жизни природы. Мы должны однако побороть въ себѣ непріятное чувство отъ несообразности предпріятія автора и постараться открыть скрытое подъ фантастической внѣшностью здоровое зерно. Здѣсь всплываетъ мысль, которую не будетъ отрицать и наука нашихъ дней. Врачебное искусство, говоримъ мы, основывается на знаніи процессовъ болѣзней, а эти послѣдніе на знакомствѣ съ здоровой жизнью; знаніе устройства тѣла предполагаетъ знакомство съ органами его составляющими; а пониманіе послѣднихъ требуетъ знанія элементарныхъ составныхъ частей ихъ, веществъ и силъ на нихъ вліяющихъ: въ концѣ концовъ говоря словами Аристотеля, „кто наблюдаетъ вещи при ихъ возникновеніи, тотъ видитъ ихъ наилучшимъ (самымъ прекраснымъ) образомъ". Другими словами: терапію надо основать на патологіи, патологію на физіологіи и анатоміи, обѣ послѣднія на гистологіи, химіи и физикѣ; ученіе объ эволюціи указываетъ путь, ведущій отъ самыхъ низкихъ и простыхъ организмовъ до самыхъ высокихъ и сложныхъ; и какъ послѣдняя манящая цѣль еще недостигнутое прозрѣніе возникновенія органическаго изъ неоргани-

ческаго. Въ попыткѣ нашего автора отсутствуютъ всѣ промежуточныя ступени или онѣ только слабо намѣчаются, конецъ длиннаго ряда прямо и непосредственно примыкаетъ къ началу. Однако это дерзновеніе столь характерное для нашего автора становится намъ понятнымъ, если мы будемъ смотрѣть на него, какъ на результатъ дѣтскаго ума, исполненнаго безмѣрной надежды и еще неотрезвленнаго неудачей, ума, которому высшая цѣль познанія представляется столь близкой, что нужно лишь протянуть къ ней руку. Авторъ книги „О мускулахъ“ приверженецъ натурфилософіи и не только духъ его изслѣдованія и частности его ученія обнаруживаютъ въ немъ ученика Гераклита, Эмпедокла и Анаксагора, писавшаго именно въ то время, когда началось эклектическое смѣшеніе этихъ доктринъ. Въ началѣ своего сочиненія онъ указываетъ на „общія ученія“ предшественниковъ и находитъ нужнымъ предпослать о „небесныхъ вещахъ“ статью, чтобы показать, „что такое человѣкъ и другія животныя, какъ они возникли, что такое душа, что такое здоровье и болѣзнь, что въ человѣкѣ злое и доброе и откуда приходитъ смерть“. За основное начало онъ считаетъ „теплое, которое безсмертно, которое все познаетъ, видитъ и слышитъ, знаетъ все настоящее и будущее“. Большая часть этого начала отошла въ верхнюю небесную сферу въ эпоху „катастрофы“ вселенной (являющейся для него какъ для Анаксагора и Эмпедокла исходнымъ пунктомъ космической жизни); это именно то, что древніе называли эфиромъ. И „обращеніе“ космоса представляется ему результатомъ этой катастрофы. Въ дальнѣйшія частности его ученія намъ нѣтъ повода входить.

Сочиненіе „О числѣ семи“, сохранившееся болѣе въ арабской и латинской передачѣ, которое мы считаемъ продолженіемъ книги „О мускулахъ“ (кстати сказать, неудачно озаглавленной) не надолго займетъ наше вниманіе. Народное представленіе о выдающемся значеніи этого числа находитъ широкое примѣненіе здѣсь. Мы еще разъ узнаемъ, что „эмбріонъ слагается въ теченіи семи дней и къ концу этого срока являетъ форму человѣка“. Снова, какъ въ книгахъ „О діэтѣ“, намъ указываютъ на „семь гласныхъ“, т. е. на семь знаковъ гласныхъ греческаго языка, среди которыхъ находятся *ē* и *ō*, тогда какъ для удлиненныхъ *a*, *i* и *ŭ* случайно не оказывается соотвѣтствующихъ знаковъ! О господствѣ числа семи при разграниченіи возрастовъ говорилъ никто иной, какъ Солонъ. Но и все міровое цѣлое, вѣтры, времена

года, человѣческая душа, человѣческое тѣло, устройство головы— все это якобы подчинено числу семи. Другая мысль, лежащая въ основѣ этого сочиненьица, тоже извѣстное намъ изъ сочиненія „О діэтѣ", сравненіе отдѣльнаго существа съ міровымъ цѣлымъ, аналогія микрокосма и макрокосма. Послушаемъ самаго автора: „Животныя и растенія на землѣ обладаютъ свойствами одинаковыми со свойствами вселенной. Но если совпадаетъ цѣлое, то и части,его составляющія, должны обнаруживать то же сходство... Земля крѣпка и неподвижна, своими каменными, внутренними частями она подобна костямъ... Что окружаетъ эти послѣднія, схоже съ мясомъ человѣка... Вода въ рѣкахъ подобна крови, текущей въ жилахъ" и т. д. Это сравненіе земли съ человѣческимъ тѣломъ продолжается далѣе, при чемъ семи частямъ тѣла противопоставляется семь частей земли. Пелопоннесъ, какъ „мѣстопребываніе благородно мыслящихъ людей", ставится въ параллель съ „головой и лицомъ", Іонія сравнивается съ грудобрюшной преградой, Египетъ и Египетское море съ животомъ, и тому подобное. Эти и подобныя проявленія необузданной фантазіи, находящія аналогію, можетъ быть, только въ алхиміи арабовъ съ ихъ семью металлами, семью камнями, семью летучими тѣлами, семью естественными и семью искусственными солями, семью родами квасцовъ, семью главными химическими операціями и т. д., должны были вызвать реакцію. Эта реакція наступила и наступленіе ея было зарей истинной греческой и западной науки.

5. Безъ дерзновенія и радости дерзанія нѣтъ науки или по крайней мѣрѣ познанія природы. Завоеваніе новой области знанія во многомъ напоминаетъ покореніе дѣвственной страны. Могущественныя обобщенія, не отступающія ни передъ какимъ препятствіемъ, соединяютъ подобно дорогамъ безчисленное множество раздѣленныхъ до того времени пунктовъ. Смѣлыя заключенія по аналогіи какъ бы перебрасываютъ громадныя арки черезъ пропасти. Наконецъ построеніе гипотезъ даетъ хотя временное убѣжище, пока ихъ мѣсто не заступятъ болѣе красивыя зданія, возведенныя на глубокомъ фундаментѣ изъ прочнаго матеріала. Однако, горе переселенцамъ, если ихъ рукой руководило болѣе слѣпое рвеніе, чѣмъ разумный разсчетъ. Дороги заросли, богатыя зданія разрушены, города опустѣли. Такая судьба грозила созданіямъ духа той эпохи. За учебными годами, давшими въ результатѣ голое накопленіе фактовъ, послѣдовали годы

скитальчества блуждающей спекуляціи; они длились достаточно долго. Если наукѣ суждено было утвердиться, то этой пустой игрѣ ума долженъ былъ быть положенъ конецъ и должны были настать годы спокойной и методической обработки научнаго матеріала. Вѣчной заслугой греческой медицинской школы останется, что она совершила этотъ переворотъ въ области врачебнаго искусства и этимъ оказала самое благотворное вліяніе на всю умственную жизнь человѣчества. „Это фикція, а это реальность", таковъ былъ вначалѣ боевой кличъ въ борьбѣ противъ наростовъ и увлеченій натурфилософіи. И гдѣ же, какъ не на этой почвѣ, было возникнуть этой борьбѣ? Серьезная и благородная профессія врача, заставлявшая его ежедневно и ежечасно смотрѣть въ лицо природы, профессія, при которой теоретическія ошибки являлись причиной самыхъ губительныхъ практическихъ слѣдствій, была во всѣ времена школой настоящаго и неподкупнаго чувства истины. Лучшіе врачи должны быть и лучшими наблюдателями. Но тотъ, кто ясно видитъ, отчетливо слышитъ, вообще обладаетъ здоровыми чувствами, обостренными и утонченными отъ постояннаго употребленія, тотъ рѣдко становится мечтателемъ. Граница, отдѣляющая дѣйствительность отъ образовъ фантазіи, какъ бы углубляется для него и расширяется до непереступаемой пропасти. Онъ будетъ постоянно бороться противъ проникновенія фантазіи въ область познанія. И въ нашъ вѣкъ освобожденіе отъ гнета натурфилософіи началось въ средѣ врачей. Самые язвительные отзывы объ ея заблужденіяхъ и ея пагубномъ вліяніи раздаются еще сейчасъ изъ устъ тѣхъ, кто когда-то преклонялся предъ великимъ физіологомъ и анатомомъ Іоганномъ Мюллеромъ. Не слѣдуетъ возражать на это указаніемъ на то, что между натурфилософіей Шеллинга или Окена и натурфилософіей Гераклита и Эмпедокла совпаденіе только случайное, что здѣсь лишь сходство въ названіи. Важѣе напомнить, что недостатокъ строгости мысли, образующій общую характерную черту въ современномъ направленіи и въ древнемъ, гораздо простительнѣе на той ранней ступени развитія, чѣмъ въ настоящее время. Что здѣсь есть результатъ вырожденія, регресса, проявленіе старческой слабости, то тамъ было необходимымъ свойствомъ научнаго духа, постепенно освобождавшагося отъ мистическихъ представленій младенческой эпохи. Во всякомъ случаѣ и здѣсь и тамъ нужно было разогнать мглу, которая въ первомъ случаѣ угрожала затемнить едва разгоравшійся свѣтъ, во второмъ уже давно въ полной силѣ свѣтившій.

Борьбу по всей линіи начинаетъ авторъ сочиненія „О древней медицинѣ". Исполненный высоты и достоинства врачебнаго искусства, высоко цѣня значеніе его для блага людей, онъ не можетъ относиться равнодушно къ тому, что врачебное искусство принижается, къ тому, что стирается различіе между хорошимъ и дурнымъ врачемъ, и въ особенности къ тому, что угрожаетъ всему зданію науки. Онъ нападаетъ не на отдѣльные результаты противоположнаго метода изслѣдованія; онъ борется со зломъ въ его корнѣ. Методъ „модной" врачебной науки безповоротно осуждается имъ. Врачебное искусство нужно основывать не на гипотезѣ. Правда это послѣднее удобно. Дѣло очень облегчаютъ себѣ тѣмъ, что „принимаютъ одну основную причину болѣзней и смерти, причину одинаковую для всѣхъ людей, и видятъ ее въ одномъ или двухъ факторахъ, въ теплѣ или холодѣ, во влажномъ или сухомъ или въ чемъ-либо другомъ, что кому вздумается... Но искусство врачеванія"—не шарлатанство, а искусство, которое имѣетъ дѣло съ осязательными вещами—„издавна обладаетъ всѣмъ, оно имѣетъ принципъ и проторенный путь, на которомъ въ теченіе долгаго времени было открыто многое и прекрасное и идя по которому будетъ открыто и все остальное, если люди съ соотвѣтствующимъ талантомъ, вооруженные знаніемъ предшествующихъ открытій, будутъ дальше продолжать изслѣдованіе опираясь на эти открытія. Но тотъ, кто пренебрегаетъ всѣмъ этимъ и пытается вести изслѣдованіе въ другомъ направленіи, и утверждаетъ, что онъ открылъ нѣчто, тотъ обманутъ и обманываетъ самого себя; ибо это невозможно". Вначалѣ можетъ показаться, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ человѣкомъ цѣпко держащимся за старину и противящимся всякимъ нововведеніямъ. Однако подобное сужденіе было бы несправедливо. Нашъ авторъ умѣетъ обосновать свое исключительное предпочтеніе къ старому эмпирическому (мы не говоримъ индуктивному) методу. Прежде всего онъ указываетъ на его заслуги, при чемъ значительно расширяетъ понятіе врачебнаго искусства сравнительно съ обычнымъ употребленіемъ этого слова. Въ него входитъ не только діэтетика, но и переходъ отъ грубой пищи, общей человѣку съ животными, какъ онъ правильно замѣчаетъ, къ тонкой пищѣ культурныхъ народовъ. Намъ кажется это теперь само собой понятнымъ, это было однако „большимъ открытіемъ, которое созрѣвало и совершенствовалось въ теченіе долгихъ столѣтій и требовало значительной доли изобрѣтательности". Опытъ, пріобрѣтенный въ

первобытное время о непереносимости первоначальнаго питанія, совершенно тожественненъ съ тѣмъ опытомъ, который заставилъ врача замѣнить пищу, годную для здороваго человѣка, діэтой больного. Но не слѣдуетъ удивляться тому, что часть искусства, въ которой свѣдущъ до извѣстнаго пункта всякій, отдѣлена отъ другой части, которою обладаетъ спеціалистъ. Въ дѣйствительности искусство одно, пріемъ въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же. И здѣсь и тамъ вопросъ шелъ о томъ, чтобы такъ смѣшать, смягчить и раскрошить продукты, которые въ сыромъ видѣ человѣческій организмъ не способенъ осилить, чтобы въ первомъ случаѣ здоровый, а во второмъ больной организмъ легко справлялся съ ними. Онъ обращаетъ затѣмъ вниманіе на индпвидуальныя различія, обнаруживающіяся при діэтѣ и зависящія частью отъ различія первоначальныхъ задатковъ, частью отъ привычки. Для объясненія этихъ различій нельзя исходить пзъ какого-нибудь общаго принципа, а нужно ихъ непрестанно и тщательно наблюдать. Проистекающая отсюда необходимость строгаго индивидуализированія, правда дѣлаетъ невозможнымъ всегда вполнѣ точное указаніе на правильное въ каждомъ данномъ случаѣ. Другой не менѣе обильный источникъ ошибокъ онъ видитъ въ томъ фактѣ, что вредъ можетъ быть прямо противоположный въ различныхъ случаяхъ. Нужно остерегаться какъ слишкомъ малаго, такъ и слишкомъ большого количества, какъ слишкомъ сильнаго, такъ и слишкомъ слабаго состава пищи. Здѣсь мы впервые встрѣчаемся съ понятіемъ „точной" (т. е. допускающей количественныя опредѣленія) науки, правда только какъ идеалъ, отъ достиженія котораго въ области діэтетики и медицины нужно разъ навсегда отказаться. „Надо стремиться къ извѣстной мѣрѣ; но мѣру, вѣсъ или число, которое могло бы служить тебѣ руководствомъ, ты не найдешь; нѣтъ ничего кромѣ тѣлеснаго ощущенія". И именно потому, что это только приблизительная не строго точная мѣрка, отклоненія отъ правильной линіи налѣво и направо неизбѣжны. Большой похвалы заслуживаетъ тотъ врачъ, на душѣ котораго незначительныя ошибки. Большую же часть можно сравнить съ тѣми кормчими, которые при спокойномъ морѣ и ясномъ небѣ безнаказанно совершаютъ многочисленныя ошибки и неопытность которыхъ обнаруживается роковымъ образомъ при сильной бурѣ.

Крайне важнымъ является выдвинутое противъ новой медицины возраженіе, что предпосылки ея и предписанія не соот-

вѣтствуютъ существующей сложности вещей. Новое ученіе— подъ нимъ имѣютъ въ виду какъ доктрину Алкмэона, такъ и доктрину, изложенную въ книгахъ „О діэтѣ“ — предписываетъ „примѣнять теплое противъ холоднаго, холодное противъ теплаго, влажное противъ сухого и сухое противъ влажнаго“, и такъ всякій разъ „когда одинъ изъ этихъ факторовъ производитъ вредъ, то уничтожать этотъ вредъ противоположнымъ ему... Но врачи эти, поскольку мнѣ извѣстно, еще до сихъ поръ не открыли (или не выдумали) такого, что само по себѣ было бы теплымъ, холоднымъ, сухимъ или влажнымъ, что не было бы связано съ какимъ нибудь другимъ свойствомъ. Я думаю, что для нихъ существуютъ тѣ же явства и напитки, которыми пользуемся и мы. Поэтому они не могутъ прописать больному пріемъ „одного теплаго“. Ибо послѣдній сейчасъ же спроситъ: какого теплаго? Послѣ чего они или должны будутъ прибѣгнуть къ пустой болтовнѣ, или указать на одну изъ извѣстныхъ вещей“. Но при этомъ огромная разница, будетъ ли теплое въ то же время и стягивающимъ или разслабляющимъ или оно будетъ соединено съ какимъ нибудь другимъ изъ многочисленныхъ качествъ, встрѣчающихся въ природѣ; различіе въ дѣйствіи обнаруживается не только на человѣкѣ, но и на деревѣ, на кожѣ и на многихъ другихъ предметахъ, гораздо менѣе чувствительныхъ, чѣмъ человѣческое тѣло.

Но самое важное мѣсто этой книги это то, гдѣ основная точка зрѣнія автора выражена наиболѣе ярко. „Иные врачи и софисты“ (по нашему мнѣнію здѣсь подразумѣваются философы) „находятъ, что нельзя понять врачебнаго искусства, не зная, что такое человѣкъ; это долженъ узнать тотъ, кто хочетъ правильно пользовать людей. Подобныя рѣчи имѣютъ въ виду философію въ томъ родѣ, какъ поучалъ Эмпедоклъ и другіе, писавшіе о природѣ, что такое есть по существу человѣкъ, какъ онъ возникъ и какъ части его прилажены одна къ другой. Я же думаю, что все въ такомъ родѣ написанное или сказанное софистомъ или врачемъ о природѣ менѣе относится къ области врачебнаго искусства, чѣмъ къ области живописи. Я предполагаю наоборотъ, что вѣрное знаніе природы можно пріобрѣсти только основываясь на врачебной наукѣ. А это достижимо лишь тому, кто охватитъ врачебное искусство сполна во всемъ его объемѣ. А до того времени мнѣ кажется еще далеко, т. е. до такой учености, при которой можно указать, что такое есть человѣкъ, какъ онъ возникъ и все другое“.

Кое что требуетъ здѣсь объясненія и наводитъ на размышле-

ніе. Прежде всего поражаетъ почти буквальное совпаденіе вступительныхъ словъ съ вышеприведеннымъ (стр. 248) мѣстомъ изъ книги „О діэтѣ“, въ которой оспариваемое здѣсь требованіе опредѣленно утверждается. Врядъ ли можно не видѣть здѣсь полемическаго намѣренія. На этомъ примѣрѣ ясно, какъ мы должны смотрѣть на единство Гиппократовскаго собранія сочиненій. Упоминаніе „живописи“ въ этой связи поражаетъ насъ въ первую минуту. Но небольшое размышленіе заставляетъ признать, что врядъ ли авторъ могъ дать болѣе подходящее выраженіе своей мысли. Онъ очевидно хочетъ сказать слѣдующее: представленія о происхожденіи животныхъ и человѣка въ родѣ тѣхъ, которыя даетъ Эмпедоклъ могутъ интересовать, привлекать, восхищать, но это не наука. Противоположность науки, ищущей не наслажденія, а истины, составляетъ область искусства, гдѣ преобладаетъ красочное описаніе, руководимое воображеніемъ. Типомъ такого искусства мы считаемъ поэзію, но она менѣе подходила сюда, благодаря поэтической *формѣ* эмпедокловскаго сочиненія и мало способствовала бы указанію на *содержаніе* ея. Рѣзкій, почти грубый пріемъ противопоставленія авторомъ фикціи и дѣйствительности, при чемъ онъ какъ бы выключаетъ первую изъ области серьезнаго обсужденія, напоминаетъ почти столь же рѣзкій отзывъ Геродота относительно океана (стр 235 сл.). Намъ бы хотѣлось, чтобы намекъ, что медицинская наука, развитая въ полномъ объемѣ и стоящая на правильномъ пути, образуетъ исходную точку всякаго познанія природы, чтобы эта мысль была развита подробнѣе. Можемъ ли мы видѣть здѣсь прозрѣніе или хоть предугадываніе того, что всякое знаніе природы относительно, что цѣль достижимаго нами познанія состоитъ въ томъ, чтобы узнать не то, что природа есть сама по себѣ, а то, что она есть въ своемъ отношеніи къ человѣческой способности воспріятія? За такое предположеніе говоритъ по крайней мѣрѣ непосредственно слѣдующее важное мѣсто въ книгѣ: „Ибо и мнѣ“—продолжаетъ авторъ—„представляется необходимымъ, чтобы всякій врачъ понималъ природу и чтобы онъ всячески стремился къ ея пониманію, если онъ хочетъ стоять на высотѣ своей задачи. (Онъ долженъ знать), что такое человѣкъ по отношенію къ пищѣ и питью, воспринимаемымъ имъ, и что онъ такое по отношенію къ тому, что онъ дѣлаетъ, а именно, какое дѣйствіе производятъ различныя вещи на каждаго. И (недостаточно) только заключать, что сыръ есть плохое кушаніе на

томъ основаніи, что онъ вызываетъ болѣзненное состояніе у того, кто наѣдается имъ; (нужно знать) каково это болѣзненное состояніе, чѣмъ оно причинено и какой составной части человѣческаго тѣла онъ не соотвѣтствуетъ. Ибо существуетъ много другихъ вредныхъ по своей природѣ кушаній и напитковъ, которые однако дѣйствуютъ на человѣка иначе. Примѣръ тому вино, которое въ чистомъ видѣ и воспринятое въ большомъ количествѣ, дѣйствуетъ на человѣка извѣстнымъ образомъ. Для всѣхъ очевидно, что это есть дѣйствіе вина. Мы знаемъ также, чрезъ посредство какой части тѣла оно производитъ это дѣйствіе. Я желалъ бы, чтобы такая же ясность господствовала и въ другихъ (относящихся сюда) случаяхъ". Это мѣсто также нуждается въ объясненіи. Прежде всего обращаетъ вниманіе рѣзкій и какъ намъ думается намѣренный контрастъ тривіальнаго примѣра и обыденнаго тона съ высоко парящими претензіями и высокопарнымъ языкомъ какого нибудь Эмпедокла и его единомышленниковъ. Противникъ философовъ какъ бы говоритъ имъ: и я стремлюсь къ всеохватывающему познанію природы не меньше васъ, полагающихъ, что вы распутали нити вашей тайной загадки, и съ торжествомъ высокопарно вѣщающихъ объ этомъ. Мои же ближайшія цѣли весьма скромны, вашъ гордый полетъ мысли оставляетъ меня далеко позади, я остаюсь на почвѣ обыденныхъ фактовъ и вопросовъ, которые до этого были разрѣшены однако въ самой малой дозѣ. Нашъ писатель считаетъ себя совершенно лишеннымъ научнаго высокомѣрія. И однако онъ не избѣгъ судьбы! Немезида отмстила за насмѣшки, которыми онъ обильно осыпалъ своихъ предшественниковъ. Подвергая испытанію его знанія, можно почти сказать, что скромность его оказывается недостаточно скромной, его смиреніе и отреченіе все же высокомѣрны и дерзновенны! То немногое, что онъ считаетъ достигнутымъ, что имъ признается само собой понятной истиной, было лишь видимостью знанія. Ибо принимая во вниманіе, что химія пищеваренія ему столь же чужда, какъ физіологія мозга, сердца, сосудовъ, то объясненія его неперевариваемости сыра или опьяненія, причиненнаго виномъ, во всякомъ случаѣ совершенно неправильны.

Это странное, мы готовы сказать постыдное, заключеніе вызываетъ недоумѣніе. Чего достигъ нашъ трезвый врачъ со своею боязнью произвола, стремленіемъ къ чисто фактическимъ выводамъ, съ неустаннымъ рвеніемъ въ борьбѣ съ тѣми, которые хотѣли вывести „врачебную науку на новый путь гипотезы"?

Вѣдь и онъ самъ, не зная того, находится во власти гипотезы. Ибо надо не забывать, что вопросъ идетъ не объ одномъ или нѣсколькихъ ошибочныхъ наблюденіяхъ, и не объ ошибочныхъ толкованіяхъ отдѣльныхъ фактовъ, а о попыткахъ объясненія, вытекающихъ изъ чисто гипотетическихъ физіологическихъ воззрѣній. Должны ли мы поэтому мало цѣнить работу нашего автора или осудить ее, или считать его полемику вполнѣ праздной? Ни то, ни другое. Чтобы установить свой взглядъ мы должны покопаться глубже. Не будемъ бояться отклониться въ сторону; будемъ надѣяться, что такимъ образомъ мы сумѣемъ лучше оцѣнить оба борящіяся между собой направленія.

6. Гипотеза есть извѣстное принятіе или предположеніе. Пока мы не обладаемъ полной увѣренностью знанія, намъ необходимо выставлять предположенія; они необходимы въ двоякомъ смыслѣ; они нужны фактически и неизбѣжны субъективно. Неизбѣжны субъективно потому, что человѣческій умъ неспособенъ воспринять и удержать длинный рядъ отдѣльныхъ фактовъ, не связывая ихъ общей связью. Эту потребность въ облегченіи памяти въ примѣненіи къ одновременнымъ событіямъ удовлетворяетъ классификація, въ примѣненіи къ причинной послѣдовательности—гипотеза. Стремленіе къ пониманію и причинному прозрѣнію проявляется сперва въ видѣ робкихъ опытовъ. Подобныя попытки однако безусловно необходимы на раннихъ ступеняхъ мысли. Почти все, что теперь является прочной теоріей, было нѣкогда гипотезой. Если субъективно невозможно сохранить и психически изолировать одно отъ другого безконечное количество отдѣльныхъ фактовъ, разсѣянныхъ въ видѣ элементовъ представленія, которые находятъ свое мѣсто при окончательномъ построеніи широко охватывающей теоріи, то также объективно невозможно, чтобы отдѣльные факты были отысканы, собраны, разсортированы, даже вызваны къ жизни искусственнымъ способомъ (естественно-историческій экспериментъ), если упреждающая окончательный результатъ гипотеза не будетъ направлять шаги ищущаго и не освѣщать его путь. И тамъ, гдѣ вопросъ идетъ объ установленіи отдѣльнаго событія, не о пріобрѣтеніи всеобщихъ истинъ, тамъ происходитъ совершенно тотъ же процессъ. Постановленію судебнаго приговора должны большею частью предшествовать подозрѣнія; а всякое такое подозрѣніе и выражается въ предположеніи или въ гипотезѣ. Далѣе, и свидѣтельскія показанія и другія свѣдѣнія, которыя

добываются на основаніи такой первой гипотезы, не могутъ приниматься живымъ умомъ безъ того, чтобы во всякой новой стадіи процесса не возникали новыя гипотезы, новыя и все болѣе точныя приближенія къ окончательной истинѣ. Предварительное принятіе не выполняетъ своего назначенія служить побѣдѣ истины только въ двухъ случаяхъ: или вслѣдствіе субъективнаго несовершенства интеллекта изслѣдователя, или вслѣдствіе объективнаго недостатка связаннаго со средствами изслѣдованія. Гипотеза не облегчаетъ, наоборотъ—она затрудняетъ достиженіе окончательнаго рѣшенія, когда у изслѣдующаго ума нѣтъ достаточной дозы гибкости и пластичности, почему онъ забываетъ предварительный характеръ своей гипотезы и успокаивается на ней, принимая иногда короткій промежутокъ пройденнаго пути за весь путь. Сама по себѣ гипотеза лишена научной цѣнности или по крайней мѣрѣ ея высшей степени, если по своей природѣ она не пріурочена къ тому, чтобы изъ предварительно принятой гипотезы стать отвердѣвшей истиной, другими словами, если она не даетъ возможности провѣрки. Было бы несправедливо требовать полной ясности по этимъ вопросамъ метода отъ перваго писателя, у котораго мы вообще встрѣчаемъ соображенія о цѣнности гипотетическихъ изслѣдованій, который—поскольку можно судить по литературнымъ памятникамъ—впервые употребляетъ слово „гипотеза“ въ техническомъ смыслѣ. Тѣмъ больше дѣлаетъ ему честь, что приведенныя здѣсь различенія совершенно не чужды ему. Правда онъ употребляетъ слово „гипотеза“ въ широкомъ смыслѣ, не различая точно провѣряемыя гипотезы отъ непровѣряемыхъ; но нападаетъ онъ именно на послѣднія и именно этотъ сортъ гипотезъ очевидно имѣетъ онъ въ виду, когда вообще выступаетъ противъ гипотезъ. Ибо желая освободить медицину отъ гипотезъ, онъ слѣдующимъ образомъ обосновываетъ свою борьбу съ новымъ методомъ. Эта наука не нуждается „въ пустой гипотезѣ, какъ нуждаются въ нихъ невидимыя и неизслѣдуемыя вещи. Въ отношеніи послѣднихъ конечно, если кто захочетъ сказать о нихъ что нибудь, то долженъ будетъ воспользоваться гипотезой. Напримѣръ о вещахъ на небѣ или подъ землей. Если даже кто нибудь зналъ бы на этотъ счетъ истинное и высказывалъ бы его, то ни ему самому, ни его слушателямъ не было бы извѣстно, истинно ли это или нѣтъ. Ибо у него нѣтъ мѣрки, которую онъ могъ бы приложить, чтобы достигнуть полной достовѣрности“.

Прежде всего запишемъ въ почетную книгу науки золотыя слова о „пустыхъ“ гипотезахъ, т. е. о гипотезахъ, совершенно не доказуемыхъ, которыя поэтому слѣдуетъ приравнять къ празднымъ фикціямъ и изгнать изъ предѣловъ истиннаго изслѣдованія. Вспомнимъ слова Ксенофана, настойчиво указывавшаго на важность провѣрки (сравн. стр. 143), слова, удивительно совпадающія со словами нашего автора. Наконецъ не забудемъ и сказаннаго въ томъ же родѣ Геродотомъ, внушеннаго ему сходнымъ настроеніемъ (стр. 236). Теперь мы можемъ сдѣлать выводъ изъ вышеприведеннаго разсужденія. Борьба противъ гипотетическаго направленія, въ основѣ которой лежало осужденіе извѣстнаго сорта гипотезъ, не должна была мѣшать нашему автору самому пользоваться гипотезами, и упрекъ въ непослѣдовательности его не касается. Если онъ составилъ себѣ гипотетическое представленіе о процессѣ пищеваренія или о причинѣ опьяненія, то это было столь же неизбѣжно, какъ и то, что эти и другія представленія, возникшія при младенческомъ состояніи физіологіи, оказались при дальнѣйшемъ изслѣдованіи неправильными. Но неправильная гипотеза это одно, а ненаучная, т. е. совершенно недоступная провѣркѣ въ цѣломъ или въ части,—это другое и очень отличное отъ перваго. Правда, можно возразить, что нельзя всегда узнать, суждено ли извѣстной гипотезѣ вѣчно оставаться гипотезой, или ей присуща способность создать изъ себя самой средства провѣрки, которыя должны въ концѣ концовъ хоть приблизительно рѣшить вопросъ объ ея истинности или неистинности. Мы отвѣтимъ: да, не всегда, но иногда. Но намъ нѣтъ нужды дальше заниматься этимъ вопросомъ. Вѣдь „теплое“ и „холодное“, „влажное“ и „сухое“ въ качествѣ основныхъ составныхъ частей человѣческаго организма или также въ качествѣ дѣйствующихъ на этотъ организмъ факторовъ, были, строго говоря, меньше, чѣмъ просто гипотезы, это были вымыслы, или вѣрнѣе абстракціи, облеченныя видимостью реальности. Отдѣльныя качества выхватывались изъ всего комплекса свойствъ, съ которыми въ дѣйствительности они были неразрывно связаны, и кромѣ того надѣлялись главною ролью, которой они явно не имѣютъ; вѣдь перемѣна температуры и состоянія веществъ, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, не влекутъ за собой глубокой перемѣны всѣхъ остальныхъ свойствъ. Большой позитивной заслугой разбираемаго сочиненія и является то, что оно указало на гораздо болѣе важное значеніе химическихъ свойствъ тѣлъ, а попутно и на дѣйствія, производимыя

этими тѣлами на вещества, не принадлежащія живымъ организмамъ (сравн. стр. 259). Поэтому нашъ авторъ былъ правъ, считая тепло и холодъ свойствами, которыя оказываютъ (сравнительно) мало вліянія на тѣло, и сопоставляя эти явленія съ явленіями реакціи организма, напримѣръ внутреннее нагрѣваніе тѣла, вызываемое холодной ванной.

Мы можемъ однако оставить въ сторонѣ эти частности и даже вопросъ о томъ, какая изъ гипотезъ обладаетъ болѣе научнымъ характеромъ или въ какой степени она оправдывается. Вопросъ о борьбѣ методовъ, который въ данную минуту насъ только и занимаетъ, можетъ быть рѣшенъ безъ большого затрудненія. „Исходить отъ извѣстнаго или доступнаго чувствамъ и отсюда заключать о неизвѣстномъ“, это правило здраваго человѣческаго разсудка, которое было такъ же хорошо извѣстно Геродоту и Эврипиду, какъ позднѣе Эпикуру, это правило было явно и грубо нарушено пріемами врачей идущихъ по стопамъ натурфилософіи. Проблемы, которыя не способна разрѣшить даже современная наука, какъ вопросъ о происхожденіи органической жизни или человѣческаго рода, были выдвинуты на первый планъ и предписаніе лѣкарскаго искусства ставились въ зависимость отъ гипотетическихъ, болѣе того прямо фантастическихъ рѣшеній. Можно ли удивляться тому, что наступила реакція? Можно ли сомнѣваться въ томъ, что она была благотворна? Однако и здѣсь слѣдуетъ остерегаться односторонности и преувеличеній. Выступленіе на новый путь было не только необходимостью, и этотъ новый путь не былъ всецѣло и исключительно путь ошибочный. Натурфилософскія доктрины неизбѣжно должны были войти въ отдѣльныя науки и преобразовать ихъ. Элементъ произвола, присущій большинству этихъ ученій долженъ былъ быть изъ нихъ выдѣленъ. Однако разъ выставленный идеалъ, даже если попытка его осуществленія потерпѣла жалкое пораженіе, не погибъ для послѣдующихъ поколѣній. Идеаломъ было, вырвать врачебное искусство изъ его изолированнаго состоянія, въ которомъ оно въ концѣ концовъ выродилось бы, и сдѣлать его одной изъ вѣтвей могучаго дерева естествознанія. Конечно на первыхъ порахъ этому смѣлому предпріятію недоставало достаточно твердой почвы и потому наступила реакція, проявившаяся возвращеніемъ къ старымъ пріемамъ изслѣдованія, замкнутымъ въ тѣсныя рамки. Отношеніе двухъ борящихся направленій представляли обычно въ слѣдующемъ невѣрномъ свѣтѣ: вмѣстѣ съ натурфилософіей

ушелъ изъ медицины ложный дедуктивный методъ, въ гиппократовской медицинѣ побѣдилъ правильный индуктивный. Какъ возможно, чтобы тамъ, гдѣ дѣло идетъ о крайне сложныхъ процессахъ, слагающихся изъ безконечнаго количества отдѣльныхъ процессовъ, былъ бы наиболѣе подходящимъ какой-нибудь другой методъ кромѣ того, который строитъ цѣлое изъ его частей и такъ называемые эмпирическіе (т. е. выведенные) законы сводитъ къ простымъ и послѣднимъ законамъ? Невѣрно, что дедуктивный методъ ложенъ или непригоденъ; но дѣло въ томъ, что примѣнять его можно при безконечно болѣе совершенномъ состояніи науки, а тогдашней патологіи недоставало основы въ видѣ анатоміи и физіологіи, а физіологіи въ видѣ клѣточной физіологіи, химіи и физики. Отчасти недостатокъ прочнаго основанія ощущается и теперь. Поэтому естественно, что было необходимо, а часто необходимо еще и теперь, прибѣгать къ болѣе грубымъ методамъ менѣе соотвѣтствующимъ предмету. Тогда началась та переходная эпоха, которая продолжается до настоящаго времени; только теперь наиболѣе развитые отдѣлы науки объ органической жизни допускаютъ отчасти дедуктивный методъ и такимъ образомъ вступаютъ въ послѣднюю и высшую фазу научной обработки. Типомъ самой совершенной дедукціи является математическое вычисленіе. Въ настоящее время оно находитъ себѣ широкое примѣненіе въ окулистикѣ, поскольку она пользуется оптикой. Однако и другіе наиболѣе развитые отдѣлы терапіи уже допускаютъ примѣненіе дедукціи. Взять, напримѣръ, антисептическое лѣченіе ранъ. Оно примѣняется въ цѣляхъ уничтоженія микроорганизмовъ, о которыхъ доподлинно извѣстно, что они есть возбудители болѣзней. Уничтоженіе этихъ микроорганизмовъ достигается веществами, химическія свойства которыхъ вызываютъ уже извѣстный результатъ. Совершенно иначе обстоитъ дѣло, когда такой ясной причинной связи не наблюдаютъ, и недостатокъ этого не можетъ быть возмѣщенъ ни непосредственными, вѣрными, сильными цѣлебными дѣйствіями (настоящій экспериментъ), ни рѣшающими благопріятными результатами большого числа наблюденій (статистическій методъ). Про такія медицинскія средства правильно говорили, что „сегодня ихъ рекомендуютъ, завтра всѣ ихъ хвалятъ, а черезъ два года о нихъ уже забыли!“ Итакъ заслуга коиской школы не въ выборѣ и примѣненіи безотносительно лучшихъ пріемовъ изслѣдованія или пріемовъ ближе

подходящихъ къ идеальному совершенству. Высшая заслуга ея въ томъ, что она поняла, что для примѣненія дедуктивнаго метода не было необходимыхъ данныхъ, и что мѣсто нужныхъ и цѣнныхъ индуктивныхъ пріемовъ застунаютъ фантастическія представленія. Мудрое самоограниченіе и резиньяція, предварительный отказъ отъ дѣйствительно высокихъ, манящихъ цѣлей, но для того времени и еще долго впослѣдствіи недостижимыхъ,—таковы были достоинства, отличавшія представителей этой школы отъ ихъ противниковъ, достоинства, заслуживающія нашего полнаго уваженія. Они съ поразительнымъ и неутомимымъ рвеніемъ и мѣткой наблюдательностью разработали тѣ отрасли медицины, которыя были способны къ дальнѣйшей разработкѣ не требуя болѣе глубокой основы, и прежде всего семіотику, ученіе о симптомахъ болѣзней; мѣткія наблюденія и тонкія различенія въ этой области произведенныя ими поражаютъ и поучаютъ современныхъ адептовъ этой науки. Но и они не могли отказаться отъ построеніи всякой теоріи, и имъ тоже пришлось прибѣгать къ гипотезамъ, которыя были не менѣе ошибочны, чѣмъ гипотезы ихъ предшественниковъ; размѣръ ихъ ошибокъ былъ только потому меньшій, что гипотезы ихъ были не столь всеохватывающи и универсальны. Патологія соковъ, этотъ ярлыкъ гиппокротовской школы, патологія, сводившая всѣ внутреннія болѣзни къ состоянію и взаимоотношенію предполагаемыхъ четырехъ основныхъ соковъ, содержатъ по мнѣнію современной науки ни крупицы истины болѣе, чѣмъ антропогонія книги „О мускулахъ“, или чѣмъ фиктивное ученіе о матеріи, которое оспаривается въ сочиненіи „О старой медицинѣ“.

7. Во всякомъ случаѣ Коійцы оказались крайне плодотворными во всякаго рода обобщеніяхъ, не касаясь вопроса о томъ, были ли эти обобщенія правильны или ложны. Побудительный мотивъ этого теоретизирующаго направленіе мы должны приписать натурфилософской спекуляціи. „Старая медицина“, къ которой стремились и предлагали возвратиться, была столь же мало похожа на „старую“, какъ Франція стараго режима на Францію временъ реставраціи. Цѣль и направленіе этого движенія опредѣлялись критическимъ смысломъ и скептическомъ складомъ ума гиппократовской школы. Школа эта заняла опредѣленное положеніе какъ противъ фантастическихъ увлеченій нѣкоторыхъ натурфилософскихъ доктринъ, и метафизическихъ ученій выходящихъ

за предѣлы опыта (сравн. стр. 143), такъ и противъ супранатуралистической теологіи. Здѣсь тоже выступаетъ противуположность Коійцевъ и Книдійцевъ. Въ сочиненіи „О природѣ женщинъ", какъ и въ другомъ болѣе значительномъ сочиненіи (книги "О женскихъ болѣзняхъ"), гдѣ обнаруживаются Книдійскія вліянія, „божественное" и „божественныя вещи" играютъ выдающуюся роль въ сравненіи съ другими факторами. Во вступленіи гиппократовской „Прогностики" упоминается о „божественномъ" какъ о случайно дѣйствующемъ агентѣ, какъ о факторѣ настолько мало выходящемъ за предѣлы естественной закономѣрности, что считаютъ его находящимся въ предѣлахъ врачебнаго „предвидѣнія". Однако особенно рѣзкому нападенію подвергается супранатурализмъ въ двухъ произведеніяхъ гиппократовской школы. Удивительное сочиненіе изъ этого собранія представляетъ собою книга „О воздухѣ, водѣ и положеніи". Здѣсь съ нами говоритъ человѣкъ, побывавшій и въ южной Россіи и въ долинѣ Нила, видѣвшій неисчислимое множество разнобразныхъ предметовъ, и стремившійся связать безчисленное количество отдѣльныхъ случаевъ въ одно цѣлое. Имъ сдѣлано много цѣнныхъ наблюденій, много поспѣшныхъ предположеній о связи климата со строеніемъ тѣла, о смѣнѣ временъ года и о распространеніи болѣзней, но все это отступаетъ передъ безсмертной заслугой первой попытки установить причинную связь между характеромъ народа и физическими условіями. Этотъ предтеча Монтескьё, основатель психологіи массъ, говоря о такъ называемой „женской болѣзни" у скиѳовъ, рѣшительно возстаетъ противъ утвержденія, будто эта или другая болѣзнь является результатомъ особаго божественнаго вмѣшательства. Почти въ такихъ же выраженіяхъ выступаетъ противъ того же заблужденія сочиненіе „о священной болѣзни" (т. е. о падучей, или эпилепсіи, считавшейся согласно народному вѣрованію посѣщеніемъ божества). Какъ у перваго, такъ и у второго автора отрицаніе сверхъестественнаго вмѣшательства идетъ рядомъ съ убѣжденіемъ, что вѣра въ полную закономѣрность всего въ природѣ вполнѣ соединима съ религіозной вѣрой въ единый божественный первоисточникъ, изъ котораго въ послѣднемъ счетѣ исходитъ вся природа. „Все божественно, и все человѣческое"—такъ гласитъ формула автора книги „о священной болѣзни"; она означаетъ лишь то, поясняетъ онъ, что нѣтъ никакого основанія называть одну болѣзнь „болѣе божественной" чѣмъ другую. Вѣдь всѣ онѣ вызываются есте-

ственными агентами, какъ тепло, холодъ, солнце, вѣтеръ, которые всѣ божественной природы, хотя ни одинъ изъ нихъ не закрытъ для человѣческаго ума и не изъятъ изъ человѣческаго вліянія. Раздвигая обобщеніе еще шире, „природа и причина этой болѣзни исходитъ изъ того же божественнаго, изъ котораго исходитъ все остальное“. Такъ же выражается и авторъ книги „О воздухѣ, водѣ и положеніи“: „Мнѣ самому представляются эти страданія божественными, а также и всѣ остальныя; ни одно не болѣе божественно, не болѣе человѣческое, чѣмъ другое... Каждое изъ нихъ обладаетъ природой (т. е. имѣетъ естественную причину) и ни одно не возникаетъ безъ таковой“. Болѣе полемически настроенный авторъ книги объ эпилепсіи разсыпается въ язвительныхъ обвиненіяхъ противъ „площадныхъ шарлатановъ и хвастуновъ“, которые лѣчатъ болѣзни разными суевѣрными пріемами, „очищеніями и заговорами“; „они хотятъ скрыть собственныя незнаніе и безпомощность подъ покровомъ божественнаго“ и—это самый сильный его козырь противъ нихъ—не вѣрятъ сами въ истинность своего ученія. „Ибо, если бы эти страданія устранялись подобными очищеніями и иными пріемами, которые они примѣняютъ, то что же мѣшаетъ, другими подобными же пріемами вызывать эти страданія у людей? Но тогда причиной ихъ было бы не божественное, а нѣчто человѣческое. Ибо если кто-нибудь могъ при помощи волшебныхъ или очистительныхъ средствъ удалить подобную болѣзнь, тотъ, примѣняя другія средства, могъ бы и вызвать ее и тогда уже не было бы божественнаго (и его вліянія)“. Также обстоитъ дѣло и съ остальными сходными пріемами, которые всѣ—утверждаетъ онъ—основаны на предположеніи, что боговъ не существуетъ, или что они не имѣютъ никакой силы. „Ибо если бы человѣкъ могъ при помощи жертвъ и волшебства заставить спускаться луну и исчезнуть солнце, или вызвать бурю или хорошую погоду, то все это считалъ бы не божественнымъ, но чѣмъ то человѣческимъ, потому что въ этомъ случаѣ мощь божественнаго была бы подчинена человѣческому разсудку“. Кстати слѣдуетъ упомянуть, что это сочиненіе чрезвычайно замѣчательно тѣмъ, что въ немъ очень подробно и съ большимъ жаромъ опровергается открытая, какъ мы уже знаемъ, Алкмэономъ роль мозга въ тѣлесной и въ особенности въ душевной жизни, (сравн. стр. 128). Къ такому мнѣнію приводитъ нашего автора, который какъ врачъ не является чистымъ гиппократикомъ, а въ философіи былъ эклектикомъ, сдѣланное имъ открытіе, подтвержден-

ное современными изслѣдованіями, а именно, что эпилепсія есть слѣдствіе болѣзни центральнаго органа.

Въ области врачебныхъ изслѣдованій возникло еще третье не менѣе могучее теченіе критическаго духа и благотворно пролилось дождемъ на всходы греческой науки. Авторы книги „О медицинѣ“ и двухъ послѣднихъ упомянутыхъ сочиненій показали себя вполнѣ свободными отъ всякаго мистическаго налета, даже свободнѣе, чѣмъ Гекатэй и Ксенофанъ. Они окончательно освободились отъ остатковъ примитивнаго мышленія и—что отличаетъ ихъ отъ ихъ предшественниковъ, открывшихъ великую переходную эпоху—не остановились на одномъ отрицаніи; они сосредоточили свое вниманіе на методахъ позитивно-научнаго изслѣдованія и поставили себѣ девизомъ слова Эпихарма, философа драматурга изъ Сиракузъ: „Трезвость и постоянное сомнѣніе суть основа ума“. Затѣмъ они не только очистили поле для возможнаго дальнѣйшаго прогресса, выдвинувъ такое пониманіе божественнаго, которое совершенно не стѣсняло свободнаго развитія наукъ, они и сами не безъ успѣха работали въ своей спеціальной области. Приводить доказательства въ пользу послѣдняго утвержденія не входитъ въ задачу настоящаго труда. Однако прежде чѣмъ покончить съ еще малоизвѣстнымъ и малооцѣненнымъ гиппократовскимъ собраніемъ сочиненій, намъ хочется привести еще нѣсколько обращиковъ чисто научнаго духа, характеризующихъ значительную его часть. Значительныя мысли не отвергались и къ нимъ не относились съ пренебреженіемъ только потому, что они были высказаны въ первый разъ въ противномъ лагерѣ. Важное ученіе о необходимости равновѣсія между работой и питаніемъ, впервые высказанное въ средѣ книдской школы, выплываетъ снова въ книгѣ „О діэтѣ при острыхъ болѣзняхъ“, въ которой рѣзко полемизируютъ противъ главнаго сочиненія этой школы „Книдійскія изреченія“. Авторъ вышеупомянутой книги такъ же далекъ отъ тщеславнаго стремленія къ оригинальности, какъ и отъ всякой погони за поверхностными успѣхами и тріумфами. Такъ напримѣръ онъ, слѣдуя истиннымъ пріемамъ изслѣдователя, старается сперва подкрѣпить новыми и серьезными аргументами опровергаемую имъ доктрину. „Опровергаемый нами взглядъ“, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, „можно попытаться поддержать слѣдующими аргументами“. Столь же твердое неиспорченное чувство истины обнаруживаетъ авторъ сочиненія „О сочлененіяхъ“, которое Литтре назвалъ „великимъ

хирургическимъ памятникомъ древности и вмѣстѣ образцомъ для всѣхъ временъ". Этотъ строго мыслящій и благородный врачъ не боится указать на ошибки своего лѣченія. „Я намѣренно пишу объ этомъ—оправдываетъ онъ незабвенными словами свое упоминаніе,—ибо полезно знать и неудавшіеся опыты, понимать, отчего они произошли". Какъ въ этомъ случаѣ ему не хочется скрыть отъ своихъ наслѣдниковъ какое бы то ни было полезное свѣдѣніе, такъ въ другомъ случаѣ онъ выходитъ изъ обычныхъ рамокъ изложенія въ цѣляхъ избавленія больного отъ излишнихъ страданій: „Подобное, могъ бы сказать всякій, лежитъ внѣ области врачебной науки; къ чему еще заниматься такими случаями, которыя уже неизлѣчимы? Неправильно, отвѣчаю я... При излѣчимыхъ случаяхъ надо прилагать все стараніе, чтобы они не стали неизлѣчимыми... А неизлѣчимые случаи надо научиться распознавать, чтобы избавить больного отъ ненужнаго причиненія ему страданія". Этотъ до геніальности работоспособный человѣкъ не привыкъ ставить границъ своей работѣ. Онъ распространилъ свои анатомическія изслѣдованія на міръ животныхъ, сравнивалъ строенія человѣческаго скелета со скелетами другихъ позвоночныхъ, причемъ поставилъ это изслѣдованіе столь широко (какъ мы узнаемъ изъ двухъ его сообщеній), что мы безъ малѣйшаго колебанія назовемъ его раннимъ, быть можетъ, самымъ раннимъ представителемъ сравнительной анатоміи. Въ заключеніе мы укажемъ на прекрасное обобщеніе, которымъ мы обязаны тому же могучему уму, обобщеніе значительное по все вновь подтверждающейся его истинности и по крайней важности вытекающихъ изъ него выводовъ. Мы имѣемъ въ виду законъ о необходимости функціи для поддержанія здоровья органа: „Всѣ части тѣла, предназначенныя для какого-нибудь употребленія, остаются здоровыми, хорошо растутъ и долго остаются молодыми, при соотвѣтственномъ употребленіи ихъ и упражненіяхъ, къ которымъ привыкла каждая изъ нихъ. При отсутствіи упражненія онѣ болѣютъ и гибнутъ".

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Физики-атомисты.

Преданіе издавна старалось связать два великихъ имени: „отца медицины“ Гиппократа и того, кого мы имѣемъ право считать отцомъ физики,—Демокрита.

Разсказываютъ, что Демокритъ, будучи гражданиномъ города Абдеры, не разъ своими странностями приводилъ въ изумленіе согражданъ, такъ что они рѣшились наконецъ пригласить искуснаго врача, чтобы удостовѣриться въ умственной нормальности своего великаго соотечественника. Гиппократъ явился и убѣдилъ ихъ, что они ошиблись. Съ этого времени начинается общеніе двухъ великихъ людей, сначала личное, а затѣмъ письменное. Весьма вѣроятно, что романъ въ письмахъ, который мы находимъ въ гиппократовскомъ собраніи является до извѣстной степени отраженіемъ дѣйствительно бывшаго; по крайней мѣрѣ очень вѣроятно, что оба естествоиспытателя, много путешествовавшіе и бывшіе одного возраста (род. 460 г.), были въ близкихъ отношеніяхъ, тѣмъ болѣе что Гиппократъ дѣйствительно бывалъ въ Абдерѣ, посѣщая больныхъ то у „Ѳракійскихъ воротъ“, то на „Священной дорогѣ“, то на „Верхней дорогѣ“. Поэтому, нужно признать, что изображаемый легендою домикъ въ саду близъ городской ограды и тѣнистый платанъ, подъ сѣнью котораго великій врачъ заставалъ абдерскаго мудреца, окруженнаго свитками и вскрытыми трупами животныхъ, пишущаго, склонясь на свои колѣни, все это вѣроятно, недалеко отъ дѣйствительности.

Богатый и торговый городъ Абдера на границѣ Ѳракіи и Македоніи, вблизи богатыхъ золотыхъ рудниковъ противъ острова Ѳазоса, былъ основанъ іонійцами; на долю его выпала кратковременная но чрезвычайно блестящая роль въ исторіи греческой науки. Здѣсь жилъ и окончилъ дни свои старшій другъ и учитель Демокрита, Левкиппъ, уроженецъ Милета и, по одному, не лишенному вѣроятія, сказанію, ученикъ проницательнаго Зенона въ Элеѣ. Онъ основалъ въ Абдерѣ школу, которую впослѣдствіи

обезсмертилъ его ученикъ Демокритъ. За коллосальной фигурой ученика совершенно исчезъ обликъ его учителя. Его немногочисленныя писанія вошли въ составъ обширнаго собранія сочиненій Демокрита; о его личности и ближайшихъ подробностяхъ жизни было въ древности такъ мало извѣстно, что даже высказывалось сомнѣніе въ его реальности. Теперь, впрочемъ, мы уже можемъ утверждать на основаніи немногихъ, но достовѣрныхъ свидѣтельствъ, что ему принадлежитъ основная схема того ученія, зданіе котораго воздвигнуто Демокритомъ, снабдившимъ его безчисленнымъ множествомъ опытныхъ данныхъ и изложившимъ его съ тѣмъ краснорѣчіемъ, которое ставитъ его наряду съ первыми прозаиками Греціи. Левкиппъ первый высказалъ положеніе, прочно устанавливающее безусловное значеніе причинности: „ничто не происходитъ безпричинно; все вызывается причиной, или необходимостью". Въ его книгѣ „Міростроеніе", которая въ отличіе отъ сочиненія Демокрита, кратко излагавшаго то же ученіе, была названа „Большое міростроеніе" заключается зерно атомистической физики. Другое его произведеніе „Объ умѣ" излагаетъ въ главныхъ чертахъ характерное для его школы ученіе о душѣ. Мы не можемъ болѣе точно разграничить, что принадлежитъ одному и что другому. Мы принуждены отказаться отъ этого и изложить атомистическую теорію въ цѣломъ. Но прежде намъ хотѣлось-бы обратить вниманіе читателя на личность несравненно болѣе знаменитаго преемника Левкиппа.

Для этого у насъ нѣтъ недостатка въ источникахъ. Возьмемъ хотя-бы собственныя слова Демокрита: „Я зашелъ дальше всѣхъ моихъ современниковъ; я расширилъ мои изслѣдованія далѣе, чѣмъ всякій другой, я видѣлъ больше странъ и земель и слушалъ больше ученыхъ людей; въ слаганіи линій, сопровождаемомъ доказательствами, никто не превзошелъ меня, даже египетскіе землемѣры". То преувеличенное значеніе, которое придается здѣсь именно объему образованія, накопленію знаній, согласуется какъ нельзя лучше съ представленіемъ о человѣкѣ, въ которомъ мы должны видѣть скорѣе ученаго продолжателя, чѣмъ творца и новатора. Что-же касается впечатлѣнія самохвальства, производимаго этимъ признаніемъ, то нужно имѣть въ виду нравы того времени. Не только „вѣжливость", какъ замѣчаетъ—хотя и не безъ преувеличенія Лессингъ,—„была совершенно неизвѣстна древнимъ", но то-же самое можно еще съ большимъ правомъ сказать и о скромности. Примѣръ Эмпедокла еще свѣжъ, и

Θукидидъ, болѣе трезвый и тщательнѣе взвѣшивающій свои слова, не затрудняется назвать свой историческій трудъ „достояніемъ вѣчности“; самъ Платонъ, совершенно исчезающій въ своихъ діалогахъ за своимъ учителемъ Сократомъ, не стѣсняясь, вводитъ стихъ, въ которомъ онъ и его братья характеризуются какъ „богоподобное потомство достославнаго отца“. Самохвальство Демокрита можно объяснить и извинить еще однимъ особымъ обстоятельствомъ. Повидимому извѣстность его при жизни ограничивалась лишь городомъ въ какомъ онъ жилъ. „Я пріѣхалъ въ Аθины. тамъ меня никто не зналъ“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ своей автобіографіи. Можетъ быть, оскорбленный тѣмъ, что, несмотря на огромные труды и ученыя занятія, ему не удалось достигнуть извѣстности въ столицѣ греческой умственной жизни, онъ рѣшилъ самъ распространять свою славу. А онъ вполнѣ её заслужилъ. Всѣ отрасли знанія, начиная съ математики и физики и кончая этикой и поэтикой, онъ разрабатывалъ съ одинаковымъ рвеніемъ. Писанія его почти неисчислимы, а насколько значительно было ихъ содержаніе, свидѣтельствуетъ компетентное мнѣніе о немъ такого судьи, какъ Аристотель. Послѣдній называетъ Демокрита человѣкомъ, „который, повидимому, размышлялъ обо всемъ. До него никто не высказалъ ничего кромѣ самого поверхностнаго о процессѣ роста и измѣненія“. Даже то благоговѣніе, съ которымъ Аристотель относится къ своему учителю Платону и та непроходимая бездна, которая отдѣляетъ его отъ атомистовъ, не мѣшаютъ ему расточать Демокриту и Левкиппу преувеличенныя похвалы въ ущербъ Платону. Объ ихъ ученіи о природѣ онъ отзывается, что, хотя оно и страдетъ большими недостатками, но въ основаніи его лежитъ плодотворная гипотеза... Разница оказывается слѣдующая: привычка къ продолжительнымъ наблюденіямъ природы вырабатываетъ способность къ построенію гипотезъ, къ группировкѣ фактовъ. Постоянное оперированіе надъ отвлеченными понятіями уменьшаетъ эту способность. Оно отучаетъ насъ наблюдать дѣйствительность, позволяетъ разсматривать каждый разъ лишь небольшой кругъ фактовъ, а эта узость кругозора приводитъ къ созданію несовершенныхъ теорій.

2. Перейдемъ теперь къ изложенію самой „гипотезы“ и прежде всего тѣхъ ея негипотетическихъ основъ, которыя относятся къ ученію о познаніи и должны послужить къ разрѣшенію проблемы

матеріи. Её мы давно уже потеряли изъ виду. Мы оставили её въ рукахъ Анаксагора и въ крайне жалкомъ положеніи; ибо равно важныя требованія оказывались непримиренными и непримиримыми. Приходилось поступаться или качественной неизмѣняемостью, или внутреннею однородностью веществъ. Предстоялъ выборъ между однимъ или нѣсколькими элементами съ прерывно мѣняющимися свойствами съ одной стороны, и безчисленнымъ множествомъ первоначальныхъ веществъ, независимыхъ другъ отъ друга, лишенныхъ всякаго сродства — съ другой. Мы уже раньше упомянули, что здѣсь-то именно приходитъ на помощь спасительная рука абдерійцевъ, чтобы положить конецъ этой роковой дилеммѣ. Хотя слава такого завоеванія ума приписывается (какъ можно заключить изъ словъ Аристотеля) Левкиппу, но съ ученіемъ этимъ, составившимъ эпоху въ наукѣ, мы знакомимся чрезъ Демокрита. Онъ говоритъ: „по общепринятому мнѣнію существуетъ на свѣтѣ сладкое и горькое, существуетъ холодное и теплое, существуютъ цвѣта; на самомъ же дѣлѣ есть только атомы и пустое пространство“. Оставимъ пока въ сторонѣ атомы и пустое пространство и обратимъ наше вниманіе на первую, отрицательную часть высказаннаго положенія, которая имѣетъ особое значеніе. Мы называемъ эту часть отрицательной, потому что противоположеніе между такими свойствами какъ вкусъ (мы прибавили-бы также: запахъ и звукъ), цвѣтъ, температура съ одной стороны, и тѣмъ, что „на самомъ дѣлѣ“ существуетъ съ другой, не допускаетъ иного толкованія, какъ то, что объективность вышеупомянутыхъ свойствъ отрицается. Выраженіе „по общепринятому мнѣнію“ также требуетъ нѣкотораго объясненія. Противоположеніе природы тому, что установлено, общепринято, было обычнымъ въ то время. Обыкновенно неизмѣнность природы охотно противопоставляли измѣнчивымъ человѣческимъ установленіямъ (законамъ, обычаямъ). Такимъ образомъ, это послѣднее понятіе стало употребляться для выраженія идеи измѣнчиваго, произвольнаго, случайнаго. Что касается чувственныхъ воспріятій, то у Демокрита было обиліе наблюденій, которыми съ достовѣрностью доказывалась зависимость ихъ отъ различныхъ свойствъ индивидуумовъ, отъ мѣняющагося состоянія одного и того же субъекта, наконецъ, даже отъ различнаго распредѣленія однѣхъ и тѣхъ же частицъ матеріи. (Медъ кажется горькимъ тому, кто боленъ желтухой; воздухъ и вода кажутся намъ холоднѣе или теплѣе, смотря по тому разго-

рячены мы или нѣтъ, (стр. 195) многіе минералы, при обращеніи ихъ въ порошкообразный видъ, мѣняютъ свой цвѣтъ и т. д. и т. д.). Въ наше время стараются вышеупомянутыя различія обозначать иначе и точнѣе; мы говоримъ о свойствахъ относительныхъ въ противоположность абсолютнымъ и объ истинѣ субъективной въ противоположность объективной. Болѣе глубокій анализъ обнаруживаетъ даже и въ такъ называемыхъ объективныхъ или первичныхъ свойствахъ вещей по меньшей мѣрѣ субъективный элементъ; съ другой стороны нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что происхожденіе столь разнообразно мѣняющихся субъективныхъ впечатлѣній, подчинено законамъ, и нерушимо связано строго причинными нормами. Первое изъ этихъ воззрѣній еще встрѣтится намъ въ дальнѣйшемъ изложеніи у античныхъ предшественниковъ Берклея и Юма, у такъ называемыхъ киренцевъ; послѣднее—какъ вскорѣ увидимъ — было далеко не чуждо Демокриту, равно какъ и современнымъ послѣдователямъ его, какому нибудь Гоббсу или Локку; да и самое значеніе закона причинности, которому училъ еще Левкиппъ, не терпѣло ни малѣйшихъ исключеній. Но въ данномъ случаѣ дѣломъ этого великаго человѣка было высказать вновь открытую истину глубочайшаго значенія въ возможно рѣзкой формѣ и потому безъ всякихъ ограниченій. Въ видѣ поразительной параллели можно указать на то, какъ понимаетъ и высказывается по тому же вопросу другой, можетъ быть, еще болѣе сильный мыслитель. Великій Галилео Г а л и л е й—можетъ быть независимо отъ Демокрита—въ своемъ полемическомъ сочиненіи подъ заглавіемъ „Проба золота“ (1623) пишетъ слѣдующее: „какъ только я представляю себѣ вещество, или матеріальную субстанцію, я неминуемо долженъ представить себѣ его ограниченнымъ, имѣющимъ ту или другую форму... находящимся въ томъ или другомъ мѣстѣ, въ состояніи покоя или движенія, прикасающимся или неприкасающимся къ другому тѣлу“ и т. д. Съ другой стороны, онъ также убѣжденъ, „что всѣ эти вкусы, запахи, цвѣта и проч., отнесенные къ тому предмету, которому они повидимому принадлежатъ, суть не что иное, какъ т о л ь к о н а з в а н і я (non sieno altro, che puri nomi)“. Оба гиганта мысли,—одинъ пятаго вѣка до Р. Х., другой семнадцатаго послѣ Р. Х.—знаютъ однако хорошо, что такъ называемыя вторичныя свойства вещей суть нѣчто большее, чѣмъ просто произвольныя обозначенія, условныя наименованія. При этомъ, они согласуются не только въ томъ, что уста-

навливаютъ вышеупомянутое важное разграниченіе, но даже и въ самомъ способѣ, которымъ они это дѣлаютъ, способѣ, который (самъ по себѣ, пока не дополненъ другими мнѣніями этихъ же ученыхъ) можетъ произвести невѣрное и ошибочное впечатлѣніе. И нужно сказать, что рѣдко, можетъ быть даже никогда, вновь открытая основная истина появлялась на свѣтъ, или по крайней мѣрѣ, открывалась сознанію ея творца въ болѣе безупречной формѣ.

Но довольно о внѣшней формѣ произведенія. Внутреннее его содержаніе требуетъ нашего сосредоточеннаго вниманія. Съ его появленіемъ былъ устраненъ камень преткновенія, который лежалъ на пути, уже назрѣвшаго изслѣдованія. Могло ли теперь, показаться страннымъ, что листья растеній, сегодня зеленые, завтра желтѣли, а затѣмъ и вовсе темнѣли? Кого отнынѣ могло смутить, что исполненный благоуханія цвѣтъ въ короткое время утрачивалъ свой ароматъ и смѣнялся увяданіемъ? Кого удивило бы теперь, что пріятный вкусъ фруктовъ тотчасъ измѣняется на противоположный, какъ только начинается гніеніе? Даже знаменитый Зеноновскій аргументъ съ зерномъ утратилъ свое жало; ему уже некого было сбивать съ толку... Какъ будто всѣ эти свойства вещей были лишены ихъ объективнаго значеніе и изъяты изъ области объективной реальности. (Мы теперь понимаемъ, что именно Зенонъ далъ Левкиппу толчокъ къ разрѣшенію проблемы матеріи). Въ мірѣ матеріи былъ найденъ настоящій, опредѣленный, неизмѣнный объектъ познанія. Въ противоположность чувственнымъ свойствамъ, которыя мы называемъ вторичными, непрочнымъ, измѣнчивымъ, собственно говоря, даже не связаннымъ съ предметами выступила неизмѣнная матерія, какъ истинная реальность. Ея составныя части, отдѣльныя частицы, въ дѣйствительности ничѣмъ инымъ не отличаются другъ отъ друга, какъ только величиной и формой, включая сюда и мѣняющуюся въ зависимости отъ этихъ отличій способность производить давленіе и толчки на другія тѣла.

Эти основныя отличія тѣлъ въ зависимости отъ ихъ взаимныхъ отношеній Демокритъ отчетливо различалъ и выразилъ слѣдующими терминами: форма тѣлецъ (позволяемъ себѣ добавить: включая сюда и величину ихъ) р а с п р е д ѣ л е н і е тѣлецъ и ихъ п о л о ж е н і е. Аристотель, чтобы сдѣлать эти различія болѣе наглядными, обозначаетъ ихъ греческими буквами и поясняетъ слѣдующими примѣрами: различіе по виду, или формѣ

онъ поясняетъ сопоставленіемъ A и N; различіе въ распредѣленіи (которое Демокритъ называетъ также соприкасаніемъ)—посредствомъ двойного изображенія AN—NA; наконецъ, различіе въ положеніи тѣлецъ (которое Демокритъ называетъ направленіемъ) поясняется поворачиваніемъ |–|, которое обращается отъ этого въ ⊥. Здѣсь Демокритъ имѣлъ въ виду не крупныя матеріальныя образованія, но болѣе мелкія, уже невидимыя, а только воображаемыя составныя частицы, такъ называемые „атомы“ или „недѣлимые“. На вопросъ, какимъ образомъ онъ и Левкиппъ пришли къ этому послѣднему выводу, равно какъ и къ характерному для нихъ примѣненію и пустого пространства, мы можемъ отвѣтить указаніемъ на уже извѣстный нашимъ читателямъ фактъ, а именно, что ихъ теорія явилась результатомъ работъ ихъ предшественниковъ; атомистика была зрѣлымъ плодомъ древа ученія о матеріи, взрощеннаго іонійскими физіологами.

Когда Анаксименъ выводилъ различныя образованія своей основной метеріи изъ уплотненія и разрѣженія и при всѣхъ этихъ измѣненіяхъ основная форма сохранялась неизмѣнной, то едва-ли ему совершенно чужда была мысль, что при этомъ малѣйшія частицы, ускользающія отъ нашего наблюденія, то сближаются между собою, то удаляются другъ отъ друга (стр. 52). Когда Гераклитъ училъ о безпрерывномъ измѣненіи вещей, а неизмѣнный составъ отдѣльныхъ вещей объяснялъ одною видимостью, происходящею вслѣдствіе постояннаго замѣщенія отдѣляющихся частичекъ матеріи новыми, то этимъ самымъ онъ по необходимости напередъ признавалъ существованіе невидимыхъ частицъ матеріи, равно какъ и ихъ передвиженія (срав. стр. 60). Наконецъ, когда Анаксагоръ, сожалѣя о „слабости“ нашихъ чувствъ, считаетъ каждый вещественный предметъ соединеніемъ безконечно-многихъ „сѣмянъ“, или мельчайшихъ первоначальныхъ частичекъ, и внѣшній видъ его объясняетъ преобладаніемъ какого нибудь изъ безчисленныхъ элементовъ, то этимъ самымъ онъ только выражаетъ въ ясныхъ словахъ то, что мы должны были предположить у обоихъ его предшественниковъ (стр. 185/6). И дѣйствительно допустить такія объясненія пришлось подъ вліяніемъ настолько очевидныхъ и обыденныхъ наблюденій, что вполнѣ понятно, что они имѣли мѣсто уже въ древности. Кусокъ холста или сукна промоченъ дождемъ и тотчасъ послѣ того высушенъ солнцемъ, частички

воды, которыми онъ былъ пропитанъ, исчезли, но глазъ не обнаружилъ этого. Какое нибудь пахучее вещество наполнило своимъ запахомъ комнату, въ которой оно сохранялось, но никто не видѣлъ частичекъ, распространившихъ запахъ, хотя въ сосудѣ замѣчается чрезъ нѣкоторое время уменьшеніе содержимаго. Частію эти, частію другіе обыденные опыты заставляютъ признать рядомъ съ невидимыми частицами матеріи и невидимыми движеніями также и невидимые пути или ходы, которые прорѣзаютъ во многихъ мѣстахъ тѣло, кажущееся по наружному виду неимѣющимъ перерывовъ. Такимъ образомъ, вполнѣ естественое допущеніе пустого, лишеннаго вещества пространства, которымъ мы повидимому обязаны пиѳагорейцамъ, нужно считать извѣстнымъ уже Пармениду; оно служило мишенью для его энергичныхъ нападковъ (сравни стр. 154).

Если эти два фактора—невидимыя подвижныя частицы и невидимые же пустые промежутки—въ равной степени составляютъ матеріалъ для атомистической теоріи, то два другихъ идеальныхъ агента оказали на нее свое вліяніе, наложили свой отпечатокъ. Мы имѣемъ въ виду оба достаточно выясненные нами постулата о матеріи, которые мы опять таки относимъ на счетъ іонійскихъ мудрецовъ. Правда, Парменидъ первый отлилъ ихъ въ опредѣленную форму. Одинъ изъ этихъ постулатовъ (именно—количественнаго постоянства) составляетъ зерно всего ученія о первичной матеріи, и, начиная съ Ѳалеса, лежалъ въ основѣ всѣхъ относящихся сюда теорій; самый же ранній слѣдъ второго постулата (качественнаго постоянства) мы находимъ уже у Анаксимена (срав. стр. 54). Въ полномъ развитіи мы видимъ его у Анаксагора, который, однако, не сходится съ элейцами ни въ какомъ другомъ пунктѣ, а въ существеннѣйшихъ вопросахъ діаметрально противоположенъ имъ. Съ другой стороны, завѣдомый послѣдователь Парменидова ученія, Эмпедоклъ ставитъ его менѣе опредѣленно и проводитъ менѣе послѣдовательно (срав. стр. 222). На обоихъ требованіяхъ, содержаніе которыхъ справедливо считалось непремѣннымъ условіемъ устойчивости въ области совершающагося въ матеріальной природѣ, съ неизмѣнной строгостью настаивалъ Левкиппъ, что, однако, не помѣшало ему впадать то въ Парменидово отрицаніе природы, то въ Анаксагорово насилованіе ея. Было ли ему самому ясно, что сами эти требованія по существу своему не болѣе, какъ вопросы, обращенные къ природѣ изслѣдователемъ,—это столь же сомнительно, какъ и то, что онъ лишь под-

крѣпилъ новое ученіе убѣдительными выводами изъ эмпирическихъ данныхъ. Извѣстна склонность многихъ великихъ изслѣдователей основывать важнѣйшіи свои открытія не на единственно истинной основѣ познанія—на опытѣ, а подкрѣплять ихъ доводами мнимой логической необходимости. Того же можно, повидимому, ожидать съ нѣкоторою вѣроятностью и отъ ученика метафизика Зенона. Однако, для зарожденія атомистическаго ученія намъ не достаетъ еще одного рѣшительнаго момента. Къ содержащимся въ двухъ постулатахъ о матеріи предположеніямъ неуничтожаемости и неизмѣняемости матеріи присоединено еще одно крайне цѣнное физическое понятіе. Мы имѣемъ въ виду непроницаемость матеріи. Въ пользу признанія этого свойства всеобщимъ, безъ всякихъ исключеній, послужили опыты въ родѣ тѣхъ, какіе были произведены Анаксагоромъ (срав. стр. 187). Нельзя же было не признать не только сопротивленія воздуха, заключеннаго въ надутомъ мѣхѣ, но также и того, что сопротивленіе замѣтно и быстро возрастаетъ при сдавливаніи. Но здѣсь появилось новое затрудненіе, котораго прежде не замѣчали и не могли замѣтить, пока строго-однородный характеръ матеріальнаго міра еще не былъ выясненъ, и былъ скрытъ за разнообразіемъ аггрегатныхъ состояній. Въ спокойномъ, или почти спокойномъ, воздухѣ движеніе нашего тѣла не встрѣчаетъ не только непреодолимаго, но даже замѣтнаго, препятствія. Когда же подобные эксперименты, къ которымъ нужно присоединить и опытъ Эмпедокла, подтверждающій давленіе воздуха (срав. стр. 208), а также теоріи вещества, опирающіяся на аналогичныя наблюденія, въ особенности же теорія Анаксимена, обнаружили, что различіе аггрегатныхъ состояній не является фундаментальнымъ, тогда упомянутое затрудненіе выступило съ полной силой. Воздухъ ли, вода ли, твердое ли тѣло,—вездѣ было передъ нами, внѣ всякаго сомнѣнія, вещество само по себѣ непроницаемое. Вслѣдствіе этого, приходилось спросить себя: *какимъ образомъ вообще возможно движеніе въ предѣлахъ этого вещества?* И затѣмъ, откуда происходитъ столь значительная разница въ сопротивленіи, которое встрѣчаетъ движеніе въ различныхъ средахъ? Какъ можетъ быть, что летящей стрѣлѣ воздухъ не представляетъ сколько-нибудь замѣтнаго сопротивленія, а скала оказываетъ непреодолимое. Тутъ на помощь явилось не совсѣмъ уже новое—какъ было замѣчено—ученіе о пустомъ пространствѣ. Матеріальный міръ—такъ заключали—не представляетъ непрерывности; онъ скорѣе состоитъ изъ отдѣль-

ныхъ вполнѣ непроницаемыхъ частицъ вещества, отдѣленныхъ другъ отъ друга пустыми, вполнѣ проницаемыми промежутками. Поэтому, движеніе возможно и притомъ настолько, насколько одна непроницаемая частица можетъ отодвинуться, чтобы дать мѣсто другой. И въ зависимости отъ, обусловленной свойствами этихъ частицъ и разстояніемъ между ними, легкости, трудности или невозможности перемѣщенія ихъ, движеніе будетъ легко, затруднено или вовсе отсутствовать. Неуничтожаемость, неизмѣняемость и непроницаемость матеріи есть въ дѣйствительности неуничтожаемость, неизмѣняемость и непроницаемость этихъ невидимыхъ по ихъ малости частицъ, не идеально недѣлимыхъ, но въ дѣйствительности недѣлимыхъ матеріальныхъ единицъ, или атомовъ. Въ формѣ и величинѣ этихъ основныхъ тѣлецъ нашли объясненіе свойствъ тѣхъ сложныхъ тѣлъ, которые изъ нихъ составлены.

3. Трудно исчерпать словами цѣнность и значеніе великаго ученія. Прежде всего приходится говорить вообще о томъ, что можетъ дать теорія сама по себѣ и о томъ, что она въ дѣйствительности дала современному знанію. Затѣмъ уже своевременно будетъ указать на несовершенство ея древнѣйшей формы и ея первоначальнаго примѣненія. Пространственныя перемѣщенія всякаго рода становятся при ея помощи объяснимыми, т. е. они согласуются съ непроницаемостью матеріи; это относится до пространственныхъ явленій всякаго рода и всякаго размѣра, будь театромъ ихъ дѣйствія міровое пространство или капля воды, все равно. Не менѣе понятными становятся различія между тремя аггрегатными состояніями, смотря по тому, какъ однѣ и тѣ-же группы атомовъ или молекулы жидкости подъ вліяніемъ холода тѣснѣе сближаются другъ съ другомъ и обращаются въ твердое тѣло, или же подъ дѣйствіемъ тепла разрѣжаются и разсѣиваются въ газообразное состояніе. Неуничтожаемость матеріи противорѣчитъ только внѣшнему, поверхностному наблюденію. Кажущееся возникновеніе новаго тѣла есть не болѣе какъ соединеніе комплекса атомовъ, которые до того были разъединены, уничтоженіе же есть разъединеніе тѣхъ же атомовъ. Отъ механики массъ, т. е. отъ условій равновѣсія и движенія обширныхъ группъ атомовъ, мы спускаемся къ механикѣ самихъ атомовъ и ближайшихъ къ нимъ группъ, т. е. къ молекуламъ, представляющимъ мельчайшія соединенія атомовъ и составляющимъ предметъ химіи.

Фактъ, что соединеніе различныхъ тѣлъ происходитъ хотя и въ весьма разнообразныхъ, но никогда не-мѣняющихся произвольно, а всегда опредѣленныхъ отношеніяхъ по объему и по вѣсу, объясняется въ современной наукѣ тѣмъ, что каждый разъ опредѣленное количество атомовъ одного рода вступаетъ въ соединеніе съ опредѣленнымъ количествомъ другого, или нѣсколькихъ другихъ (эквивалентъ, атомный вѣсъ). Отъ условій расположенія и отъ характера движенія мельчайшихъ частицъ тѣла зависятъ его чувственныя свойства, а также отчасти и его физическія свойства. Поэтому вполнѣ естественно, что одно и то же скопленіе однородныхъ атомовъ представляетъ разную окраску, въ зависимости отъ того или иного способа расположенія атомныхъ группъ (молекулъ): такъ напримѣръ, обыкновенный фосфоръ желтоватаго цвѣта, а аморфный—краснаго (аллотропія). Тоже самое и при химическихъ соединеніяхъ. Атомы одного и того же рода обнаруживаютъ различныя свойства, въ зависимости отъ того, какъ построено соединеніе (изомерія). И мы можемъ, вмѣстѣ съ Фехнеромъ, прибавить, что „если атомы въ одномъ направленіи располагаются иначе, чѣмъ въ другомъ, то тѣло пріобрѣтаетъ въ разныхъ направленіяхъ разныя свойства (различіе въ растяжимости, спайности, твердости и т. д.)“. Отношеніе между свойствами сложнаго тѣла и свойствами его составныхъ частей не можетъ быть вполнѣ простымъ и яснымъ, ибо если ходъ какой нибудь химической реакціи имѣетъ своимъ послѣдствіемъ глубокія измѣненія (уплотненіе, освобожденіе теплоты и т. д.), то мы не въ правѣ ожидать, что свойства соединенія будутъ представлять собою не болѣе какъ сумму свойствъ составныхъ частей. Факты, что свойства воды не суть просто совокупность свойствъ кислорода и водорода, что цвѣтъ синяго купороса не есть просто смѣсь цвѣта сѣрной кислоты и мѣди, и подобныя этому наблюденія смутили нѣкоторыхъ мыслителей (напр. Джона-Стюарта Милля) и заставили ихъ усомниться въ способности химіи къ дальнѣйшему усовершенствованію. Однако, какъ только что пояснено, факты эти нисколько не противорѣчатъ тому, что атомы остаются внутри соединенія безъ измѣненія, тѣми же самыми, какими они снова станутъ послѣ выхода изъ состава соединенія. Въ настоящее время иногда оказывается возможнымъ прямо указать, что нѣкоторыя свойства сохраняются неизмѣненными; изслѣдованіе новѣйшаго времени вступило на путь, обѣщающій значительно расширить возможность такихъ предска-

заній и пролить свѣтъ на закономѣрную зависимость свойствъ сложныхъ тѣлъ отъ свойствъ ихъ составныхъ частей. Специфическая теплоемкость элементовъ сохраняется и въ ихъ соединеніяхъ; способность углерода преломлять свѣтъ проявляется и въ углеродныхъ соединеніяхъ. Зависимость свойствъ химическаго цѣлаго отъ его частей все болѣе и болѣе выясняется; нерѣдко удается даже предсказывать свойства такихъ соединеній, которые опытнымъ путемъ еще не получены и т. д. Такимъ образомъ, покоящаяся всецѣло на основахъ атомистическаго ученія, химія все болѣе и болѣе приближается къ стадіи завершенія, когда простая грубая эмпирика уступаетъ мѣсто дедукціи или выведенію. Вѣдь удалось же ей недавно установить связь между физическими свойствами элементовъ (какъ ихъ растяжимость, плавкость, летучесть) и объемомъ и вѣсомъ соотвѣтствующихъ атомовъ и наконецъ даже предсказать—на подобіе ошеломляющихъ астрономическихъ открытій—существованіе и свойства новыхъ элементовъ, послѣ чего предсказанія были подтверждены фактическимъ открытіемъ ихъ. О другихъ доказательствахъ и подтвержденіяхъ атомистическаго ученія мы здѣсь умолчимъ; сказаннаго достаточно для того, чтобы вполнѣ оправдать слѣдующее изреченіе Курно: „Ни одна изъ идей, завѣщанныхъ намъ древностью, не имѣла не только большаго, но даже равнаго успѣха. Развѣ современное атомистическое ученіе не есть повтореніе теоріи Левкиппа и Демокрита? Изъ нея оно произошло и есть плоть отъ плоти ея“. Въ какой мѣрѣ творецъ новаго естествознанія Галилей (род. 1564), знавшій, разумѣется, Демокритово ученіе, находился подъ его вліяніемъ и насколько онъ самостоятельно и заново переработалъ его главнѣйшія основанія, рѣшить теперь трудно. Но тотъ, кому принадлежитъ окончательное введеніе атомистическаго ученія въ современную физику, французскій священникъ Петръ Гассенди, (род. 1592), тщательно изучалъ жизнь, писанія и ученіе Эпикура, продолжателя теоріи Левкиппа и Демокрита, и славился какъ глубокій знатокъ и цѣнитель его. Наконецъ Рене Декартъ (род. 1596), хотя и отвергалъ само атомистическое ученіе, но стоялъ—если исключить вопросъ о первоначальномъ источникѣ движенія—до такой степени на почвѣ строго-механическаго объясненія явленій природы, что вызвалъ упрекъ, будто-бы эта часть его ученія—не болѣе какъ „заплата изъ Демокритовыхъ лоскутковъ“.

Атомистическое ученіе имѣетъ свою длинную и многообразную исторію, начало которой къ сожалѣнію недостаточно всесторонне освѣщено. Трактовать объ его превращеніяхъ и преобразованіяхъ, а также о тѣхъ возраженіяхъ, которые были сдѣланы противъ него такъ называемыми динамистами, не входитъ въ нашу задачу. Только на одномъ изъ главныхъ разногласій между современной и античной атомистикой мы позволимъ себѣ остановиться. Современная физика не считается съ понятіемъ пустого пространства. Она замѣнила его эѳиромъ, и это допущеніе оказываетъ несравненно болѣе услугъ для объясненія явленій природы. Въ рѣшающемъ моментѣ однако обѣ концепціи согласуются вполнѣ. Абсолютно-проницаемое, которое облекаетъ непроницаемыя частицы со всѣхъ сторонъ, есть эѳиръ, которому приписываютъ абсолютную упругость; но туже роль можетъ играть и пустота. Другое разногласіе, болѣе глубокое состоитъ въ слѣдующемъ: современная химія обходится семьюдесятью слишкомъ элементами, и ея представители уже болѣе не сомнѣваются—особенно послѣ открытія „естественной таблицы элементовъ", —что будущее науки носитъ въ себѣ зачатки значительнаго уменьшенія числа элементовъ, вѣроятно даже приведенія всѣхъ элементовъ къ единому основному веществу. Левкиппъ считалъ атомы безконечно различными, хотя и ни въ какомъ иномъ отношеніи, какъ только по формѣ и величинѣ. Такимъ образомъ, гипотеза его обнаружила, къ немалой для нея чести, значительно большую производительность, чѣмъ приписывалъ ей самъ основатель. Число качественныхъ различій, происходящихъ только отъ разнаго количества и распредѣленія атомовъ, входящихъ каждый разъ въ составъ какого-нибудь образованія, оказалось несравненно большимъ, чѣмъ могли предвидѣть Левкиппъ и Демокритъ. Такъ напримѣръ, имъ трудно было предугадать, что столь различныя вещества, и по своему виду и по дѣйствію, какъ винный спиртъ и сахаръ, состоятъ изъ однихъ и тѣхъ же трехъ родовъ атомовъ, только соединенныхъ въ разныхъ пропорціяхъ; или что сильный ядъ (мускаринъ) содержитъ только на одинъ атомъ больше кислорода, чѣмъ вещество входящее въ составъ всѣхъ животныхъ и растительныхъ клѣтокъ (невринъ). Равнымъ образомъ, они не могли знать, что все неисчерпаемое разнообразіе органическихъ соединеній сводится большею частію къ комбинированію четырехъ различныхъ родовъ атомовъ въ различныхъ пропорціяхъ и различныхъ строеніяхъ. Несмотря на это невольно спрашиваешь себя удивленно: почему же атомисты не

довольствовались менѣе пародоксальнымъ предположеніемъ? Правильный отвѣтъ на это будетъ такой: эта крайность объясняется желаніемъ нанести ударъ общепринятому ненаучному пониманію матеріальнаго міра, а со стороны Демокрита также и Анаксагорову ученію о матеріи. „Не нужно вашихъ безчисленныхъ качественныхъ различій“, возглашали творцы новой теоріи къ своимъ противникамъ, „ни одного изъ нихъ на самомъ дѣлѣ не требуется. Для объясненія всего необозримаго разнообразія явленій вполнѣ достаточно отличія основныхъ элементовъ по величинѣ и по формѣ“. Этимъ былъ сдѣланъ огромный шагъ впередъ въ смыслѣ упрощенія основныхъ положеній. Ударъ былъ направленъ на расточительность природы въ качественномъ отношеніи. Не должна-ли она проявлять бережливость и въ другомъ отношеніи? Съ начала къ этому не было никакого повода. Вѣдь все дѣло было въ томъ, чтобы представить гипотезу въ такомъ видѣ, который могъ бы удовлетворить самымъ строгимъ, даже преувеличеннымъ требованіямъ. Можно было ожидать, что разъ природа являетъ такое богатое изобиліе формъ въ другихъ случаяхъ, то въ этомъ главномъ отношеніи будетъ то же. Только постоянный ростъ положительнаго знанія могъ оказать здѣсь умѣряющее и ограничивающее вліяніе. Затѣмъ, Демокритово ученіе признавало отдѣльное существованіе двойныхъ атомовъ; понятіе-же атомныхъ группъ, или молекулъ было ему по существу чуждо. Такимъ образомъ, задача, которую приходится выполнять въ современной наукѣ этому послѣднему представленію, выпадала на долю самого атома; поэтому-то ему пришлось приписать большее многообразіе. Однако, если эта часть гипотезы и была одѣлена черезчуръ щедрой рукой, богатство это, во всякомъ случаѣ, не было растрачено напрасно; оно должно было найти самое выгодное примѣненіе, какое только можно себѣ представить. Всѣ безъ исключенія физическія особенности простыхъ тѣлъ были приведены къ упомянутому выше различію атомовъ по величинѣ и по формѣ. Необходимости принимать какія-либо другія отличія Демокритъ надѣялся избѣгнуть. Не обо всемъ сюда относящемся мы освѣдомлены достаточно хорошо. Мы знаемъ однако его объясненіе удѣльнаго вѣса, который онъ выводилъ изъ большей, или меньшей плотности различныхъ скопленій матеріи. Если одинъ и тотъ-же объемъ одной матеріи легче, чѣмъ такой-же объемъ другой, то значитъ, первый содержитъ больше пустого пространства, чѣмъ второй. Здѣсь опять явилось новое затрудненіе: согласно съ основной гипотезой, твер-

дость также должна была возрастать и убывать одновременно съ плотностью. Какъ теперь быть въ томъ случаѣ, когда твердость и удѣльный вѣсъ не совпадаютъ? Желѣзо тверже свинца, но свинецъ тяжелѣе желѣза. Тутъ помогло слѣдующее остроумное соображеніе. Причиной этого противорѣчія разница въ способѣ распредѣленія пустого пространства. Кусокъ свинца, думалъ Демокритъ, содержитъ болѣе массы и меньше пустого пространства, чѣмъ такой-же величины кусокъ желѣза; иначе его вѣсъ не могъ-бы быть больше, чѣмъ вѣсъ желѣза. Но распредѣленіе пустого пространства въ свинцѣ должно быть болѣе равномѣрнымъ; содержащаяся въ немъ масса матеріи раздѣлена болѣе многочисленными, хотя и меньшими пустыми промежутками; иначе твердость его не могла-бы оказаться меньшей.

4. Впрочемъ, какія тѣла Демокритъ считалъ простыми и какія сложными—объ этомъ мы не имѣемъ точныхъ свѣдѣній. Только относительно двухъ пунктовъ той области, которую можно назвать физіологіей чувствъ, пробивается лучъ подлиннаго его ученія. Здѣсь мы узнаемъ, по крайней мѣрѣ, что допущеніе безконечнаго разнообразія въ величинѣ и формѣ атомовъ явилось не какъ результатъ невозможности признать, или предположить сложное въ кажущемся простомъ. Его въ высшей степени замѣчательное ученіе о цвѣтахъ, которое—кстати замѣтить—повидимому очень нуждается въ новой компетентной разработкѣ, исходитъ изъ четырехъ основныхъ цвѣтовъ: бѣлаго, чернаго, краснаго и зеленаго. Послѣдній введенъ здѣсь на мѣсто желтаго въ ряду основныхъ цвѣтовъ, признанныхъ уже таковыми Эмпедокломъ. Всѣ остальные цвѣта получаются путемъ смѣшенія основныхъ. Отсюда мы усматриваемъ, что по крайней мѣрѣ все множество тѣлъ, которыя окрашены какимъ либо другимъ кромѣ этихъ четырехъ основныхъ цвѣтовъ, должны быть признаны тѣлами сложными по природѣ, т. е. состоять изъ элементовъ не одного только рода, а разныхъ. Его попытка объяснить разнообразіе вкусовыхъ впечатлѣній основывается почти исключительно на различіи формы, рѣже величины входящихъ въ составъ вещества атомовъ. Острый вкусъ происходитъ, по его мнѣнію, отъ острыхъ, имѣющихъ остроконечную форму основныхъ частицъ, сладкій—отъ частицъ круглой формы и сравнительно большаго размѣра; подобнымъ образомъ объясняются вяжущій, горькій, соленый и другіе вкусы. Прежде всего, нѣсколько словъ объ этихъ попыткахъ

объяснить вкусовыя, осязательныя и другія, ощущенія, попыткахъ, основанныхъ большею частію на однихъ неопредѣленныхъ аналогіяхъ. Нѣтъ сомнѣнія, что онѣ въ основаніи своемъ ошибочны и кромѣ того поражаютъ своею грубостью. Однако, читатели, можетъ быть, отнесутся къ нимъ снисходительнѣе, когда познакомятся съ „Опытомъ о возбужденіи нервныхъ и мускульныхъ волоконъ“ Александра Гумбольдта и убѣдятся, что почти тождественныя теоріи, объяснявшія вкусовыя различія различіемъ формъ частицъ вещества, еще въ минувшемъ столѣтіи не только были ходячими, но даже пользовались неоспоримымъ значеніемъ. Но здѣсь насъ особенно интересуетъ другое. Объясненіе вкусовыхъ ощущеній формой атомовъ производитъ такое впечатлѣніе, будто многочисленныя вкусовыя вещества, или „соки“, образуются изъ атомовъ одного только рода, именно изъ такихъ, которые имѣютъ нужную для даннаго случая форму и величину. Однако достаточно припомнить только что сказанное о смѣшанныхъ цвѣтахъ, чтобы убѣдиться, что это не могло быть мнѣніемъ самого Демокрита, ибо если онъ могъ безъ противорѣчія сказать это, напримѣръ, о бѣломъ цвѣтѣ соли, то нельзя было утверждать того же о золотисто-желтомъ медѣ, или о желто-коричневой (человѣческой) желчи. Сладость меда и горечь желчи онъ долженъ былъ объяснять, конечно, присутствіемъ другихъ атомовъ, обусловливающихъ эти два вкусовыхъ свойства; но такъ какъ онъ считалъ желтый и коричневый цвѣтъ составными, то ему пришлось сдѣлать заключеніе, что какъ медъ, такъ и желчь содержатъ, кромѣ этихъ, еще и другіе атомы. Поэтому, истинный смыслъ этого объясненія можетъ быть только таковъ, что во всѣхъ веществахъ, окрашенныхъ въ составные цвѣта, тотъ именно родъ атомовъ, который является причиной ихъ специфическаго вкуса, оказывается преобладающимъ, имѣющимъ перевѣсъ надъ другими. Въ довершеніе всего, Θеофрастъ, являющійся главнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній объ ученіи Демокрита о чувствахъ, совершенно ясно говоритъ, что онъ именно такъ и училъ.

Отъ отдѣльныхъ атомовъ перейдемъ къ ихъ соединеніямъ. Демокритъ считалъ, что въ этихъ соединеніяхъ атомы между собою дѣйствительно связаны, или сцѣплены въ настоящемъ значеніи этого слова. Ему казалось, что это сцѣпленіе и сплетеніе атомовъ произошло отъ ихъ непосредственнаго соприкосновенія между собою. Чтобы это было возможно, пришлось придать ато-

мамъ соотвѣтствующую форму. Демокритъ придумалъ огромное число такихъ формъ и долженъ былъ, основываясь на своемъ предположеніи, изобрѣтать еще безконечное множество формъ. Онъ различалъ между элементами такіе, которые не имѣютъ особыхъ частей для прикрѣпленія и удерживаются на мѣстѣ только охватывающей ихъ со всѣхъ сторонъ оболочкой, и затѣмъ другіе, которые могутъ быть соединены другъ съ другомъ въ одномъ или въ двухъ мѣстахъ посредствомъ ушка или крючка, помощью загнутыхъ краевъ, выпуклости и углубленія или отростковъ. Подобные различные способы связи должны были повидимому объяснять большую или меньшую степень подвижности болѣе или менѣе тѣсную связь частицъ и соотвѣтственно этому различныя свойства сложныхъ тѣлъ. Этотъ способъ объясненія соединеній матеріи, послѣдній отголосокъ котораго мы встрѣчаемъ у Декарта и Гюйгенса, намъ теперь совершенно чуждъ. Но да будетъ позволено напомнить, что принятое современной наукой, отчасти взамѣнъ этого грубо механическаго воззрѣнія понятіе сродства и т. под., также не рѣшаютъ вопросъ вполнѣ удовлетворительно; ихъ терпятъ развѣ только какъ удобныя образныя выраженія, какъ пригодныя фикціи, или, говоря языкомъ современныхъ химиковъ-философовъ, какъ слова, употребляемыя „взамѣнъ отсутствующаго яснаго представленія". Позволяемъ себѣ указать еще и на то, что склонность объяснять всякое взаимодѣйствіе частицъ матеріи не дѣйствіемъ силъ на разстояніи (притяженіе), но ихъ прикосновеніемъ (другъ къ другу), хотя бы и передающимся черезъ среду (эфиръ), склонность, все болѣе и болѣе овладѣвающая современнымъ естествознаніемъ, есть слѣдствіе переворота, подготовленнаго глубокомысленнымъ сочиненіемъ Гюйгенса „Рѣчь о причинѣ тяжести". Несмотря на все это, придется и къ Демокриту отнести сужденіе, высказанное Паскалемъ по поводу картезіанскаго ученія о матеріи: „Въ общемъ, приходится признать, что это происходитъ въ силу формы и движенія; но чтобы объяснить это, собрать эту машину... все оказывается ненадежнымъ, безполезнымъ и тщетнымъ".

Кружась въ пустомъ пространствѣ, способные къ соединенію атомы случайно наталкиваются другъ на друга, сплетаются въ цѣлое большихъ размѣровъ и постепенно образуютъ оболочку, которая охватываетъ и сдерживаетъ вмѣстѣ отдѣльные, остающіеся несоединенными атомы; затѣмъ отдѣляясь отъ безграничнаго пустого пространства, они образуютъ отдѣльный міръ или космосъ,

каковыхъ существуетъ безконечное множество. Они образуются тамъ, гдѣ есть условія для ихъ возникновенія и разрушаются, т. е. распадаются, возвращаясь въ первоначальное свое состояніе, коль скоро условія оказываются неблагопріятными для ихъ дальнѣйшаго существованія. Но въ космосъ — по крайней мѣрѣ, насколько мы его знаемъ—входятъ не только огромныя скопленія атомовъ, не только происходящія въ большомъ масштабѣ соединенія; здѣсь должно также происходить въ соотвѣтствующемъ-же масштабѣ и распредѣленіе матеріи. Не просто безпорядочное скопленіе атомовъ, но небольшое число однородныхъ или почти однородныхъ массъ вещества находится передъ нашими глазами: тамъ—небо, здѣсь—твердыня земли, а въ ея низинахъ въ ширь и въ даль раскинулось море. Старый вопросъ встаетъ передъ атомистами, и они находятъ для него свое рѣшеніе, хотя опять таки не вполнѣ новое. Влеченіе подобнаго къ подобному, которое въ ученіи Эмпедокла играло роль устроителя міровъ, опять появляется, хотя и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. Демокритъ также признаетъ стремленіе подобнаго соединиться съ подобнымъ тою нормою, которая управляетъ ходомъ міра. Но онъ не считаетъ его конечнымъ фактомъ, не поддающимся объясненію, или не нуждающимся въ немъ; ему хочется объяснить его и, такъ какъ здѣсь дѣло идетъ о матеріи, то онъ старается привести все къ физической, или механической причинѣ. Существованіе массовыхъ скопленій однородной матеріи и то обстоятельство, что одна частичка земли располагается рядомъ съ другой, одна капля воды рядомъ съ другой, означаютъ, по его мнѣнію, что, опредѣляющія особыя свойства земли, воды и другихъ веществъ, атомы или комплексы атомовъ нѣкогда отложились вмѣстѣ въ огромныхъ массахъ. Поэтому, онъ видитъ себя стоящимъ передъ проблемою, которую и старается разрѣшить. Рѣшеніе онъ находитъ въ одинаковой способности къ противодѣйствію одинаковыхъ по формѣ и по величинѣ частицъ матеріи. Когда онъ размышляетъ о грозныхъ явленіяхъ, придавшихъ нашему міру его теперешній видъ, то это напоминаетъ ему дѣйствіе, которое производитъ работа вѣялки или удары морскихъ волнъ во время прибоя. Находящаяся въ вѣялкѣ смѣсь различныхъ полевыхъ злаковъ будучи приведена въ сотрясеніе рукою земледѣльца, (вслѣдствіе происходящаго при этомъ, по его мнѣнію, тока воздуха), отбирается и отсѣивается: „чечевица ложится къ чечевицѣ, ячмень

къ ячменю, пшеница къ пшеницѣ". Совершенно также и на берегу моря: „движеніемъ волнъ продолговатые камешки откидываются въ одно мѣсто, круглые—въ другое".

Роль вѣялки, или морского прибоя въ космическихъ явленіяхъ играетъ атомный вихрь. Вездѣ, гдѣ въ міровомъ пространствѣ находящіеся въ движеніи цѣпи атомовъ налетаютъ другъ на друга, они вызываютъ вращательное движеніе, или вихрь, который охватываетъ съ начала два столкнувшихся ряда, потомъ распространяется дальше и дальше, захватываетъ сосѣднія съ ними сплетенія атомовъ, и наконецъ вся собранная здѣсь масса раздѣляется и распредѣляется по сортамъ. Этотъ отборъ достигается тѣмъ, что частицы имѣющія одинаковыя форму и величину одинаковымъ образомъ реагируютъ на полученный импульсъ, причемъ сопротивленіе полученному воздѣйствію возрастаетъ вмѣстѣ съ величиной частичекъ и наоборотъ. Такимъ образомъ объясняются не только скопленія однородныхъ частицъ—водяныхъ, воздушныхъ и т. д.—но получаетъ объясненіе и распредѣленіе отлагающихся массъ, такъ какъ меньшія и, благодаря ихъ формѣ, болѣе подвижныя частички оказываютъ и меньшее сопротивленіе полученному импульсу, а большія и, въ силу ихъ формы, не столь подвижныя элементы—большее. Вотъ почему земля, масса которой состоитъ изъ атомовъ послѣдняго рода, составляетъ середину происшедшаго такимъ образомъ космоса, а состоящій изъ меньшихъ огненныхъ атомовъ эфиръ его наружную оболочку. Правильное пониманіе этого космогоническаго ученія раскрыто всего какой нибудь десятокъ лѣтъ двумя изслѣдователями, которымъ удалось независимо одинъ отъ другого устранить массу лже-толкованій, накопившихся столѣтіями, и возстановить ученіе Левкиппа и Демокрита въ его первоначальной чистотѣ. На одно только почтенные изслѣдователи не обратили вниманія. Они не указали, что примѣненіе вихрей для объясненія космическихъ образованій вовсе не представляетъ новшества, введеннаго атомистами. Уже у Анаксагора и Эмпедокла встрѣчаются подобныя предположенія. Источникъ, изъ котораго черпали и тѣ и другіе мыслители, можетъ быть установленъ съ значительной долей вѣроятности; это никто иной, какъ праотецъ космогоническаго изслѣдованія вообще, Анаксимандръ изъ Милета. На него почти несомнѣнно указываетъ одно замѣчаніе Аристотеля, на которое долго не обращали вниманія. Не менѣе замѣчательно не только согласіе между упомянутыми учеными, но также и различіе

въ томъ, какъ они пользуются этимъ вспомогательнымъ средствомъ міробразованія. Первый импульсъ къ вращательному движенію Анаксагоръ приписываетъ нематеріальному началу или, по крайней мѣрѣ, наполовину нематеріальному; это движеніе освобождаетъ перемѣшанныя до того времени въ безпорядкѣ массы путемъ преодолѣнія внутренняго тренія и даетъ имъ возможность, отдѣлившись другъ отъ друга, располагаться въ зависимости отъ ихъ удѣльнаго вѣса. Что касается Эмпедокла, мы не можемъ рѣшить, въ чемъ онъ видѣлъ первый толчекъ производившій движеніе и вызывавшій вихрь, при помощи котораго происходилъ затѣмъ отборъ вещества смѣшаннаго въ божественномъ „шарѣ“. Одно можно сказать съ увѣренностью,—механическій процессъ у него подчиненъ одной изъ двухъ внѣматеріальныхъ потенцій, а именно „раздору“. У атомистовъ такой подчиненности нѣтъ и слѣда. Міробразовательный процессъ у нихъ не есть средство для достиженія какой нибудь намѣченной цѣли; онъ столь-же мало явился результатомъ намѣреній нѣкоего всеобразующаго ума (nus), какъ не является и послѣдствіемъ дѣятельности какой нибудь другой, правящей міромъ высшей силы. Онъ явился вполнѣ и исключительно какъ результатъ дѣятельности силъ, лежащихъ въ самой матеріи и естественныхъ въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Принятіе его служитъ исключительно для цѣлей научнаго объясненія; оно должно дать вполнѣ правдивый, свободный отъ всякой задней мысли отвѣтъ на вопросъ: какъ могло случиться, что здѣсь и тамъ, на безконечномъ протяженіи пустого пространства, въ тотъ или иной моментъ безконечнаго теченія времени, произошелъ такой отборъ и распредѣленіе матеріальныхъ массъ, примѣромъ чему, конечно не единичнымъ, можетъ служить окружающій насъ міръ? Одна часть этого отвѣта издавна уже неправильно толковалась; чтобы выяснить этотъ вопросъ намъ придется дольше на немъ остановиться.

Въ началѣ этого изложенія мы говорили объ атомахъ, которые носятся въ пустомъ пространствѣ. Мы разсказали какъ по Левкиппу и Демокриту скопленія этихъ атомовъ сталкиваются другъ съ другомъ; тѣ изъ нихъ, которые способны соединиться, соединяются между собою, остальные отчасти удерживаются вмѣстѣ помощью покрова изъ атомныхъ сплетеній и благодаря этому избѣгаютъ совершеннаго разобщенія. Наконецъ, мы перешли къ подвижнымъ комплексамъ атомовъ, которые, задѣвая одинъ за другой, образуютъ міровой вихрь. Два вопроса возни-

никаютъ здѣсь: одинъ частичный, другой общій, принципіальный. Первый касается вихря и приписываемыхъ ему дѣйствій. Дѣйствія эти совершенно противоположны тому, чѣмъ они должны быть по законамъ физики. Развивающаяся при вращательномъ движеніи центробѣжная сила какъ нельзя лучше способствуетъ отбору массъ матеріи. Но этотъ отборъ — какъ можно убѣдиться на любой центробѣжной машинѣ—происходитъ такимъ образомъ, что самыя тяжелыя вещества отбрасываются на самое дальнее разстояніе. Какъ судилъ объ этомъ Анаксимандръ, мы не имѣемъ не только достовѣрныхъ свѣдѣній, но даже сколько нибудь вѣроятныхъ предположеній. Преемники его приняли ротаціонную гипотезу, но искали на землѣ аналогій космогоническимъ вихрямъ. Одну изъ такихъ параллелей они нашли въ области метеорологическихъ явленій и были ею сбиты съ толку! Вихрь умѣренной силы, какъ напримѣръ тотъ, который нерѣдко образуется при лѣтнемъ сѣверномъ вѣтрѣ въ Элладѣ, уноситъ легкіе предметы, но онъ недостаточно силенъ, чтобы поднять болѣе тяжелые. Къ тому же, движеніе каждаго вихря вблизи земной поверхности, встрѣчая треніе, направляется внутрь и потому дѣйствительно втягиваетъ въ неподвижный центръ болѣе мелкіе предметы. Отсюда вѣроятно и произошло ошибочное мнѣніе, что это свойство лежитъ въ природѣ вихревого движенія, какъ таковаго, и что будто бы и предполагаемый космическій вихрь долженъ сопровождаться такими же послѣдствіями.

Несравненно болѣе значенія имѣетъ вопросъ о причинахъ всѣхъ этихъ движеній и встрѣчаемыхъ ими препятствій. Онъ изстари занималъ умы и породилъ важнѣйшее изъ возраженій, которыя вообще когда-бы-то ни было дѣлались атомистическому ученію. Въ извѣстной мѣрѣ, даже весьма значительной, вопросъ этотъ сразу допускалъ удовлетворительный и ясный отвѣтъ. Ударъ, давленіе, противодѣйствіе, сопротивленіе, возрастающее съ увеличеніемъ массы—таковы были важнѣйшіе, заимствованные изъ опыта факторы, которые считались дѣйствующими и въ космическихъ явленіяхъ. Здѣсь также предполагалось отскакиваніе одного атома отъ другого и слѣдовательно необходимая для этого упругость абсолютно твердаго тѣла,—и это могло оказаться роковымъ для атомистической теоріи въ ея общепринятомъ толкованіи, но это не относится къ принципіальному вопросу, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь. Въ болѣе раннихъ стадіяхъ мірового процесса,

вліяніе этихъ факторовъ оказывалось гораздо болѣе значительнымъ, чѣмъ это могло казаться при поверхностномъ разсмотрѣніи, потомучто летающіе въ пустомъ пространствѣ атомы могли вѣдь въ безконечное теченіе прошедшаго времени встрѣтиться съ другими атомами и слѣдовательно получить толчки, приведшіе ихъ въ движеніе. Но это соображеніе нельзя, во всякомъ случаѣ, считать достаточнымъ. Если допустить, что A получаетъ толчекъ отъ B, B—отъ C, C—отъ D и т. д., и вслѣдствіе этихъ толчковъ они приходятъ въ движеніе, то прослѣдивъ этотъ процессъ путемъ размышленія, неизбѣжно придешь къ вопросу объ исходномъ пунктѣ этого ряда, какъ бы ни были многочисленны члены его составляющіе. Отповѣдь, которую въ этомъ случаѣ даетъ Демокритъ спрашивающимъ, возбудила у большого числа послѣдующихъ мыслителей неудовольствіе, справедливость котораго мы должны подвергнуть обсужденію. Отвѣтъ состоялъ въ томъ, что упомянутое движеніе атомовъ есть первичное, вѣчное, неимѣющее начала, что безполезно и нелѣпо искать начало и причину въ безначальномъ. На это ему возражали, что объясненіе его разбиваетъ, настойчиво проводимый имъ-же самимъ и его учителемъ, принципъ причинности, не допускающій исключеній, что оно подымаетъ значеніе безпричинности, случайности до степени владычества надъ міромъ, ставитъ случай во главѣ всего мірового процесса и т. под. Эти возраженія не умолкали съ Аристотеля и до нашихъ дней. Чтобы справедливо разрѣшить этотъ споръ, нужно прежде всего ясно установить понятіе причины. Самое слово, выражающее это понятіе па нѣмецкомъ языкѣ, помогаетъ намъ освѣтить скрытый въ немъ двойственный смыслъ и вмѣстѣ съ нимъ главный поводъ къ вышеупомянутому давнему раздору. Подъ причиною (Ursache) можно понимать нѣкоторую вещь (Sache), которая предшествуетъ какому нибудь событію и вызываетъ его; это есть—въ самомъ широкомъ смыслѣ слова—вещь, сущность, нѣкотораго рода субстанція. Очевидно, что Демокритъ имѣлъ полное и неоспоримое право не принимать подобной причины для изначальнаго бытія, потомучто разъ онъ смотрѣлъ на атомы какъ на существующіе отъ вѣчности, то ужъ, конечно, не законъ причинности могъ заставить его предпослать этому первоначальному нѣчто еще болѣе первоначальное. Но слово причина имѣетъ еще и другое значеніе, которое въ настоящее время преобладаетъ въ наукѣ. Подъ нимъ мы понимаемъ, говоря кратко, совокупность условій, вызвавшихъ какое бы то ни было явленіе,

все равно находятся-ли эти условія—хотя-бы отчасти только—внѣ предмета, являющагося мѣстомъ дѣйствія, или же это исключительно такія силы и свойства, которыя присущи самому предмету, и опредѣляютъ то или другое свойственное ему дѣйствіе. И въ этомъ послѣднемъ смыслѣ вопросъ о причинѣ изначальнаго бытія не вызываетъ сомнѣній. Отвѣтить на этотъ вопросъ значитъ въ данномъ случаѣ указать свойство атомовъ, опредѣлившее ихъ движеніе помимо всякаго и ранѣе всякаго предшествующаго внѣшняго толчка. И если требуется удовлетворяющій самымъ строгимъ требованіямъ отвѣтъ, то въ немъ должно заключаться также и указаніе на законъ, управляющій вышеупомянутымъ свойствомъ, иначе говоря должны быть указаны сила и направленіе начальнаго движенія. Въ соотвѣтствіи съ первой частью этихъ требованій, но не со второй, Демокритъ объяснялъ движеніе какъ первоначальное или естественное состояніе атомовъ, но не рѣшался высказаться относительно направленія и силы этого движенія. И дѣйствительно, онъ не могъ этого сдѣлать, просто по неимѣнію въ своемъ распоряженіи нужнаго матеріала для наблюденій. Вся извѣстная ему, да и вообще людямъ, матерія давно уже вышла изъ того первобытнаго состоянія, откуда только и можно было почерпнуть что либо для опредѣленія тѣхъ законовъ движенія. Въ особенности согласно съ Демокритовымъ предположеніемъ она подверглась дѣйствію того вихревого движенія, которое предшествовало теперешнему состоянію міра, какъ его начало. Но даже помимо этого, гдѣ теперь найти частичку матеріи, которая въ теченіи огромнаго промежутка времени не столкнулась съ другими частичками, не испытала толчка или давленія? Да даже, если-бы и была такая частичка, доступная наблюденію изслѣдователя и потому сама по себѣ пригодная для вывода закона начальнаго движенія, какъ могъ бы изслѣдователь вывѣдать отъ нея этотъ законъ, разъ онъ не знаетъ ея предшествующей механической исторіи. Поэтому Демокритъ имѣлъ право, даже былъ обязанъ отклонить это требованіе, какъ неумѣстное и невыполнимое, и ограничился разъясненіемъ, что атомы находятся въ движеніи отъ вѣчности. Кто оспариваетъ его право на это, тотъ совершенно не понялъ или не уяснилъ себѣ мысль Демокрита. Левкиппъ и его ученикъ поставили себѣ задачей объяснить теперешній ходъ вещей и прежде всего, какъ предусловіе всего современнаго хода вещей, состояніе и происхожденіе одного

космоса, какимъ является нашъ, а также объяснить отборъ и распредѣленіе составляющихъ его массъ матеріи. Для нихъ, какъ для истинно научныхъ мыслителей, исходящихъ отъ извѣстнаго и отсюда заключающихъ къ неизвѣстному, было важно опредѣлить тотъ минимумъ предположеннаго, изъ котораго, при помощи эмпирически-установленныхъ свойствъ матеріи, можно было вывести построеніе міра и фактически доказуемую дѣйственность его составныхъ частей. Одна изъ такихъ гипотезъ предполагала, что элементы съ самого начала находились не въ покоѣ, а въ движеніи. Затѣмъ, они могли натолкнуться другъ на друга, могли сплестись между собою; затѣмъ, коль скоро эти сплетенія атомовъ извѣстнымъ образомъ встрѣчались одно съ другимъ, они могли и даже должны были произвести вихрь и т. д. Но утверждать что бы то ни было, даже высказывать какія-либо предположенія относительно свойствъ этого движенія,—было бы смѣлостью, не оправдываемой характеромъ самой проблемы. То обстоятельство, что они не поддались на вызовъ своихъ противниковъ дѣлаетъ честь ихъ сдержанности и научной скромности.

Но именно здѣсь намъ на пути встаютъ мнимыя метафизическія трудности, вѣрнѣе сказать, глубоко вкоренившіеся метафизическія предразсудки. Ихъ можно назвать неискоренимыми, если только вспомнить, что вопросъ о связи между матеріей и движеніемъ еще недавно былъ причисленъ однимъ изъ крупнѣйшихъ естествоиспытателей къ неразрѣшимымъ міровымъ загадкамъ. И это еще наименѣе претенціозное одѣяніе, въ которое драпируется эта воображаемая трудность. Разумѣется, всѣ послѣдніе факты устроенія міра, самое бытіе того, „что носится въ пространствѣ“, какъ и его движеніе, загадочны, т. е. недоступны тому, что мы называемъ объясненіемъ. Но что въ самомъ „понятіи“ матеріи есть нѣчто такое, что мѣшаетъ мыслить ея изначальную связь съ движеніемъ, или—какъ думаетъ большинство метафизиковъ — даже не допускаетъ этой связи,—это мнѣніе кажется намъ однимъ изъ достопамятнѣйшихъ примѣчательныхъ заблужденій, какія только тяготѣли надъ человѣческимъ умомъ, склоннымъ вообще къ разнаго рода заблужденіямъ. Какъ въ другихъ подобныхъ случаяхъ, также и въ этомъ, мы видимъ лишь результатъ привычки. Самое удивительное, пожалуй, въ своемъ родѣ единственное въ этой привычкѣ мышленія, ставшей на мѣсто нормы, это то, что мы съ

полной опредѣленностью можемъ указать границы, и даже очень тѣсныя, той нашей способности воспріятія, откуда она происходитъ. Во вселенной матерія находится не въ покоѣ, а въ движеніи; таково, насколько мы знаемъ, правило, почти не имѣющее исключеній. Абсолютнаго покоя, не относительнаго, наука вовсе не знаетъ. Планета, на которой мы живемъ, равно какъ и тѣ небесныя тѣла, которыя мы видимъ надъ собою, находятся одинаково въ неутомимомъ бѣгѣ. Они также мало знаютъ покой, какъ атомы и молекулы, изъ которыхъ составлено все тѣлесное. Только случайное обстоятельство, что мы не замѣчаемъ непосредственно того движенія, которое уноситъ въ пространство насъ самихъ вмѣстѣ съ нашимъ обиталищемъ, и столь же случайная ограниченность нашихъ чувствъ, скрывающая отъ нашего взора безпрерывное круженіе частицъ матеріи, только это соединеніе случайностей заставляетъ насъ обращать нашъ глазъ почти исключительно на матеріальныя образованія средней величины; а таковыя, если не разсматривать ихъ какъ часть цѣлаго, или какъ цѣлое по отношенію къ своимъ частямъ, дѣйствительно нерѣдко являютъ собою картину перемирія движущихъ силъ, которое даетъ иллюзію вѣчнаго мира. Въ этомъ и только въ этомъ, по нашему мнѣнію, нужно искать корень того страннаго, возведеннаго до степени догмата мнѣнія, будто для матеріи болѣе естественно состояніе покоя, нежели движенія, или даже, что нелѣпо считать движеніе изначальной принадлежностью матеріальнаго міра.

Противъ этой догмы возстала съ наступленіемъ новаго времени группа избранныхъ умовъ: Джіордано Бруно и Беконъ Веруламскій; затѣмъ, вопреки авторитету Декарта, Лейбницъ и Спиноза, а также выдающіеся естествоиспытатели девятнадцатаго вѣка. Одинъ изъ нихъ Джонъ Тиндаль прекрасно выразился слѣдующимъ образомъ: „Если матерія вступила въ міръ какъ нищая, то это оттого, что Іаковы теологіи лишили ее природнаго ея права“. Только на мѣсто „теологіи“ нужно поставить метафизику, которая такъ часто беретъ на себя прикрашиваніе и прославленіе человѣческихъ предразсудковъ. Съ признаваемыми за Божествомъ предикатами всемогущества и премудрости лучше согласуется то, что оно сразу сотворило матерію движущейся, чѣмъ то, что оно потомъ, какъ бы спохватившись, придало ей движеніе. Съ такими вопросами Демокриту, разумѣется, нечего было дѣлать. Взглядъ на матерію, какъ на какую-то „бездѣятельную массу“ какъ на „пребывающій въ покоѣ грузъ“,

который повинуется лишь внѣшнимъ толчкамъ, — позднѣйшаго происхожденія. „Обнаженная и страдающая матерія“—говоря языкомъ Бэкона—„это измышленіе человѣческаго ума“, еще дремало въ зародышѣ будущаго. Гилозоистамъ она не была извѣстна и слѣдуетъ отмѣтить, что и атомисты, несмотря на ихъ склонность разсматривать міръ какъ механизмъ, тоже счастливо уберeглись отъ этого ошибочнаго обобщенія, выросшаго на почвѣ механики земныхъ массъ; и въ этомъ, какъ и въ остальномъ, они были наслѣдниками своихъ великихъ предшественниковъ, іонійскихъ физіологовъ.

5. Обычно указываютъ на связь атомистовъ съ творцомъ ученія о единствѣ. Читатель, внимательно слѣдившій до сихъ поръ за нашимъ изложеніемъ, съумѣетъ отвѣтить на этотъ вопросъ. Но, можетъ быть, онъ не прочь услышать отвѣтъ изъ устъ того, кому въ древности принадлежалъ главнѣйшій авторитетъ въ этой области? „Левкиппъ, бывшій родомъ изъ Элеи или изъ Милета, — говоритъ Ѳеофрастъ — былъ знакомъ съ ученіемъ Парменида, но пошелъ не по той дорогѣ, какъ онъ и Ксенофанъ, а насколько мнѣ кажется, по противоположной. Въ то время какъ послѣдніе признавали единство и неподвижность вселенной и не признавали ея возникновенія и даже запрещали спрашивать о несуществующемъ, т. е. о пустомъ пространствѣ, Левкиппъ предполагалъ безконечное множество тѣлецъ или атомовъ, находящихся въ вѣчномъ движеніи и обладавшихъ безконечно-разнообразными формами. Ибо въ вещахъ онъ видѣлъ безпрерывное возникновеніе и безпрерывное измѣненіе. Затѣмъ, онъ считалъ существующее не болѣе реальнымъ, чѣмъ несуществующее (т. е. пустое пространство); въ обоихъ онъ въ равной степени усматривалъ причину всего случающагося“. Впрочемъ если даже видѣть въ вышеприведенныхъ словахъ то, чего по нашему мнѣнію, въ нихъ нѣтъ, а именно, что Левкиппъ былъ ученикомъ Парменида, то во всякомъ случаѣ это былъ ученикъ, который такъ же могъ радовать своего учителя, какъ мало радовалъ отцовъ іезуитовъ ихъ ученикъ Вольтеръ. Конечно тѣ, которые считаютъ второй постулатъ о матеріи созданіемъ Парменида, должны думать объ этомъ иначе и, несмотря на столь вѣрно и настойчиво установленную Ѳеофрастомъ діаметральную противоположность ихъ основныхъ ученій, утверждать глубокую зависимость атомистической доктрины отъ

ученія элейцевъ. Намъ не хотѣлось-бы утомлять читателя повтореніемъ тѣхъ основаній, по которымъ мы видимъ въ обоихъ постулатахъ о матеріи плодъ и достояніе іонійскаго естествознанія, хотя мы равнымъ образомъ не хотѣли-бы ни въ какомъ случаѣ умалять заслугу точной формулировки ихъ Парменидомъ; этой заслугѣ, впрочемъ, не мало вредитъ тщетная попытка подкрѣпить ихъ апріорными аргументами. Во всякомъ случаѣ, элейскіе метафизики не совсѣмъ напрасно примѣняли свои способности къ абстракціи. Принятіе второго постулата, качественнаго постоянства матеріи, оставляло открытыми только два пути: назовемъ ихъ для краткости, одинъ—Анаксагоровымъ, другой—Левкипповымъ: нужно было либо признать столько основныхъ веществъ, сколько въ дѣйствительности бываетъ комбинацій чувственныхъ качествъ, либо одно основное вещество, которому общія основныя качества тѣлеснаго свойственны, а различныя не присущи. Послѣднее воззрѣніе подготовлено Парменидомъ въ томъ отношеніи, что и онъ дѣлалъ различіе между свойствами, которыя характеризуютъ вещественное, какъ таковое, и другими такъ сказать, случайными его свойствами. Его „сущее“ правда есть только нѣчто вѣчное и неизмѣнное, наполняющее пространство. Такъ какъ онъ находилъ, что движеніе немыслимо, а слѣдовательно и невозможно, то и механическія свойства тѣлеснаго, обусловливающія и производящія движеніе не имѣютъ для него никакого значенія. Ни объ ударѣ, ни о давленіи, со всѣми модификаціями этихъ явленій ничего не говорится въ его ученіи. Хотя вслѣдствіе этого пограничная черта, которую онъ проводитъ между истиннымъ бытіемъ и обманчивой иллюзіей отнюдь не совпадаетъ съ установленными Левкиппомъ разграниченіями между объективно и чисто субъективно реальнымъ, между первичными и вторичными свойствами вещей, хотя онъ относитъ къ области иллюзіи то, что составляетъ центральный пунктъ атомистическаго объясненія міра, именно движеніе: все же тѣмъ, что онъ вообще предпринялъ такое раздѣленіе, что онъ отличаетъ существенныя свойства своего сущаго отъ несущественныхъ и строго проводитъ это различіе, онъ, можно сказать противъ своей воли, оказываетъ помощь атомистическому объясненію. Отрицающій всякое движеніе, всякое видоизмѣненіе, всякое бываніе и этимъ отнимающій у естествознанія его содержаніе, „противоестественникъ“, и „неподвижникъ“, онъ несознательно, безъ всякаго намѣренія помогъ естествознанію, ко-

торое всецѣло признаетъ именно видоизмѣненіе, бываніе и все приводитъ къ механическому движенію. Такъ странно сплетаются пути умственнаго прогресса! Но этимъ же воздается должное заслугѣ элейскаго умозрѣнія въ непосредственномъ содѣйствіи успѣху положительнаго знанія. Болѣе того. Кто знаетъ, можетъ быть Левкиппъ, стоя передъ вышеупомянутой альтернативой, и безъ участія Парменида взялъ бы вѣрное направленіе и сдѣлался бы противникомъ Анаксагора. Впрочемъ, безполезно ломать надъ этимъ голову. Однако было-бы ошибочно, основываясь на другихъ соприкосновеніяхъ обоихъ ученій, дѣлать заключенія зависимости одного отъ другого. Въ дѣйствительности они соприкасаются между собою именно по той-же причинѣ и постольку же, поскольку соприкасаются противоположности. Элейцы разсуждаютъ слѣдующимъ образомъ: безъ пустоты нѣтъ движенія; пустоты нѣтъ, слѣдовательно нѣтъ и движенія. Атомисты говорятъ напротивъ: безъ пустоты нѣтъ движенія; движеніе есть, значитъ, есть и пустота. Однако, какъ ни рѣзокъ контрастъ въ заключительныхъ выводахъ, развѣ атомистъ не обязанъ элейцамъ первой посылкой и слѣдовательно первымъ толчкомъ къ построенію по крайней мѣрѣ этой части ихъ ученія? Такъ утверждали нерѣдко, но по нашему мнѣнію безъ всякаго права, ибо не элейцы могли быть создателями этой общей обоимъ ученіямъ предпосылки. Не только Мелиссъ трактуетъ уже о пустомъ пространствѣ, и даже совсѣмъ не такъ, будто онъ самъ придумалъ эту гипотезу, только для того чтобы ее оспаривать. Самъ Парменидъ знаетъ и оспариваетъ предположеніе пустоты, или не-сущаго такимъ тономъ, который не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что эта доктрина, и именно въ видѣ вспомогательнаго средства для объясненія явленій природы, была извѣстна уже раньше. Поэтому приходится предположить, что въ данномъ случаѣ Левкиппъ былъ не подъ вліяніемъ Парменида, а имъ обоимъ предшествовали болѣе ранніе мыслители, имена которыхъ не сохранились (вѣроятно изъ пиѳагорейцевъ, какъ уже было замѣчено [стр. 154 стр. 279]). Рѣшаемся сдѣлать еще одинъ шагъ впередъ. Не только пустота, но даже аналогъ атома былъ уже придуманъ этими неизвѣстными. Такъ Парменидъ говоритъ о чемъ-то,—мы можемъ признать это только пустымъ пространствомъ—что́, по признанію ревностно оспариваемыхъ имъ противниковъ, частью занимаетъ опредѣленное пространство, частью „всюду правильно распредѣлено". Другими словами, онъ знаетъ

доктрину, которая принимаетъ не только пространство въ цѣломъ лишенное матеріи, но также и тѣ промежутки пустого пространства, которые проникаютъ весь матеріальный міръ. Что окруженные этими промежутками, какъ сѣтью каналовъ, островки матеріи (если можно такъ выразиться) по своему назначенію, по меньшей мѣрѣ, очень близко подходятъ къ атомамъ Левкиппа, что это представленіе массы матеріи равномѣрно и повсюду пронизанной отверстіями едва-ли могло быть порождено чѣмъ нибудь другимъ кромѣ желанія объяснить универсальный фактъ, и именно фактъ движенія,—вотъ выводы, значеніе которыхъ намъ не кажется меньшимъ оттого, что они до сихъ поръ не были сдѣланы. Такимъ образомъ, здѣсь наблюдается органическій ростъ идей и непрерывность ихъ развитія, которая увеличиваетъ цѣнность научныхъ трудовъ, не умаляя однако заслугъ ихъ творцовъ.

6. Спросимъ теперь себя: въ чемъ состоитъ главная заслуга Левкиппа? Которая часть его ученія носитъ въ особенности отпечатокъ его оригинальнаго генія? Пустое пространство не онъ ввелъ въ науку, основы ученія объ атомахъ были уже до него, правда только въ зачаточномъ состояніи, онъ развилъ ихъ, усовершенствовалъ и поднялъ до значенія законченной системы. На различіе между существенными и несущественными, или (какъ говорятъ со временъ Локка) между первичными и вторичными свойствами вещей было уже раньше указано Парменидомъ. Напротивъ, что касается попытки Левкиппа связать міръ субстанцій съ міромъ феноменовъ, вмѣсто того чтобы подобно элейцамъ, отвергнувъ этотъ послѣдній какъ призракъ или обманъ, выбросить его изъ храма науки,—то въ этомъ онъ не имѣетъ предшественниковъ. Ему удалось перекинуть мостъ между двумя мірами, которые раньше смѣшивали, затѣмъ стали различать, въ то же время разорвавъ между ними связь. Онъ свелъ совокупность чувственныхъ свойствъ вещей къ функціямъ ихъ тѣлесныхъ свойствъ, ихъ величины, формы, распредѣленія, положенія, большей или меньшей степени удаленія другъ отъ друга, и такимъ образомъ, не отрицая и не насилуя природы, далъ ей объясненіе.—Вотъ собственно въ чемъ сущность великаго дѣла Левкиппа. Въ этомъ самая оригинальная, и самая неизмѣнная часть его ученія, по истинѣ несокрушимая. Можетъ быть атомистическая гипотеза уступитъ когда нибудь мѣсто другой; различіе первич-

ныхъ и вторичныхъ свойствъ уже далеко не имѣетъ теперь своего теоретико-познавательнаго значенія. Но попытка привести все качественное разнообразіе къ различію по величинѣ, по формѣ, по положенію и по движенію сама по себѣ способна пережить всевозможныя перемѣны мнѣній и пониманій. Сведеніе всего качественнаго къ количественному, или точнѣе говоря, установленіе опредѣленныхъ отношеній между ними—и есть основаніе всякаго точнаго познанія природы. Въ этой попыткѣ заключена какъ въ зародышѣ вся математическая физика. Отсюда начинаются изслѣдованія новѣйшихъ временъ. Галилей, Декартъ и Гюйгенсъ, всѣ пошли одной дорогой. Галилей, напримѣръ, говоритъ: „я не думаю, чтобы для возбужденія въ насъ ощущеній вкуса, запаха, звука нужно было что-нибудь иное кромѣ величины, формы, множества и медленнаго или быстраго движенія“. Гюйгенсъ предполагаетъ, что всѣ тѣла состоятъ изъ одной и той же матеріи, „въ которой нѣтъ никакихъ качественныхъ отличій..., только различія въ величинѣ, въ формѣ и въ движеніи“. Такова же и точка зрѣнія Декарта. Всѣмъ этимъ передовымъ борцамъ современнаго естествознанія извѣстно — по ихъ собственному признанію—ученіе, называемое ими Демокритовымъ, но которое по справедливости слѣдуетъ приписать Левкиппу. Кстати замѣтить, что получаемое такимъ путемъ проникновеніе въ связь естественныхъ феноменовъ и пріобрѣтаемое отсюда господство надъ природой нисколько не зависитъ отъ того міросозерцанія, какое мы предпочитаемъ или къ которому могутъ когда нибудь почувствовать склонность наши потомки. Электрическая лампа свѣтитъ одинаково и агностику, для котораго сокровенный смыслъ мірового хода теменъ и составляетъ на вѣки непроницаемую тайну. Законы отраженія и преломленія свѣта тѣ же для послѣдователя механическаго міровозрѣнія, какъ и для того, который видитъ сущность мірового процесса не въ матеріи и ея движеніи, а въ чемъ то другомъ. Каковъ-бы ни былъ приговоръ будущаго относительно этихъ основныхъ вопросовъ человѣческаго познанія, одно никогда не будетъ поколеблено: то, что движенія частицъ, будучи элементомъ, поддающимся количественному опредѣленію, представляютъ ключъ, которымъ раскрыты и впредь будутъ раскрываемы безчисленные тайники природы, и Левкиппъ, давшій своимъ ученіемъ въ руки человѣчеству этотъ ключъ, имѣетъ полное право на высшую, непреходящую славу въ безусловномъ смыслѣ.

Рядомъ съ этимъ, не имѣетъ большого значенія то обстоятельство, что собственныя его попытки подкрѣпить дарованное имъ міру ученіе часто носятъ печать того апріористическаго метода, который онъ вѣроятно заимствовалъ отъ Зенона. Свою великую гипотезу онъ обосновалъ не только на тѣхъ опытныхъ данныхъ, которыя дѣйствительно лежатъ въ ея основѣ, не только ссылкою на такіе, получившіе благодаря ей объясненіе, факты, какъ движеніе въ пространствѣ, разрѣженіе и уплотненіе, сжатіе и увеличеніе объема, частный случай чего представляетъ собою ростъ органическихъ существъ; онъ постарался также придать своимъ доказательствамъ такой видъ, который закрывалъ путь его противнику; приводилъ его къ противорѣчію и къ абсурду въ случаѣ, если послѣдній опровергалъ новую теорію. Одна изъ его аргументацій начинается примѣрно такъ: „то, что полно, не можетъ ничего болѣе вмѣстить въ себя“. Разумѣется, нѣтъ, можемъ мы прибавить, такъ какъ „быть полнымъ“ (въ строгомъ смыслѣ) и „не быть въ состояніи ничего вмѣстить въ себя“, это только два разныхъ выраженія одной и той же вещи. Если мы налили въ сосудъ столько воды, что больше ея онъ вмѣстить не можетъ, то мы говоримъ, что сосудъ полонъ; обратно, если мы считаемъ, что сосудъ полонъ, то подъ этимъ мы понимаемъ не что иное, какъ то, что онъ больше ничего не можетъ въ себя вмѣстить. Однако, сейчасъ будетъ видно, для того ли предназначается эта невинная тавтологія, чтобы только разъяснить представленіе „полнаго“, или же нѣтъ. „Если бы“, продолжаетъ Левкиппъ, „полное могло вмѣстить въ себя еще что-нибудь и если бы такимъ образомъ тамъ, гдѣ помѣщалось прежде одно тѣло, могло помѣститься два (одинаковыхъ по величинѣ) тѣла, тогда, значитъ, тамъ же помѣстилось бы и какое угодно количество тѣлъ, слѣдовательно *меньшее вмѣстило бы въ себя большее*“. Этимъ положеніемъ былъ сдѣланъ рѣшительный козырной ходъ. Въ немъ однако скрытъ двойственный смыслъ, разъясненіе котораго подрываетъ все доказательство. Что меньшее можетъ вмѣстить въ себя большее какъ таковое, что, напримѣръ, въ орѣховой скорлупѣ можно спрятать слона, съ этимъ, разумѣется, не обязанъ былъ соглашаться ни одинъ изъ противниковъ атомистическаго ученія. Но что объемъ матеріи, величиною со слона, можно настолько сжать, что онъ помѣстится въ скорлупѣ орѣха или яйца, это хотя фактически и не вѣрно, но въ этомъ утвержденіи нѣтъ ничего несообразнаго, или противорѣ-

чиваго. Оно было бы таковымъ, если предположить, что несжимаемость матеріи уже признана, другими словами, если предположить доказаннымъ то, что еще требуетъ доказательства. Неправильное заключеніе достигается вступительной частью доказательства, въ которой понятіе „полнаго“, являющееся съ начала только въ эмпирическомъ смыслѣ, одинаково допускаемомъ въ любой теоріи, при помощи якобы только объяснительнаго опредѣленія „немогущее больше вмѣстить“, приведено къ понятію непроницаемаго и несжимаемаго, а затѣмъ и замѣнено имъ. Только съ помощью такой подмѣны первая посылка можетъ привести къ такому заключенію; иначе самое заключеніе является необоснованнымъ. Еще болѣе уродливымъ, но гораздо менѣе невиннымъ образчикомъ той же категоріи доказательствъ является доводъ, при помощи котораго атомисты—и именно самъ Левкиппъ—старались доказать безчисленность различныхъ формъ атомовъ. „Нѣтъ основаній, почему атомы должны имѣть ту или другую форму“,—поэтому, въ нихъ должны быть представлены всевозможныя формы. Поскольку здѣсь высказывается ожиданіе, что существующее въ другихъ областяхъ богатство формъ природы не измѣнитъ и въ этомъ случаѣ,—здѣсь есть (какъ мы уже замѣтили однажды) заключеніе по аналогіи, которому нельзя отказать въ нѣкоторой скромной долѣ справедливости, какъ предварительному предположенію. Но какъ аргументъ рѣшающаго значенія онъ, разумѣется, ничтоженъ. Онъ предполагаетъ такое проникновеніе въ источники жизни и такое пониманіе ея границъ, которое для насъ, людей, навсегда останется недоступнымъ. Въ смыслѣ метода это напоминаетъ употребленное Анаксимандромъ мнимое доказательство того, что земля находится въ покоѣ, равно какъ и упомянутыя выше подобныя же попытки тѣхъ метафизиковъ механиковъ, которые пытались апріорно обосновать законъ инерціи вмѣсто того, чтобы установить его на эмпирическихъ данныхъ (срав. ст. 46); разница лишь въ томъ, что послѣдніе мыслители дали невѣрное обоснованіе реальному явленію природы, тогда какъ здѣсь сомнителенъ самый фактъ, не говоря уже объ ошибочности его обоснованія. Болѣе склонному къ эмпирическимъ толкованіямъ Демокриту, вѣроятно, принадлежитъ слѣдующая попытка непосредственно подтвердить существованіе пустого пространства: нѣкоторое помѣщеніе, наполненное пепломъ, можетъ вмѣстить въ себя столько же воды (слѣдовало бы сказать: почти столько), какъ если бы въ немъ не было вовсе пепла. Это возможно

только потому, что пепелъ содержитъ много пустого пространства. Нужно ли говорить, что истолкованіе наблюдаемаго сдѣлано невѣрно. Пористое тѣло, какъ пепелъ, заключаетъ въ себѣ большое количество воздуха, который наливаемая въ сосудъ вода вытѣсняетъ. Конечно, если бы дать такое объясненіе Демокриту, онъ возразилъ бы куда же дѣвается воздухъ, вытѣсненный водою, если все пространсто уже занято непроницаемой матеріей? И въ этой формѣ аргументъ подтверждаетъ не больше и не меньше, чѣмъ всякое указаніе на движеніе въ пространствѣ, которое, разъ непроницаемость матеріи уже удостовѣрена инымъ способомъ, дѣлаетъ признаніе пустого пространства неизбѣжнымъ.

7. Всѣ эти промахи вмѣстѣ и каждый въ отдѣльности таковы, что не могутъ особенно омрачить памяти нашихъ героевъ мысли. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что доказана атомистическая теорія, собственно говоря, никогда не была, ни въ древности, ни въ новѣйшее время. Она была, есть и остается не теоріей въ строгомъ смыслѣ слова, а гипотезой, конечно гипотезой огромной жизненной силы и долговѣчности и безпримѣрной неистощимой плодотворности, опорнымъ пунктомъ для физическихъ и химическихъ изслѣдованій вплоть до самыхъ послѣднихъ дней. Такъ какъ съ ея помощью уже извѣстные факты получаютъ все болѣе удовлетворительное объясненіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ открываются новые, то въ ней очевидно должна заключаться значительная доля объективной истины; точнѣе говоря, она *должна на значительномъ протяженіи идти параллельно съ объективной дѣйствительностью*. Все же она остается только гипотезою и притомъ такою, которая, въ силу своихъ построеній, выходящихъ далеко за предѣлы нашей способности восріятія, должна навсегда остаться недоступной для непосредственной провѣрки. *Косвенное же подтвержденіе* какой-нибудь гипотезы становится достаточнымъ лишь тогда, когда доказано, что она не только вполнѣ согласуется съ объясняемыми ею явленіями, но что никакая другая гипотеза не можетъ объяснить ихъ такъ же или лучше. Такое, *болѣе полное, доказательство* едва ли когда-нибудь можетъ быть дано въ этомъ случаѣ, гдѣ дѣло идетъ о сокровеннѣйшихъ явленіяхъ природы, наиболѣе скрытыхъ отъ нашихъ чувствъ, вѣрнѣе всего, такое доказательство никогда не можетъ быть дано. Мудрые современники, относясь съ величайшемъ уваженіемъ къ атомистической

гипотезѣ, въ то же время видятъ ней не болѣе какъ предположеніе, которое достаточно близко къ конечной истинѣ, чтобы пользоваться имъ съ значительной пользой и щедро вознаграждаемымъ успѣхомъ, хотя и съ молчаливой оговоркою, что гипотеза эта не должна считаться конечной истиной, или даже послѣдней доступной для насъ истиной. Совершенно иного рода и болѣе серьезную оговорку мы принуждены сдѣлать, если станемъ на точку зрѣнія теоріи познанія. Гносеологъ сомнѣвается, можетъ ли онъ въ послѣднемъ счетѣ знать о внѣшнемъ мірѣ что-нибудь больше, чѣмъ то. что ему даетъ рядъ закономѣрно связанныхъ ощущеній; столь важное и полезное въ началѣ познанія различіе первичныхъ и вторичныхъ свойствъ теряетъ для него свое фундаментальное значеніе; самонаблюденіе принуждаетъ его свести къ ощущеніямъ не только запахи, цвѣты или звуки, но даже и признаки тѣлеснаго и признать, что даже понятіе матеріи лишается своего содержанія, коль скоро мы отвлекаемся отъ воспринимающаго субъекта. Но даже для мыслителей, принявшихъ эту точку зрѣнія, атомистическая теорія не потеряла своей высокой цѣнности. Они видятъ въ ней „математическую м о д е л ь для изображенія фактовъ“ и приписываютъ ей „въ физикѣ ту-же функцію“, какую имѣютъ „извѣстныя математическія вспомогательныя понятія“. Впрочемъ, мы еще остановимся подробнѣе на этомъ въ другомъ мѣстѣ. Здѣсь необходимо было по крайней мѣрѣ бѣгло упомянуть объ этомъ только для того, чтобы отмѣтить, что основателямъ атомистики была чужда всякая мысль о возможныхъ сомнѣніяхъ, связанныхъ съ дальнѣйшимъ спекулятивнымъ развитіемъ. И въ этомъ спасеніе науки, можемъ мы прибавить, ибо ничто не вредитъ больше ея развитію, какъ то, если энергія ея представителей бываетъ сбита съ толку и парализована перспективами отдаленныхъ и высшихъ цѣлей.

Если это наивное, ни одной крупицей теоретико-познавательнаго сомнѣнія неомраченное, самоограниченіе тѣлеснымъ міромъ назвать м а т е р і а л и з м о м ъ, подобно тому какъ противоположное ему названо идеализмомъ, то Левкиппъ и Демокритъ были матеріалистами. Они были ими еще и въ томъ смыслѣ, что они не предполагали безсмертія „психеи“ или души-дыханія; они окончательно изгнали само это понятіе, которое, какъ мы видѣли, уже у Парменида и Эмпедокла играло совершенно незначительную, безполезную для объясненія фактовъ роль, и замѣнили его атомами души. Но они не были

матеріалистами, если подъ этимъ словомъ понимать мыслителей, которые отвергаютъ или оспариваютъ бытіе духовной субстанціи, по той простой причинѣ, что въ то время вообще еще не распространяли понятія субстанціи на область духа. И ихъ опять слѣдуетъ назвать матеріалистами, какъ и всѣхъ натурфилософовъ ихъ предшественниковъ и современниковъ, за исключеніемъ Анаксагора, такъ какъ единственную причину или условіе состояній и свойствъ сознанія они искали въ матеріальномъ. Ихъ отношеніе къ божественному ничѣмъ существеннымъ не отличалось отъ взглядовъ большинства ихъ предшественниковъ. Они, какъ и эти послѣдніе, не знали міротворящаго божества; отдѣльныхъ безсмертныхъ боговъ они признавали не болѣе, чѣмъ Эмпедоклъ. Вѣру въ такихъ боговъ и въ ихъ могущество Демокритъ объяснялъ страхомъ, который наводили на первобытнаго человѣка громъ, молнія, солнечныя и лунныя затменія и другія ужасныя явленія. Однако онъ самъ повидимому признавалъ божествами созвѣздія, должно быть, вслѣдствіе ихъ огненной природы, какъ состоящія по его ученію изъ атомовъ души; о существованіи сверхчеловѣческихъ существъ, живущихъ долгой, хотя и не безконечною жизнью, онъ думалъ такъ же, какъ Эмпедоклъ. Хотя въ общемъ и въ цѣломъ онъ считалъ міровой процессъ изъятымъ отъ ихъ вліянія и тѣмъ самымъ избѣжалъ необходимости допускать ихъ существованіе ради чисто научныхъ требованій, все же онъ не могъ рѣшиться отнести къ области басенъ все, что разсказывали о богахъ и ихъ вліяніи на человѣческую судьбу. Такъ, онъ допускалъ возникновеніе, вѣроятно путемъ столкновенія и сцѣпленія атомовъ, разнообразіе которыхъ по числу и по формѣ давало богатѣйшій матеріалъ для такихъ построеній, особыхъ существъ, превосходящихъ по величинѣ и по красотѣ все человѣческое. Они могли двигаться въ воздушномъ пространствѣ, а исходящія отъ нихъ отображенія могли проникать въ различные органы нашего тѣла и такимъ образомъ или непосредственно, или же посредственно чрезъ наши органы чувствъ, являться намъ во снѣ, говорить намъ, возбуждая благотворное или гибельное дѣйствіе.

8. Послѣднія фразы даютъ намъ нѣкоторое представленіе объ ученіи Демокрита и его учителя о душѣ и о воспріятіи. Эта часть ихъ доктрины была мало плодотворна, хотя Эпикуръ и его школа не затруднились включить ее въ составъ

своего построенія. По всѣмъ этимъ причинамъ будемъ насколько возможно кратки и отложимъ бо́льшую часть до изложенія эпикуреизма, для знакомства съ которымъ у насъ есть болѣе богатые источники, чѣмъ сообщенія противниковъ, выхватывающихъ подобно Ѳеофрасту, отдѣльные пункты изъ Демокритова ученія о познаніи съ цѣлью подвергнуть ихъ рѣзкой критикѣ. Носителями психическихъ функцій Демокритъ считалъ наиболѣе подвижные изъ атомовъ, какъ потому вѣроятно, что вошедшая въ пословицу быстрота мысли („быстрый какъ крылья, или какъ мысль“ говорится еще у Гомера) нуждалась въ подобномъ вспомогательномъ средствѣ, такъ и потому, что жизненный процессъ признаваемый продуктомъ душевной дѣятельности, отождествляемой съ жизненной силой, являлъ собою образъ непрерывнаго измѣненія. Поэтому, психическія функціи приписывались маленькимъ, круглымъ и гладкимъ атомамъ; на долю дыханія выпадала задача, частью удерживать въ тѣлѣ при помощи тока воздуха тѣ частицы, которыя стремятся въ силу своей подвижности удалиться, частью привлекать къ нему новыя; прекращеніе же этого процесса должно было имѣть своимъ послѣдствіемъ окончательное разсѣяніе этихъ атомовъ. Такъ какъ атомы души происходили изъ внѣшняго міра, то вполнѣ понятно, что Демокритъ, идя здѣсь по слѣдамъ Парменида и Эмпедокла, не проводилъ рѣзкой границы между одушевленнымъ и неодушевленнымъ міромъ, но допускалъ между ними только различіе въ степени. Наблюдая теплоту высшихъ организмовъ и безпрерывную подвижность, свойственную пламени, онъ (въ этомъ случаѣ опять-таки согласно съ Гераклитомъ) отождествилъ атомы души съ атомами огня. Изъ различныхъ процессовъ восиріятія наиболѣе обстоятельно изложенъ процессъ зрѣнія. Поразительный фактъ, удивительный и нынѣ еще для всякаго, на кого повседневная привычка не оказала своего притупляющаго вліянія, что отдаленные предметы поражаютъ наши зрительные органы, онъ считалъ необъяснимымъ безъ участія посредствующаго агента. Но тамъ, гдѣ наша физика говоритъ объ эфирѣ, онъ думалъ обойтись воздухомъ. Роль послѣдняго предполагалась въ томъ, что онъ принималъ отъ видимыхъ предметовъ отпечатки—отпечатки въ буквальномъ смыслѣ, такіе, какіе получаются на воскѣ отъ печати—и передавалъ ихъ нашему зрительному апарату. Отъ самихъ предметовъ, по его мнѣнію, отдѣлялись безконечно тонкія чешуйки, или пленки, которыя въ случаѣ непосредственной близости

проникали въ глазъ и дѣлались видимы какъ изображенія въ зрачкѣ; въ другихъ случаяхъ то же дѣйствіе производилось черезъ посредство воздуха. Но какъ, бы ни казался воздухъ необходимымъ для этой цѣли, его не считали безусловно способствующимъ зрительнымъ воспріятіямъ; затемняющему вліянію этой же среды приписывали также и неясность и наконецъ совершенное исчезновеніе удаленныхъ и самыхъ дальнихъ предметовъ. Демокритъ думалъ, что, если бы не было такого затемнѣнія, то мы могли бы разсмотрѣть муравья, ползающаго по небесному своду. Изъ этого бѣглаго очерка читатель можетъ видѣть, до какой степени великому мыслителю были чужды самыя основы оптики, его ввелъ въ заблужденіе пріемъ не безъ нѣкотораго успѣха примѣнявшійся имъ въ другихъ областяхъ, — выводить дѣйствіе одного предмета на другой изъ ихъ непосредственнаго соприкосновенія другъ съ другомъ и изъ непосредственнаго механическаго воздѣйствія (давленіе и ударъ). Нельзя умолчать, что именно въ связи съ этой чертой его основного ученія спекуляціи его въ области оптики грубы и представляютъ шагъ назадъ въ сравненіи съ опытами Алкмеона и Эмпедокла. Мы не можемъ сказать, какъ онъ справился съ трудностями, выросшими изъ самой его гипотезы. Принялъ ли онъ во вниманіе, что это безпрестанное отдѣленіе тончайшихъ атомныхъ слоевъ или пленокъ (названныхъ имъ „идолами" или изображеніями) съ теченіемъ времени должно причинить замѣтное уменьшеніе объема тѣлъ, или онъ устранялъ это возраженіе указаніемъ на тлѣнность всѣхъ чувственныхъ объектовъ. Одно только въ этомъ странномъ ученіи заслуживаетъ похвалы. Сводя галлюцинаціи и такъ называемыя субъективныя ощущенія къ подобнымъ извнѣ проникающимъ „изображеніямъ" ученіе это соприкасается съ теперешней наукой въ томъ отношеніи, что оно не отвергаетъ общности между чувственными ощущеніями, производимыми самыми различными раздраженіями. Но когда, вмѣсто того чтобы выдвинуть общій субъективный факторъ, оно дѣлаетъ обратное,—вмѣсто того, чтобы признать и отмѣтить специфическую энергію чувственныхъ нервовъ и такимъ образомъ свести воспріятіе къ галлюцинаціи, оно сводитъ галлюцинацію къ воспріятію, то можно ли удивляться этому, принимая во вниманіе, что исходнымъ пунктомъ этого ученія является несмущаемая никакимъ сомнѣніемъ

и никакимъ анализомъ, твердая какъ скала вѣра въ тѣлесное какъ въ единственно и безусловно реальное?

Мы считали и считаемъ Демокрита свободнымъ отъ припадковъ скептицизма, хотя среди скудныхъ отрывковъ его произведеній неоднократно попадаются такія мнѣнія, которыя даютъ поводъ предполагать противуположное. Но это ошибочно. Они распадаются на три группы, которыя не всегда достаточно тщательно разграничивали. У него также, какъ и у Фауста, „почти готово сгорѣть сердце" при мысли, что, несмотря на всю работу ума и труды изслѣдованія въ теченіе долгой жизни, посвященной наукѣ, онъ такъ мало могъ узнать, что ему только случайно, украдкой удавалось заглянуть во внутренній ходъ вещей въ природѣ. „Истина обитаетъ въ глубинѣ", „отъ человѣка дѣйствительность сокрыта"—такіе и подобные возгласы вырывались изъ его груди. Они дошли до насъ въ отрывкахъ сочиненія, озаглавленнаго „Подтвержденія", въ которомъ авторъ придерживается преимущественно индуктивнаго, или эмпирическаго направленія (можетъ быть съ умысломъ идя противъ апріористическихъ тенденцій Левкиппа). Трогательная жалоба слышится намъ еще въ одномъ мѣстѣ того же произведенія: „мы не воспринимаемъ въ дѣйствительности ничего несомнѣннаго, но только то, что̀ мѣняется въ зависимости отъ состоянія нашего тѣла и отъ того, что̀ къ нему притекаетъ и что̀ ему противостоитъ". Кто вмѣстѣ со скептикомъ древности, приводящимъ это мнѣніе Демокрита и пользующимся имъ въ своихъ цѣляхъ, захочетъ сдѣлать выводъ, что Демокритъ хотя бы только по временамъ склонялся къ принципіальному скептицизму, тотъ упускаетъ изъ виду слѣдующее соображеніе. Основаніемъ для этой жалобы была именно природа матеріальнаго, въ которой философъ, высказывая эти слова, сомнѣвался менѣе, чѣмъ когда либо. „Въ дѣйствительности существуютъ атомы и пустое пространство"... Демокритъ нигдѣ не выражаетъ сомнѣнія въ безусловномъ значеніи этого основного положенія своего ученія. Мы можемъ утверждать это тѣмъ рѣшительнѣе, что именно Секстъ, тотъ самый скептикъ древности, который такъ охотно привѣтствовалъ великаго атомиста, какъ своего единомышленника, перерывая съ этою цѣлью его сочиненія и безъ устали подбирая подходящія мѣста, несмотря на все проявленное въ этомъ дѣлѣ рвеніе, не съумѣлъ розыскать ничего подобнаго.

Но не ошибаемся ли мы? Развѣ не приводитъ также одинъ

изъ любимыхъ учениковъ Эпикура, Колотъ, одно изреченіе Демокрита, въ основѣ отвергающее всякую достовѣрность познанія, изреченіе, которымъ, какъ полагаетъ Колотъ, онъ „привелъ въ замѣшательство саму жизнь". Дѣло выяснено уже давно, и въ этомъ повидимому столь роковомъ изреченіи мы имѣемъ свидѣтельство не принципіальныхъ колебаній Демокрита, но именно того несокрушимаго довѣрія, съ которымъ онъ относился къ своему основному положенію и къ слѣдствіямъ, изъ него вытекающимъ. Самое положеніе: „вещь нисколько не болѣе такая, чѣмъ иная", какъ несомнѣнно показываетъ контекстъ, относится къ тѣмъ именно свойствамъ вещей, которыя мы на современномъ языкѣ называемъ вторичными, и объективную реальность которыхъ—какъ нашимъ читателямъ давно извѣстно—Демокритъ отрицалъ. Тотъ фактъ, что медъ сладокъ на вкусъ здороваго, но горекъ для больного желтухой, и подобные факты были всѣмъ извѣстны и всѣми признаны, но общепринятый способъ выраженія былъ неправиленъ. Здѣсь выражались нисколько не болѣе правильно, чѣмъ это дѣлаетъ въ наше время большая часть образованныхъ людей. Обыкновенно говорили и говорятъ, что „медъ сладокъ, но больнымъ желтухой онъ кажется горькимъ". Нѣтъ, возражаетъ Демокритъ, на самомъ дѣлѣ не такъ: истинность или ошибочность опредѣляется не числомъ; если бы большинство заболѣло желтухой и только немногіе остались нетронуты ею, то измѣнился бы масштабъ истинности; здѣсь дѣло не въ разницѣ между тѣмъ, что́ есть и что́ кажется, а только въ различіи большинства и меньшинства. Какъ одно, такъ другое ощущеніе одинаково субъективны, одинаково относительны, одинаково внѣшни самому предмету. Нормальная сладость столь же мало составляетъ объективное свойство меда, какъ и ненормальная его горечь. Медъ „нисколько не болѣе сладокъ," чѣмъ горекъ. Онъ есть комплексъ атомовъ извѣстной формы, извѣстной величины, извѣстнымъ образомъ распредѣленныхъ, съ извѣстной долею пустого пространства; все остальное есть лишь дѣйствіе его на другія тѣла и между ними на человѣческій органъ вкуса, дѣйствіе, которое слѣдовательно зависитъ и отъ самихъ этихъ тѣлъ и ихъ (постоянныхъ, или временныхъ, общихъ или индивидуальныхъ) свойствъ. Не какое-нибудь сомнѣніе въ объективномъ существованіи тѣлъ и ихъ свойствъ искушало его. Его одушевляло желаніе отдѣлить по возможности рѣзче и опредѣленнѣе неизмѣнность этихъ причинъ отъ измѣнчивости производимыхъ ими дѣйствій

въ связи съ измѣненіемъ субъективнаго фактора, и этимъ оградить область неизмѣннаго отъ вліянія сомнѣнія, возбужденнаго этой измѣнчивостью. Вотъ единственно, что́ заставило Демокрита высказать то, что́ онъ высказалъ.

Наконецъ, къ третьей категоріи принадлежитъ знаменитое изреченіе, проводящее границу между истиннымъ и неяснымъ познаніемъ. Въ одномъ мѣстѣ его главнаго трехтомнаго сочиненія по логикѣ „Канонѣ“ трактующемъ и обосновывающемъ по всей вѣроятности индуктивную логику, читаемъ слѣдующее: есть два рода познанія: истинное и неясное. Къ неясному относятся зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе; истинное же совершенно отдѣлено отъ перваго“. Конца предложенія Секстъ по торопливости не приводитъ. На первый взглядъ кажется, будто правы тѣ, которые хотятъ сдѣлать изъ абдерскаго физика метафизика или онтолога. Можно думать, что онъ рѣшительно отвергаетъ свидѣтельства чувствъ; что же ему остается, какъ не воспарить въ высоты чистаго бытія? Но какъ ни торопливо дѣлаетъ Секстъ выписки изъ своего автора, онъ все же даетъ намъ достаточно, чтобы исправить это первое ошибочное впечатлѣніе. Послѣ короткой вставки, онъ снова подхватываетъ брошенныя нити выдержки и прибавляетъ вторую, къ сожалѣнію тоже повидимому изуродованную фразу: „(истинное познаніе начинается тамъ), гдѣ неясное оказывается уже (недостаточнымъ), гдѣ слишкомъ малое уже нельзя ни видѣть, ни слышать, ни обонять, ни осязать, ни воспринимать вкусомъ, оно слишкомъ мало для этого“. Можно сказать, что страстнымъ желаніемъ Демокрита былъ микроскопъ идеальной досягаемости! Изъ того, что́ онъ увидѣлъ бы съ его помощью, онъ отбросилъ бы цвѣтъ, какъ субъективный придатокъ, а остальное принялъ бы какъ высшую достижимую объективную истину. Всѣ наши органы чувствъ по его мнѣнію идутъ не достаточно далеко, они отказываются служить намъ именно тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ овладѣніи тѣми мельчайшими тѣльцами и тѣми тончайшими процессами, изъ которыхъ слагаются матеріальныя массы и происходящія между ними явленія. Тѣлесные предметы и матеріальные процессы—вотъ для него объекты его истиннаго, незатемненнаго познанія, переходящаго предѣлы неяснаго, или затемненнаго разумѣнія.

По недостатку упомянутыхъ точныхъ инструментовъ идеальнаго совершенства (которыхъ нѣтъ и у насъ), его вспомогательными средствами познанія въ этой области естественно были

только логическія заключенія, которыя должны были дать ему доступъ къ пониманію отношеній матеріальнаго міра; основаніемъ для нихъ могло служить не что другое, какъ показанія тѣхъ же чувствъ, столь презираемыхъ имъ за несовершенство, и все же не отвергнутыхъ вполнѣ, а въ силу ихъ взаимнаго контроля и самопровѣрки способныхъ достигать значительныхъ результатовъ. Эти заключенія дѣлались очевидно или по аналогіи, или—по скольку они принимали болѣе строгій характеръ—путемъ индукціи; они исходили изъ воспринимаемыхъ фактовъ, причемъ предполагалось, что открытыя такимъ образомъ силы или свойства сохраняютъ свое значеніе и за предѣлами воспріятія. На вопросъ, что же означаетъ скептицизмъ Демокрита, теперь легко отвѣтить въ нѣсколькихъ словахъ. Скептицизмъ этотъ не затрагивалъ не только вѣры въ матеріальный міръ, онъ не касался и высшихъ или основныхъ предположеній образованія тѣлъ изъ атомовъ и пустого пространства, равно какъ и первичныхъ свойствъ матеріи. Сомнѣнія его ограничивались областью объясненія явленій природы въ частностяхъ, выясненія связи между движеніями атомовъ съ одной стороны и наблюдаемыми явленіями съ другой. Какіе реальные процессы, ускользающіе отъ непосредственнаго наблюденія, можемъ мы предполагать за явленіями доступными нашимъ чувствамъ? Каковъ долженъ быть характеръ движенія частицъ, чтобы ими можно было объяснить силы природы и свойства вещей?—вотъ проблемы особенно занимавшія умъ абдерскаго ученаго,—вотъ что́ неотступно внушало ему сознаніе недосягаемости его внутреннихъ и внѣшнихъ вспомогательныхъ средствъ и заставляло разражаться постоянными жалобами, которыя служатъ равно убѣдительнымъ свидѣтельствомъ какъ его неутомимаго влеченія къ наукѣ, такъ и его никогда неусыпляемой самокритики.

9. Правила изслѣдованія, которыя заключались въ Демокритовомъ „Канонѣ“, или „руководствѣ“, для насъ пропали и забыты. Теорію, которой онъ руководствовался, приходится извлекать изъ его практики, или скорѣе изъ критики, которой эта послѣдняя подвергалась. Этой критикой занимался, главнымъ образомъ, Аристотель, и за это мы очень ему благода́рны даже и тогда, когда совершенно не согласны съ нею. Порицаніе, высказываемое Аристотелемъ методу изслѣдованія Демокрита, превращается въ нашихъ глазахъ въ величайшую похвалу.

Онъ ставитъ абдерскому ученому въ упрекъ, что на вопросъ о послѣднихъ причинахъ явленій природы онъ не сумѣлъ дать другого отвѣта, какъ: „это происходитъ всегда такъ", или „и прежде происходило такъ". Иначе говоря, послѣднимъ источникомъ нашего знанія о природѣ онъ считалъ опытъ, полагая, что какъ бы ни была длинна цѣпь нашихъ выводовъ, изъ сколькихъ бы звеньевъ она ни состояла, мы въ концѣ концовъ достигаемъ такого пункта, гдѣ объясненіе оказывается недостаточнымъ, и намъ не остается ничего другого, какъ признать явленіе, которое не можетъ быть выведено изъ другихъ. Что всякая дедукція сводится въ послѣднемъ счетѣ къ индукціи, этой основной истины и Аристотель никогда принципіально не отрицалъ; но въ отдѣльныхъ случаяхъ его потребность объясненія часто не могла успокоиться на одномъ признаніи послѣднихъ эмпирическихъ данныхъ, совершенно непонятныхъ намъ. Въ его ученіи о природѣ нерѣдко выступаетъ мнимое объясненіе тамъ, гдѣ просто слѣдовало бы отказаться отъ дальнѣйшаго проникновенія въ истину. Демокритъ совершенно не зналъ подобныхъ мнимыхъ объясненій, большею частью являющихся слѣдствіемъ предвзятаго мнѣнія. Такъ, платоно-аристотелевская теорія „естественныхъ мѣстъ" (огненное стремиться вверхъ, земное—внизъ и т. д.) была ему такъ же чужда, какъ и разсмотрѣнное уже нами произвольное утвержденіе, будто матерія должна была извнѣ получить первый толчокъ къ движенію. Если, вслѣдствіе этого, Аристотель и ставитъ въ упрекъ ему и Левкиппу, что они не занялись изслѣдованіемъ источника движенія, то современное естествознаніе оказывается не на сторонѣ перваго, а всецѣло на сторонѣ порицаемыхъ. Критическій разборъ метода атомистовъ, который дѣлаетъ Аристотель, поразительно напоминаетъ возраженія противъ Галилея и его изслѣдованія природы въ письмахъ Декарта къ Мерсенну. Въ обоихъ случаяхъ метафизичекій умъ не могъ по справедливости оцѣнить безпретенціознаго, но плодотворнаго примѣненія эмпирическихъ методовъ.

Труднѣе судить о справедливости или несправедливости обоихъ направленій въ отношеніи проблемы цѣли. Въ вопросѣ о происхожденіи и устройствѣ міра, или вѣрнѣе, міровъ атомисты совершенно оставили въ сторонѣ точку зрѣнія цѣли и избрали путь механическаго истолкованія природы; они не покинули этого пути и при разсмотрѣніи процессовъ органической жизни. Въ обоихъ пунктахъ Аристотель является ихъ обвинителемъ. Онъ

считаетъ предположеніе, что благоустройство космоса произошло само собою, столь же недопустимымъ, какъ и то, что цѣлесообразная организація животныхъ и растеній сложилась безъ участія того же скрытаго принципа цѣли, или употребляя мѣткое выраженіе Карла Эрнста фонъ-Бэра, точно отвѣчающее аристотелевскому представленію, безъ „цѣлестремительности". Онъ находитъ это столь же нелѣпымъ, какъ если бы кто-нибудь, говоря объ оперированіи больного, видѣлъ главную причину въ ланцетѣ хирурга, а не въ намѣреніи излечить больного. Мы вступаемъ здѣсь на почву еще и понынѣ существующаго спора. Сверхъ того, мы такъ мало знаемъ методъ, который атомисты примѣняли въ отдѣльныхъ случаяхъ, что судить объ его правильности намъ трудно даже и въ томъ случаѣ, если бы разсматриваемые здѣсь вопросы были принципіально рѣшены въ настоящее время. Конечно, въ популярныхъ руководствахъ по матеріализму довольно часто можно встрѣтить суммарное рѣшеніе этого вопроса, которое можетъ быть выражено формулой: оленямъ даны длинныя ноги не для того, чтобы скоро бѣгать, но они бѣгаютъ скоро потому, что у нихъ длинныя ноги. Разумѣется, такое превращеніе связи между причиной и слѣдствіемъ въ связь между средствомъ и цѣлью играетъ въ человѣческомъ мышленіи огромную роль. Разумѣется телеологическое міросозрѣніе нерѣдко съ успѣхомъ можетъ быть опровергнуто соображеніемъ, что сохраниться можетъ лишь устойчивое, тогда какъ несовершенное, хотя и можетъ иногда появиться, но рано или поздно должно погибнуть, должно быть побѣждено въ борьбѣ за существованіе. Однако то или другое рѣшеніе проблемы цѣли только тогда было бы удовлетворительнымъ, если бы, по крайней мѣрѣ, въ области органической жизни не было двухъ существенныхъ факторовъ, которые, какъ кажется, требуютъ иного объясненія. Таковы явленія совмѣстнаго участія нѣсколькихъ, иногда очень многочисленныхъ, органовъ и ихъ составныхъ частей въ общемъ дѣйствіи; равнымъ образомъ также столь чудно приспособленное къ соотвѣтствующему вліянію внѣшнихъ агентовъ устройство органовъ и прежде всего органовъ чувствъ. Наука твердо надѣется разрѣшить и эту великую загадку, не смотря на то, что ожиданія, которыми встрѣченъ былъ вначалѣ опытъ разрѣшенія ея Дарвиномъ, нѣсколько ослаблены позднѣйшими изслѣдованіями, и спеціалисты склонны видѣть въ „самопроизвольномъ измѣненіи" и въ „переживаніи наилучше приспособленныхъ" только одинъ изъ факторовъ, а не всю ихъ со-

вокупность. Какъ бы то ни было, но сдѣланный атомистами опытъ механическаго истолкованія природы оказался во всякомъ случаѣ болѣе плодотворнымъ, чѣмъ противоположныя теоріи, которыя останавливаются на ближайшей стадіи изслѣдованія и преждевременно ставятъ предѣлъ стремленіямъ къ познанію, то принятіемъ сверхъестественнаго вмѣшательства, то введеніемъ неопредѣленныхъ силъ (въ родѣ „жизненной силы" прежнихъ виталистовъ).

10. Какъ ученіе Демокрита не ставило неизмѣнныхъ границъ между отдѣльными областями жизни природы на землѣ, такъ было оно далеко и отъ того, чтобы принять естественное на первый взглядъ раздѣленіе вселенной на различныя области. Оно ничего не говоритъ о контрастѣ между измѣнчивостью подлуннаго міра съ одной стороны, и неизмѣннымъ постоянствомъ божественныхъ созвѣздій съ другой—различіе, пріобрѣтшее такое большое и роковое значеніе въ Аристотелевой философіи. И здѣсь Демокритъ находится въ полнѣйшемъ согласіи какъ съ мнѣніями великихъ людей, которые, подобно Галилею, освободили современную науку отъ оковъ аристотелизма, такъ и съ фактическими результатами изслѣдованій послѣднихъ трехъ столѣтій. Кажется почти чудомъ, какъ, благодаря одной лишь удивительной ясности взора, Демокриту удалось предугадать то, что съ помощью телескопа и спектральнаго анализа раскрылось впослѣдствіи какъ фактическая истина. Безчисленное множество міровыхъ системъ, различныхъ по величинѣ, нѣкоторыя въ сопровожденіи многочисленныхъ лунъ (другія безъ лунъ и безъ солнца), одни въ періодѣ зарожденія, другія (вслѣдствіе столкновенія) въ періодѣ разрушенія, нѣкоторыя изъ нихъ лишенныя всякой жидкости... Когда читаешь эти и подобныя имъ прорицанія, можно подумать, что слышишь голосъ астронома теперешняго времени, который самъ видѣлъ спутниковъ Юпитера, обнаружилъ недостатокъ водяныхъ паровъ вокругъ луны, наблюдалъ туманныя пятна и потемнѣвшія звѣзды, все, что стало доступно глазу, вооруженному новѣйшими средствами наблюденія. И однако такое согласіе объясняется единственно, или почти единственно, отсутствіемъ властнаго, скрывающаго истинную суть дѣла, предубѣжденія и смѣлымъ, но не дерзновеннымъ предположеніемъ, что разнообразнѣйшія возможности нашли свое осуществленіе въ безконечности времени и пространства. Въ отношеніи

безконечнаго многообразія атомовъ, предположеніе это не нашло пощады передъ судомъ современнаго знанія, въ отношеніи же космическихъ явленій и образованій, на его долю выпало полнѣйшее подтвержденіе. Можно было съ полнымъ правомъ сказать, что Демокритово міровоззрѣніе побороло геоцентрическую точку зрѣнія. Что и фактическая побѣда надъ послѣдней, одержанная Аристархомъ Самосскимъ, была подготовлена и даже вызвана имъ же—это можно считать въ высшей степени вѣроятнымъ. Въ другомъ мѣстѣ мы прослѣдимъ тѣ частью скрытыя нити, которыя связываютъ Демокрита съ Коперникомъ древности, съ великими александрійскими физиками и ихъ ученикомъ, Архимедомъ, а этого послѣдняго съ Галилеемъ и другими мыслителями новаго времени.

Для отвѣта на вопросъ, есть ли земля единственное обиталище живыхъ существъ, у насъ теперь, конечно, почти такъ же мало опытныхъ данныхъ, какъ было ихъ два тысячелѣтія тому назадъ. Однако, едва ли Демокрита и его послѣдователей можно упрекнуть въ дерзновеніи, если они считали себя въ правѣ отвергать въ этомъ отношеніи исключительное положеніе земли. Только нѣкоторые міры—утверждалъ самъ Демокритъ—лишены растеній и животныхъ, вслѣдствіе отсутствія тамъ потребной для ихъ питанія влаги. Это утвержденіе Демокрита въ высшей степени замѣчательно, ибо въ основѣ его, очевидно, лежитъ предположеніе той однородности вселенной и составляющей ее матеріи, равно какъ и управляющихъ ею законовъ, которая съ несомнѣнной ясностью установлена современной астрофизикой. Въ немъ говоритъ тотъ самый духъ, который внушилъ одному послѣдователю Демокрита, Метродору Хіосскому, слѣдующее блестящее сравненіе: „единственный колосъ ржи среди безграничной равнины былъ бы не болѣе удивителенъ, чѣмъ единственный космосъ посреди безконечности пространства“.

11. Еще болѣе значительнымъ, чѣмъ геніальное предвосхищеніе новѣйшихъ воззрѣній, представляется намъ взглядъ на жизнь, вытекающій изъ этого міросозерцанія. Какъ мелокъ долженъ казаться себѣ человѣкъ, какъ ничтожны жизненныя цѣли, которыя большая часть изъ насъ преслѣдуетъ, какъ велики должны быть его смиреніе и скромность и какъ мала его гордость, какъ далекъ онъ долженъ быть отъ всякаго высокомѣрія, коль скоро отъ обитаемой имъ планеты отняты всѣ преимущества, коль скоро она пред-

ставляется ему лишенной своего особаго привиллегированнаго положенія, какой-то песчинкой на берегахъ безконечности. Этимъ—думаемъ мы—опредѣляется главный пунктъ Демокритовой этики. Великій абдеріецъ потому именно и прослылъ для потомства какъ „смѣющійся философъ“, что поступки людей казались ему совершенно несообразными, противорѣчащими ихъ положенію и значенію. Къ сожалѣнію, для детальнаго знакомства съ моральной философіей Демокрита приходится пользоваться бо̀льшею частью, мутными источниками. Объ одномъ изъ его главныхъ этическихъ сочиненій мы знаемъ достаточно, чтобы познакомить съ частью его аргументаціи. Оно трактовало о душевномъ спокойствіи, или о „хорошемъ расположеніи духа“ и замѣчательно тѣмъ, что ставитъ крайне скромную цѣль человѣческимъ стремленіямъ. Это было не счастье или блаженство, но просто „благополучіе“, не нарушаемый суевѣрнымъ страхомъ или преобладаніемъ аффекта, душевный миръ, „сдержанность“, или то равновѣсіе духа, которое сравнивали съ гладкою, незамутимою волнами поверхностью моря. Сочиненіе начиналось изображеніемъ мучительнаго состоянія большинства людей, которые въ постоянномъ безпокойствѣ терзаются вѣчной всепожирающей жаждой счастья, хватаются то за одно, то за другое и снова бросаютъ, не получивъ продолжительнаго удовлетворенія. Безмѣрность желаній, незнаніе тѣсныхъ границъ, поставленныхъ человѣческому счастью, нарушенія внутренняго мира, происходящія отъ суевѣрія—вотъ что, повидимому, считалъ онъ главнѣйшими источниками несчастья. Мы не можемъ составить себѣ яркаго представленія объ этой книгѣ въ виду недостаточности нашихъ источниковъ. Изъ массы изреченій, относящихся къ философіи морали, приписываемыхъ Демокриту, находится много несомнѣнно поддѣльнаго, а попытки разобрать настоящее отъ поддѣльнаго до сихъ поръ давали только спорные результаты. Многое, что выдѣляется остроуміемъ формы и индивидуальной окраской, приходится признать несомнѣнной собственностью великаго абдерца. Таковъ прежде всего великолѣпный, хотя въ неполномъ видѣ дошедшій до насъ, но вѣрно возстановленный въ существенныхъ чертахъ отрывокъ, который бичуетъ величайшее зло демократическаго устройства, зависимость властей отъ народнаго суда и, значитъ, отъ тѣхъ именно, кого держать въ уздѣ составляетъ ихъ главнѣйшій долгъ. Этотъ отрывокъ гласитъ приблизительно такъ: „въ существующемъ теперь государственномъ строѣ невозможно, чтобы правители,

даже и самые лучшіе, не творили неправды, потому-что дѣло поставлено какъ разъ такъ, какъ еслибы (царскій) орелъ былъ переданъ во власть гада. Слѣдовало бы позаботиться о томъ, чтобы карающій преступниковъ не попадалъ въ ихъ руки; законъ, или другое установленіе, должны бы вполнѣ ограждать того, кто отправляетъ правосудіе". Если бы нельзя было поручиться за подлинность ни одного изъ этихъ отрывковъ, все-же въ цѣломъ—какъ бы ни казалось это парадоксальнымъ—они вѣрно характеризуютъ Демокритово ученіе о морали. Нужно представить себѣ какой огромный ударъ былъ нанесенъ его чисто механическимъ міровоззрѣніемъ какъ языческому, такъ и церковному правовѣрію. Несмотря на это и христіанскіе и языческіе писатели древности наперерывъ старались приписать ему множество изреченій, которыя носятъ на себѣ отпечатокъ благороднѣйшаго образа мыслей и возвышеннаго взгляда на жизнь. Откуда-же спрашивается, какъ не изъ подлинныхъ сочиненій Демокрита могло получиться такое впечатлѣніе? За его писаніями чувствовалась личность, внушавшая уваженіе и вызывавшая почитаніе. Они не содержали ничего, что давало бы поводъ людямъ предвзятымъ или партійнымъ ложно толковать ихъ или умалять ихъ значеніе. Еще понынѣ широко распространенное предубѣжденіе, будто между научнымъ матеріализмомъ и тѣмъ, что можно назвать этическимъ матеріализмомъ, существуетъ необходимая связь, ничѣмъ нельзя лучше опровергнуть, какъ тѣмъ образомъ, въ который еще въ древности воплотилась личность и жизненныя воззрѣнія абдерскаго ученаго и который сохранился неомраченнымъ до позднѣйшихъ временъ.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА.

Побочныя вѣтви натурфилософіи.

Атомистика была завершеніемъ многовѣковыхъ усилій разрѣшить проблему матеріи. Можно было думать, что гипотеза, которой выпало на долю болѣе чѣмъ двухтысячелѣтнее существованіе, удовлетворила своихъ современниковъ и тотчасъ-же сдѣ-

лалась исходнымъ пунктомъ дальнѣйшихъ успѣховъ. Однако къ этому было много разныхъ препятствій. Ни искусство производить опыты, ни математическія науки не были достаточно развиты, чтобы доставить быстрый расцвѣтъ тому плодоносному зародышу, который былъ скрытъ въ атомистикѣ. Другимъ обстоятельствомъ, затруднявшимъ господство новой доктрины, было твердо установившееся значеніе ея старшихъ соперницъ. Различныя формы, которыя послѣдовательно принималъ матеріалистическій монизмъ,—какъ мы указывали на это выше (стр. 149)—опровергали одна другую, и колебали значеніе каждаго ученія о матеріи въ отдѣльности, а кромѣ того пробуждали сомнѣніе въ самомъ свидѣтельствѣ чувствъ, а вмѣстѣ съ этимъ и въ основахъ общаго имъ ученія. Но еще и другой результатъ долженъ былъ сказаться. Рядомъ съ разногласіемъ отдѣльныхъ ученій, напримѣръ Ѳалеса, Анаксимена, Гераклита, въ ихъ ученіяхъ можно было наблюдать и нѣкоторое сходство въ основныхъ положеніяхъ. Появились и другія значительныя ученія. Было вполнѣ естественно, что возникла попытка примирить эти авторитеты другъ съ другомъ; при этомъ то, на чемъ они могли сойтись, выдвигалось на первый планъ, а то, что ихъ разъединяло, старались сгладить путемъ переработки. Этимъ стремленіямъ благопріятствовалъ тотъ фактъ, что кругъ возможныхъ вообще, или по крайней мѣрѣ возможныхъ на данной ступени познанія, попытокъ найти разрѣшеніе старыхъ вопросовъ былъ завершенъ. Подъ знакомъ компромисса и эклектизма стоятъ нѣсколько новыхъ системъ, появившихся въ это время и заключающихъ собою ту эпоху, на отдѣльныхъ этапахъ которой мы такъ долго останавливались. Съ однимъ изъ такихъ эклектиковъ, Гиппасомъ (ср. стр. 126/7), пытавшимся согласовать ученія Гераклита и Пиѳагора, мы уже познакомились. Сейчасъ познакомимся и съ другими представителями этого направленія. Наиболѣе значительнымъ изъ нихъ былъ Діогенъ Аполоній скій. Движимый жаждою познанія, можетъ быть привлекаемый извѣстностью Анаксагора, пришелъ онъ въ Аѳины, гдѣ свободомысліе его готовило ему тѣ-же опасности какъ и великому клазоменянину. Обширный анатомическій отрывокъ его сочиненія „о природѣ человѣка“ обличаетъ въ немъ хорошее знакомство съ медициной того времени и даетъ основаніе предположить, что онъ самъ принадлежалъ къ врачебному сословію. Цѣлью его было примирить Анаксагора съ Анаксименомъ, точнѣе говоря, ученіе перваго объ умѣ (nus) съ ученіемъ второго о ма-

теріи. Въ извѣстной степени повліялъ на него также и Левкиппъ, у котораго онъ заимствовалъ ученіе о мірообразующемъ вихрѣ и въ языкѣ котораго встрѣчается то-же самое слово „необходимость“, которое было и его излюбленнымъ выраженіемъ. Насмѣшки, которыми осыпали его въ комедіяхъ, отголоски его доктрины какъ въ драмахъ Еврипида, такъ и въ спеціально научныхъ (врачебныхъ) сочиненіяхъ указываютъ на то, что Діогенъ принадлежалъ къ очень замѣтнымъ личностямъ вѣка Перикла.

Съ системой его, лишенной всякой оригинальности и внутренней законченности, мы знакомы не только по косвеннымъ источникамъ. До насъ дошли сравнительно богатые остатки его главнаго произведенія „О природѣ“, которые отличаются полной достоинства простотой и удивительной ясностью—авторскія достоинства, къ которымъ онъ, какъ говорится во введеніи, сознательно стремился. Благодаря этому, упомянутые отрывки ясно показываютъ намъ главныя идеи и методъ его изслѣдованія; они обнажаютъ намъ то, о чемъ у его предшественниковъ мы можемъ только умозаключать. Мы приводимъ слова Діогена, которыми онъ стремится доказать истинность основной идеи ученія о матеріи. „Ибо если бы изъ всего того, что существуетъ теперь въ этомъ мірѣ: земли, воды, и всего иного, если бы что нибудь изъ этого было не тѣмъ, что остальное, а чѣмъ нибудь другимъ по своей природѣ, и не оставалось бы тѣмъ же самымъ, несмотря на многообразныя измѣненія и превращенія, тогда различныя вещи не только не могли-бы смѣшиваться, но не могли бы также служить на пользу, или во вредъ одна другой: растеніе не могло-бы произрастать изъ земли, не могло-бы зародиться ни животное, ни что другое, если бы оно не было тѣмъ же по своему составу. Но все это происходитъ изъ одного и того-же, становится вслѣдствіе измѣненія другимъ, и вновь возвращается къ прежнему своему состоянію“. Вмѣстѣ съ тѣмъ, и Анаксагорово доказательство въ пользу цѣли произвело на него сильное впечатлѣніе... „Ибо не можетъ быть, чтобы безъ руководства разума (точнѣе, безъ дѣятельнаго участія „nus“) все могло быть распредѣлено, въ мѣру: зима и лѣто, ночь и день, дожди, вѣтра и сіяніе солнца. И въ остальномъ, если подумать, то найдешь, что все устроено столь прекрасно, насколько только возможно“. Если-же онъ не удовлетворялся ученіемъ Анаксагора и находилъ необходимымъ дополнить его болѣе древнимъ ученіемъ Анаксимена о воз-

духѣ, то къ этому у него могли быть двѣ побудительныя причины. Анаксагорово ученіе о матеріи, конечно, казалось ему нелѣпымъ и необоснованнымъ, каково оно и есть на самомъ дѣлѣ. Это видно изъ того, что онъ его отвергъ. Но „nus“ или міроустрояющій принципъ онъ очевидно считалъ связаннымъ съ одной изъ извѣстныхъ намъ формъ матеріи; только при этомъ казалось ему понятнымъ и объяснимымъ его господство и въ особенности его универсальная распространенность и дѣйственность. Это высказано имъ въ слѣдующихъ недопускающихъ сомнѣнія словахъ: „Но то, что обладаетъ разумомъ, представляется мнѣ тѣмъ, что люди называютъ воздухомъ и, по моему мнѣнію, онъ и есть то, что всѣмъ управляетъ и надъ всѣмъ господствуетъ; потомучто отъ него-то, мнѣ кажется, и происходитъ „nus“ и (помощью этого носителя своего) всюду проникаетъ, все устраиваетъ и во всемъ присутствуетъ. И нѣтъ ничего, что не принимало-бы въ этомъ участія. Но ничто не участвуетъ въ равной мѣрѣ съ другимъ. Напротивъ, есть много видоизмѣненій, какъ самого воздуха, такъ и разума; ибо воздухъ можетъ быть весьма различнымъ: то теплѣе, то холоднѣе, то суше, то сырѣе, то спокойнѣе, то въ состояніи сильнѣйшаго движенія; есть еще и другія безчисленныя отличія его по запаху и цвѣту. Далѣе, и душа всѣхъ живыхъ существъ есть одно и то-же, именно воздухъ, но болѣе теплый, чѣмъ окружающій насъ, однако гораздо холоднѣе того, который находится около солнца. Эта теплота никогда не бываетъ одинакова у разныхъ животныхъ и у разныхъ людей. Разница въ ней вообще незначительна, но достаточно велика для того, чтобы получилось сходство, но не полная тождественность. Однако все, что измѣняется, должно прежде стать тѣмъ же самымъ и потомъ только можетъ изъ одного стать другимъ“ (т. е. переходъ черезъ основныя, или первоначальныя формы матеріи есть необходимое условіе и промежуточная ступень для возникновенія одной матеріальной формы изъ другой). „Такъ какъ измѣненія весьма разнородны, то и живыхъ существъ множество и притомъ самыхъ разнородныхъ, которыя, вслѣдствіе огромнаго числа измѣненій, не похожи другъ на друга ни по наружному виду, ни по роду жизни, ни развитіемъ интеллекта. При всемъ томъ существуетъ нѣчто одно и то-же, чѣмъ они всѣ живутъ, видятъ и слышатъ; и остальныя проявленія интеллекта являются у нихъ оттуда-же (т. е. изъ воздуха)“. Доказательство послѣднихъ изъ этихъ утвержденій даетъ конецъ другого отрывка, который былъ уже отчасти приведенъ

выше: „Кромѣ того, въ пользу этого есть сильные доводы: человѣкъ и другія животныя живутъ, вдыхая воздухъ. Онъ для нихъ столько-же душа, какъ и разумъ... И если онъ ихъ оставляетъ, то они умираютъ и разумъ покидаетъ ихъ". Это первосущество Діогенъ называлъ то „вѣчнымъ безсмертнымъ тѣломъ" (или матеріей), то „великимъ" могущественнымъ, вѣчнымъ, безсмертнымъ, многосвѣдущимъ существомъ", а при случаѣ и „божествомъ".

Излишне было бы знакомить нашихъ читателей со всѣми отдѣльными ученіями аполлонійца, которыя онъ, кромѣ вышеупомянутыхъ двухъ сочиненій, изложилъ еще и въ своемъ „у ч е н і и о н е б ѣ". Онъ былъ крайне разностороненъ; подвижной умъ его касался всѣхъ областей тогдашняго естествознанія. Со всѣхъ сторонъ онъ вбиралъ въ себя впечатлѣнія, учился у всѣхъ учителей и если не устранилъ и не преодолѣлъ внутреннихъ противорѣчій этихъ разнородныхъ доктринъ, то все-же наложилъ на нихъ печать своего ума. Всѣ пути изслѣдованія предшественниковъ вели его къ основному его началу—воздуху. Въ этомъ сочетаніи многосторонности и односторонности, неразборчиваго эклектизма и упрямой послѣдовательности кроется тайна его успѣха. „Кто предлагаетъ многое, у того всегда найдется что нибудь для каждаго". Механическое міросозерцаніе, телеологическое воззрѣніе на природу, матеріалистическій монизмъ и подчиненіе матеріи разумному началу—все это и многое другое умѣщалось подъ просторнымъ покровомъ его эклектической системы. Ученіе о е д и н о й основной матеріи было ходячимъ уже въ теченіе нѣсколькихъ поколѣній среди образованныхъ людей Греціи: оно и не отвергалось. Принятіе устрояющаго міръ начала стало съ нѣкотораго времени признаваться многими: оно признается и Діогеномъ. Происхожденіе космоса изъ слѣпой необходимости получило остроумное объясненіе и нашло себѣ откликъ: и этому ученію нашлось мѣстечко въ новой философіи. В и х р ь Л е в к и п п а д о л ж е н ъ б ы л ъ б р а т с к и п р и м и р и т ь с я с ъ „nus"'омъ А н а к с а г о р а, а э т о т ъ п о с л ѣ д н і й с ъ б о ж е с т в о м ъ в о з д у х а А н а к с и м е н а. Но даже и людямъ старины нечего было страшиться новомодной науки. Вѣдь Г о м е р ъ, по утвержденію ея провозвѣстника, не просто разсказывалъ миѳы и сказки, но пользовался ими какъ покровомъ для голой истины. Его Зевсъ не что иное, какъ воздухъ. Словомъ, Діогенъ вступилъ даже на путь а л л е г о р и ч е с к а г о истолкованія народной поэзіи и на-

родныхъ вѣрованій. Въ этомъ отношеніи онъ сталъ предшественникомъ стоической школы, которая черезъ посредство киниковъ обязана ему нѣсколькими отдѣльными физическими доктринами.

Оборотной стороной картины была доведенная до крайности односторонность теоріи, которая во всѣхъ явленіяхъ, физическихъ и космологическихъ, въ физіологическихъ и даже психическихъ, старается обнаружить дѣйствіе единаго матеріальнаго начала. Воздухъ представлялся ему проводникомъ чувственныхъ воспріятій. Процессъ зрѣнія онъ объяснялъ (слѣдуя въ данномъ случаѣ, вѣроятно, Левкиппу) отпечаткомъ, который черезъ посредство воздуха производитъ въ зрачкѣ воспринимаемый предметъ. Его изобрѣтеніемъ было здѣсь то, что зрачекъ въ свою очередь передаетъ этотъ отпечатокъ воздуху въ мозгу. Нужно замѣтить при этомъ, что дѣлая мозгъ средоточіемъ чувственныхъ воспріятій, онъ слѣдовалъ, вѣроятно, А л к м е о н у. Діогенъ зналъ, что бываетъ воспаленіе зрительнаго нерва и что оно производитъ слѣпоту. Онъ объясняетъ это такъ: воспаленная жила (онъ считаетъ нервы жилами) препятствуетъ якобы доступу воздуха въ мозгъ, вслѣдствіе чего, если даже изображеніе и получается въ зрачкѣ, то зрительнаго воспріятія все же не происходитъ. Своимъ высокимъ интеллектомъ человѣкъ обязанъ своей прямой походкѣ, которая позволяетъ ему вдыхать чистый воздухъ, тогда какъ животныя, у которыхъ голова наклонена къ землѣ, вбираютъ въ себя воздухъ загрязненный земною сыростью; нѣчто подобное происходитъ и съ дѣтьми вслѣдствіе ихъ болѣе низкаго роста. И аффекты тоже объясняли воздухомъ и его дѣйствіемъ на кровь. Если онъ по своему качеству плохо смѣшивается съ кровью, то послѣдняя отъ этого становится менѣе подвижной, застаивается, и наступаетъ болѣзненное ощущеніе; въ обратномъ случаѣ, когда кровообращеніе благодаря воздуху ускоряется, появляется чувство удовольствія. Если это ученіе, по приведеннымъ выше причинамъ, произвело значительное впечатлѣніе на современниковъ, то отъ проницательной критики послѣдующихъ поколѣній какъ и отъ насмѣшекъ комедіи не могли укрыться его слабыя стороны. Почему птицы, восклицаетъ Ѳ е о ф р а с т ъ въ своемъ критическомъ разборѣ психологіи Діогена, не превосходятъ насъ умомъ, если чистота вдыхаемаго воздуха имѣетъ рѣшающее вліяніе на степень его остроты и проницательности? Почему наше мышленіе не измѣняется съ

перемѣной нашего мѣстопребыванія, смотря по тому, вдыхаемъ ли мы горный воздухъ, или болотный? И на этотъ разъ съ ученымъ послѣдователемъ Аристотеля страннымъ образомъ сходится „шаловливый любимецъ грацій“. Въ „Облакахъ“ (поставленныхъ на сцену въ 423-мъ году) Аристофанъ съ ѣдкимъ остроуміемъ осмѣялъ разнообразнѣйшія произведенія просвѣтительной эпохи и при этомъ, какъ уже давно замѣчено, не былъ пощаженъ и Діогенъ. Богохульный крикъ „да здравствуетъ царь вихрь, низвергнувшій съ престола Зевеса“, Сократъ, подвѣшенный въ корзинѣ надъ землею, чтобы вдыхать чистый, не загрязненный земной сыростью воздухъ, а съ нимъ и чистѣйшій разумъ, богиня „Дыханіе“, къ которой ея ученики съ мольбою воздѣваютъ руки, наконецъ хоръ облаковъ-женщинъ съ исполинскими носами, чтобы возможно больше вбирать въ себя духа-воздуха,—всѣ эти удары были направлены на Діогена и несомнѣнно вызывали въ аѳинскомъ театрѣ хохотъ и бурные знаки одобренія.

2. Старшій товарищъ Аристофана, охотникъ до вина, поэтъ Кратинъ посвятилъ одну изъ своихъ комедій осмѣянію философіи того времени. Она называлась „Всевидцы“ (Panoptai), эпитетъ, который прежде присваивался только Зевесу и еще тысячеглазому Аргусу, сторожившему Іо, а на этотъ разъ ради жестокой насмѣшки данъ ученикамъ-философамъ, которые слышатъ какъ растетъ трава. Всевидцы составляютъ хоръ драмы, и ихъ можно сразу узнать по маскамъ—двѣ головы съ безчисленнымъ множествомъ глазъ. Мишенью насмѣшекъ былъ на этотъ разъ Гиппонъ (по прозвищу „атеистъ“), пріѣхавшій въ Аѳины изъ нижней Италіи, если не съ Самоса. Невелики наши свѣдѣнія объ этомъ мыслителѣ и изслѣдователѣ, изъ сочиненій котораго недавно отыскался крошечный отрывокъ и котораго Аристотель причисляетъ къ самымъ „неуклюжимъ“ умамъ и даже, „по скудости его мыслей“, едва соглашается признать его философомъ. Мы причисляемъ его къ эклектикамъ, такъ какъ онъ старается связать ученіе Парменида съ ученіемъ Ѳалеса. Въ основу мірового процесса онъ кладетъ „влажное“, изъ котораго произошли „холодное“ и „теплое“ (вода и огонь), причемъ огонь сыгралъ роль дѣятельнаго мірообразовательнаго начала, а вода роль страдающей матеріи.

Ближе къ Діогену, чѣмъ Гиппонъ, стоялъ Архелай, афинянинъ или милетецъ, называемый ученикомъ Анаксагора, хотя

онъ существенно измѣнилъ ученіе послѣдняго. Въ особенности онъ отступилъ отъ своего учителя въ космогоніи. По Архелаю „nus“ не извнѣ былъ привнесенъ въ матерію, чтобы устроить и преобразовать ее въ космосъ; онъ предполагаетъ, если только мы вѣрно понимаемъ показанія нашего источника, что онъ присущъ матеріи съ самого начала. Это именно и приближаетъ его опять къ болѣе старымъ представителямъ натурфилософіи и вмѣстѣ съ тѣмъ, можно прибавить, къ духу древне-эллинскаго воззрѣнія на міръ и природу. Отчасти этимъ, отчасти же потребностью видѣть въ матеріи нѣчто божественное, потребностью, которую не могло удовлетворить раздробленіе матеріи на безконечно-малыя „сѣмена“, или на Левкипповы атомы, объясняется то, что устанавливая связь между ученіями Анаксагора и Анаксимена, онъ сдѣлалъ это немногимъ иначе, чѣмъ аполлоніецъ Діогенъ. Онъ не отвергаетъ безчисленныхъ элементовъ, „сѣмянъ“ или гомеомерій клазоменянина, но у него опять выступаютъ на первый планъ большія матеріальныя формы, игравшія главную роль въ ученіи „физіологовъ“. Воздуху, какъ наименѣе матеріальной изъ матерій, пришлось оказаться первоначальной формой этихъ сѣмянъ и въ то же время вмѣстилищемъ nus'а, духовнаго начала, вызвавшаго мірообразованіе. Изъ этой посредствующей формы матеріи должны были произойти, то путемъ разрѣженія, то путемъ уплотненія, т. е. при помощи разъединенія, или сближенія „сѣмянъ“ огонь и вода, носители движенія и покоя. Нужно ли напоминать, что здѣсь Архелай оказался подъ вліяніемъ идей не только Анаксимена, но также и Парменида, пожалуй Анаксимандра. Въ высшей степени оригинальной кажется его попытка изобразить начала человѣческаго общества и изложить основныя этикополитическія понятія. Но объ этомъ придется говорить въ другомъ мѣстѣ.

3. Стремленіе примирить новое со старымъ, въ данномъ случаѣ, новое знаніе со старой вѣрой обнаруживаетъ и другой ученикъ Анаксагора Метродоръ изъ Лампсака, стремленіе котораго дать аллегорическое объясненіе Гомера прежде всего отталкиваетъ насъ своей фантастичностью. Что могло заставить его отождествить Агамемнона съ эфиромъ, Ахилла—съ солнцемъ, Гектора—съ луной, Париса и Елену—съ воздухомъ и землею, а въ Деметрѣ, Діонисѣ и Аполлонѣ видѣть части тѣла животнаго, именно: печень, селезенку и желчь? Намъ это напоминаетъ

сумасбродныя толкованія миеовъ въ наше время и подобныя же рискованныя попытки другихъ эпохъ, когда проявилась потребность видѣть въ священныхъ разсказахъ, буквальную правду которыхъ нельзя было сохранить, только одну оболочку иной сущности. Вспомните еврейско-греческаго религіознаго философа, Филона Александрійскаго, у котораго садъ рая понимается какъ божественная мудрость, вытекающія изъ него четыре рѣки—какъ четыре основныхъ добродѣтели, алтарь и дарохранительница—какъ умопостигаемые объекты познанія и т. под. Ренанъ имѣлъ полное право замѣтить про это весьма чреватое послѣдствіями аллегорическое толкованіе Филона, что не капризный произволъ, а благочестіе лежало въ основѣ этого пріема, столь чуждаго всѣмъ научно-мыслящимъ людямъ. „Прежде, чѣмъ отречься отъ ставшаго близкимъ вѣроученія, (или отъ авторитета признанныхъ сочиненій), „прибѣгаютъ къ такимъ толкованіямъ", которые на каждаго, стоящаго внѣ этого круга, производятъ впечатлѣніе совершеннѣйшаго сумасбродства. Въ данномъ случаѣ, Метродоръ смѣло пошелъ по тому пути, уже задолго до него открытому.

Еще въ VI-го вѣкѣ Θеагенъ изъ Регіона для того, чтобы спасти авторитетъ Гомера, сильно оспариваемый Ксенофаномъ, пробовалъ прибѣгать, къ аллегорическому толкованію. Битва боговъ, описанная въ 20-й книгѣ, вызывала ужасный соблазнъ. Чтобы небесныя силы, въ которыхъ все болѣе привыкали видѣть носителей общаго естественнаго и нравственнаго порядка, схватывались другъ съ другомъ въ рукопашную, это должно было повидимому дѣйствовать какъ пощечина, на здравый человѣческій смыслъ и здоровое моральное чувство. Въ устраненіе этой неловкости сообщалось, что поэтъ подразумѣвалъ подъ богами отчасти враждебные другъ другу элементы, отчасти же противорѣчивыя свойства человѣческой натуры. Участіе въ схваткѣ бога огня Гефеста и повелителя моря Посейдона, Аполлона и его сестры Артемиды, отождествляемыхъ съ богомъ солнца и богиней луны,—и наконецъ бога рѣки Ксанфа—давало нѣкоторый поводъ для такого толкованія. За остальнымъ обратились къ излюбленному въ древности неисчерпаемому средству—этимологіи и къ разнымъ нравоучительнымъ соображеніямъ; примѣромъ можетъ служить, достойная какого-нибудь Elihu Buritt'а, выдумка, что богъ войны Аресъ есть олицетворенное неразуміе и потому противоположность воплощеннаго въ Аеинѣ разума. При этомъ именно случаѣ упоминается имя Θеагена, какъ древнѣйшаго „аполло-

гета“ гомеровской поэзіи. И Демокритъ и Анаксагоръ не отказывались посильно содѣйствовать аллегорическому истолкованію народной поэзіи; о Діогенѣ Аполлонійскомъ уже было говорено выше; въ Антисѳенѣ, ученикѣ Сократа, мы тоже встрѣтимъ представителя этого направленія, которое изъ школы киниковъ перешло къ стоикамъ и тамъ достигло самаго пышнаго расцвѣта.

ГЛАВА IV.

Начало науки о духѣ.

Постоянно возобновляемыя попытки къ компромиссу между старонаціональнымъ взглядомъ на жизнь и новымъ жизне-и міросозерцаніемъ указываютъ на глубокій разрывъ между ними. Незамѣтный ростъ опытнаго познанія природы, богатая пища, почерпнутая критическимъ умомъ изъ углубившейся спекуляціи философовъ, изъ расширенія интеллектуальнаго кругозора благодаря прогрессамъ географіи и этнографіи, изъ борьбы медицинскихъ школъ и изъ установившагося довѣрія къ чувственному восиріятію въ противовѣсъ всякаго рода произвольнымъ гипотезамъ—все это достаточно извѣстно нашимъ читателямъ. Намъ нужно теперь познакомиться вкратцѣ съ тѣми перемѣнами, которыя произошли въ государственной и общественной жизни грековъ послѣ эпохи тиранновъ (сравни стр. 7—9). Въ Аѳинахъ, которыя стали съ тѣхъ поръ центромъ умственной жизни грековъ, а также и въ другихъ мѣстахъ, борьба сословій закончилась побѣдой горожанъ. Преимущества аристократіи были понемногу устранены и обладатели движимостью (торговцы и ремесленники) постепенно получили преобладаніе надъ владѣльцами земли. Городское населеніе увеличивалось вслѣдствіе движенія изъ селъ къ городу и вслѣдствіе переселеній изъ другихъ странъ; иностранцы, въ томъ числѣ много бывшихъ рабовъ, въ большомъ количествѣ вошли въ число гражданъ. Реформа Клисѳена (509 д. Р. Х.), послѣдовавшая вскорѣ послѣ паденія Пизистратидовъ имѣла въ виду именно сліяніе этихъ элементовъ. Рѣшаю-

щій моментъ этой эволюціи въ направленія полной демократіи совпадаетъ съ персидскими войнами. Отразить могущественнѣйшаго врага можно было только при использованіи всѣхъ наличныхъ силъ. Какъ раньше успѣхъ оказывался на сторонѣ тяжело вооруженныхъ пѣшихъ горожанъ въ борьбѣ съ конницей аристократовъ, такъ теперь рѣшительное вліяніе оказало примѣненіе массъ во флотѣ. Всеобщая воинская повинность въ теченіи нѣсколькихъ десятилѣтій привела къ всеобщей политической равноправности. Опираясь на свои морскія силы, Аѳины вскорѣ стали во главѣ союза, при которомъ постепенно вмѣстѣ съ политическими условіями измѣнились и экономическія условія этого государства. Прибыльныя торговыя монополіи, значительные доходы отъ таможенныхъ сборовъ, отъ взносовъ и судебныхъ уплатъ союзниковъ, наконецъ дѣлежъ владѣній отпавшихъ союзниковъ—таковы были источники, которые окупали содержаніе многочисленныхъ горожанъ. Возникшее на этой почвѣ народовластіе послужило образцомъ для государствъ, находившихся въ зависимости отъ Аѳинъ, а отчасти и для другихъ. Однако и при полной и при умѣренной демократіи наиболѣе вліятельнымъ орудіемъ въ политической жизни большей части Эллады вскорѣ стала р ѣ ч ь. Даже больше. Ибо не только въ совѣтѣ и въ народномъ собраніи, но и въ народномъ судѣ, происходившемъ иногда при участіи сотенъ присяжныхъ, повсюду рѣчь была тѣмъ оружіемъ, умѣлое пользованіе которой доставляло побѣду. Талантъ и способность рѣчи были не только единственнымъ путемъ къ могуществу и почести, они была также и единственнымъ средствомъ защиты отъ всякой несправедливости. Кто былъ лишенъ этого оружія, тотъ былъ такъ же беззащитенъ у себя на родинѣ и въ мирное время, какъ если бы онъ ринулся въ бой безъ щита и меча. Поэтому вполнѣ естественно, что въ демократическихъ общинахъ этой эпохи впервые стали культивировать искусство риторики, и что оно вскорѣ стало играть значительную роль въ преподаваніи молодежи.

Но риторика имѣетъ двѣ стороны; она наполовину діалектика, наполовину стилистика. Для того чтобы обладать ею въ совершенствѣ, нужно умѣть быстро соображать и разбираться въ различныхъ точкахъ зрѣнія соотвѣтственно разнообразнымъ сторонамъ общественной жизни, нужна и увѣренность въ выборѣ способовъ выраженія. Однако тенденція новаго времени не исчерпывалась этимъ могучимъ и разностороннимъ стремленіемъ къ ф о р м а л ь н о м у образованію. Новое и богатое с о д е р ж а н і е

мышленію и изслѣдованію давала политическая жизнь. Новый укладъ государственныхъ и общественныхъ отношеній вызывалъ массу проблемъ. На нихъ набрасывались, ими занимались со страстью. Всякій интересовался результатомъ разсужденія; столкновеніе мнѣній и направленій было столь же оживленно, какъ и столкновеніе интересовъ. И какъ отъ риторики, этой формальной вспомогательной дисциплины политики, распространялось въ разныя стороны это умственное движеніе, такъ еще болѣе отъ самой политической науки. За вопросами: что правильно и справедливо въ этомъ частномъ случаѣ при этихъ данныхъ обстоятельствахъ? непосредственно слѣдовалъ другой вопросъ, болѣе общій: что вообще правильно и справедливо въ государствѣ? Возбужденная политикою любознательность не могла остаться въ предѣлахъ послѣдней и распространялась на всѣ области человѣческой дѣятельности и творчества. Наряду съ политикой выступила экономія, педагогика, ученіе объ искусствѣ, и прежде всего этика. И далѣе, рядомъ съ такимъ общимъ вопросомъ о *нормахъ* человѣческаго поведенія возникъ вопросъ о происхожденіи этихъ нормъ, о генезисѣ государства и общества.

Въ числѣ факторовъ, вліяющихъ на развитіе наукъ, необходимо упомянуть о духовномъ укладѣ той эпохи. Въ значительной мѣрѣ утвердилось критическое направленіе, враждебное авторитету. Оно должно было еще болѣе укрѣпиться при тѣхъ соціальныхъ и политическихъ условіяхъ, которыя характеризуютъ пятое столѣтіе. Основа всякой критики есть сравнивающее наблюденіе. Для такого наблюденія богатый матеріалъ дало соприкосновеніе грековъ съ чуждыми племенами во время персидскихъ войнъ. Развитіе торговли и личныхъ сношеній среди членовъ аттическаго морского союза имѣетъ можетъ быть еще больше значенія. Значительная часть обширной расчлененной Эллады была теперь связана въ одно цѣлое. Между отдѣльными городами союза и главнымъ городомъ циркулировалъ непрестанный потокъ съ одной стороны малоазійскихъ грековъ и островитянъ, съ другой аѳинянъ. Скопленіе въ городахъ массъ разноплеменнаго народа, принадлежащаго разнымъ государствамъ, должно было вызывать обмѣнъ мнѣніями и свѣдѣніями и содѣйствовать тому, что было мѣтко названо треніемъ умовъ. Наконецъ, нужно припомнить еще то обстоятельство, что вторженіе *чуждыхъ культовъ*, послѣдовавшее послѣ персидскихъ войнъ, значительно повліяло на распространеніе *сектъ* въ Аѳинахъ; на этой почвѣ произошло объ-

единеніе аѳинянъ и иностранцевъ; исключительному господству національной религіи былъ нанесенъ ударъ, а это значительно содѣйствовало эмансипаціи умовъ.

2. Таковы, поскольку мы можемъ судить, были тѣ условія, при которыхъ произошелъ огромный прогрессъ въ интеллектуальной жизни Греціи и человѣчества. Рядомъ со своею старшею сестрою, наукою о природѣ, выступила этика или наука о духѣ, причемъ сразу во всей широтѣ. Ибо она никогда не отрицала своей связи съ практическими потребностями, изъ которыхъ она возникла. Отсюда ея свѣжесть, жизненность, а вмѣстѣ часто ощущаемый недостатокъ точности понятій и систематической полноты. Устраненію этихъ недостатковъ мѣшала потребность въ художественной законченности выраженія. Спеціалистовъ во всѣхъ этихъ областяхъ не было, не считая составителей рѣчей. Для этихъ послѣднихъ существовали сухія и методически разработанныя руководства ихъ искусства. Все остальное обращалось къ широкимъ кругамъ образованной публики и должно было удовлетворять вкусу избалованному первоклассными произведеніями искусства. Окончательный однако союзъ красоты съ истиной былъ заключенъ лишь на вершинахъ познанія. Но развитіе науки требуетъ точнаго разграниченія понятій и полной ихъ ясности, что несовмѣстимо съ непосредственной популяризаціей ея. Въ этомъ направленіи поработали два выдающихся человѣка: Продикъ, занимавшійся различеніемъ синонимовъ, и сынъ занимающей насъ эпохи, тотъ, вліяніе котораго было наименѣе замѣтно и наиболѣе плодотворно. Мы говоримъ о Сократѣ, сынѣ Софрониска. Своими разговорами, лишенными всякихъ прикрасъ, которые начинались съ обычныхъ житейскихъ темъ и доходили до самыхъ высокихъ вопросовъ, онъ умѣлъ направлять мысль и испытывать ея глубину и чистоту; его перекрестный допросъ какъ бы требовалъ свидѣтельства у всякаго понятія, раскрывалъ всякую неясность, всякое скрытое противорѣчіе. Такимъ путемъ онъ значительно содѣйствовалъ очищенію и проясненію понятій, что было особенно необходимо для тогдашняго времени.

Если Сократъ, о которомъ подробнѣе мы будемъ говорить позже, стоялъ выше своихъ современниковъ, то въ другомъ отношеніи онъ вполнѣ совпадалъ съ ними. Мы имѣемъ въ виду ту повышенную оцѣнку всего разсудочнаго, которую можно назвать интеллектуализмомъ. Это наиболѣе характерная

черта той эпохи. Вмѣстѣ съ довѣріемъ къ мышленію, явившимся какъ результатъ критики и боязни авторитета, возросла и тонкость мысли. Прежде всего это обнаружилось на итальянской и сицильянской почвѣ. Наши читатели живо помнятъ хитрыя аргументаціи элейца Зенона. Полъ-вѣка ранѣе законодательствовавшій въ Катаніи Харондъ удостоился слѣдующей характеристики Аристотеля: „Точностью и тонкостью онъ превзошелъ даже современныхъ законодателей". Возьмемъ одинъ примѣръ изъ многихъ. Опеку надъ сиротами Харондъ раздѣлилъ между родственниками отца и матери такимъ образомъ, что на долю первыхъ выпадала забота объ имуществѣ, на долю вторыхъ о личности опекаемаго. Благодаря этому управленіе имуществомъ попадало въ руки тѣхъ, которые, какъ вѣроятные наслѣдники, были наиболѣе заинтересованы въ успѣшномъ веденіи дѣлъ, тогда какъ жизнь и здоровье сироты поручались тѣмъ, кто не имѣлъ интереса вредить ему. Съ того времени сознательная техника жизни и стремленіе къ подчиненію твердымъ разумнымъ нормамъ все увеличивались. Настало время когда безсознательный опытъ долженъ былъ все болѣе уступать осознаннымъ правиламъ. Не было области жизни, которой бы не коснулась эта тенденція. Гдѣ не реформировали, тамъ по крайней мѣрѣ кодифицировали. Чаще однако и то и другое шло рядомъ. По всѣмъ отраслямъ стала возникать спеціальная литература, во множествѣ появились учебники. Вся человѣческая дѣятельность, отъ приготовленія пищи до изготовленія предметовъ искусства, отъ гулянья и до веденія войны, подверглась регулированію и сведенію къ принципамъ. Нѣсколько примѣровъ помогутъ уяснить сказанное. Систематически трактовались поварское искусство Митаикомъ, тактика и борьба оружіемъ—философомъ Демокритомъ, діэтетика, какъ отдѣльная отъ медицины десциплина—Геродикомъ изъ Селимбріи, даже искусство управленія лошадьми нашло своего автора въ лицѣ Симона. Всѣ отдѣлы искусства были теоретически разработаны. Примѣру Лаза изъ Герміона, который еще въ шестомъ вѣкѣ расширилъ и теоретически обосновалъ средства музыкальнаго выраженія, послѣдовали другіе, въ ихъ числѣ личный другъ Перикла Дамонъ и Гиппій изъ Элиды, который училъ ритмикѣ и гармоніи. Даже Софоклъ, предшественникомъ котораго въ этой области былъ мало извѣстный Агатархъ, не считалъ унизительнымъ писать о техникѣ сценическаго искусства, а великій скульпторъ Поликлетъ вычислялъ въ своемъ „Канонѣ" основныя отношенія ча-

стей человѣческаго тѣла. По теоріи живописи писалъ Демокритъ, о сценической перспективѣ кромѣ послѣдняго говоритъ Анаксагоръ. Первыя письменныя указанія относительно сельскаго хозяйства находятся въ крестьянскомъ календарѣ Гезіода („Дѣла и дни“), съ философской стороны къ этому вопросу подходитъ также Демокритъ. Для пріемовъ мантики или предсказаній было составлено не одно руководство. Ничто не представлялось теперь случайностью. Искусство стройки городовъ нашло себѣ реформатора въ лицѣ Гипподама изъ Милета, оригинальнаго человѣка, проявляющаго и внѣшне свою оригинальность въ одеждѣ и прическѣ. Система прямыхъ улицъ пересѣкающихся подъ прямыми углами, предлагавшаяся этимъ новаторомъ, символизируетъ все утверждающееся стремленіе къ раціональному урегулированію всѣхъ отношеній.

3. Въ эту безпокойную эпоху, жадную къ новизнѣ, само собой возникали вопросы: откуда происходитъ право, нравственность законъ? на чемъ основывается ихъ обязательность? И далѣе каковы тѣ высшія мѣрила, которыми руководится повсюду проснувшееся стремленіе къ реформированію? Этотъ вопросъ: откуда, приводитъ къ мысли о началѣ человѣческаго рода. Народныя сказанія и дидактическая поэзія давно уже разрисовывали блестящими красками блаженства золотого вѣка. Гезіодъ является для насъ самымъ древнимъ представителемъ этихъ вѣрованій далекаго прошлаго. Они вполнѣ согласуются съ пессимистическимъ теченіемъ, свойственнымъ ему и окружающей его средѣ. Именно отъ труда и заботъ повседневной жизни уходила мысль грековъ, какъ и другихъ народовъ, въ радостныя обители заоблачнаго блаженства или блаженной старины (сравн. стр. 74—75). Въ глазахъ критическаго вѣка, гордаго своими культурными успѣхами и ожидающаго дальнѣйшаго безпредѣльнаго прогресса, образъ доисторическаго времени рисуется иначе. Кто считаетъ себя выше прошлаго, кто гордится собственнымъ просвѣщеніемъ, тотъ мало склоненъ искать свой идеалъ въ сумеречной дали времени, тотъ не станетъ восторженно заглядывать впередъ или тоскливо взирать назадъ. Съ такимъ настроеніемъ связаны часто правильные взгляды. На зарѣ исторіи культура отсутствуетъ,—таково теперь общее мнѣніе, оно становится само собой понятнымъ общимъ мѣстомъ. Человѣческій родъ медленно и постепенно, изъ грубаго звѣроподобнаго состоянія, поднялся до первыхъ, а затѣмъ и до дальнѣйшихъ, ступеней

нравственности. Медленно и постепенно,—такъ выражается научная мысль, которая уже не вѣритъ въ чудесное и сверхестественное вмѣшательство; она выражается такъ, потому что изъ естествознанія она узнала, какимъ образомъ незначительныя измѣненія суммируются въ крупный результатъ. Мы можемъ напомнить то, что мы говорили о зачаткахъ теоріи происхожденія видовъ у Анаксимандра (стр. 49), объ антикатастрофической геологіи Ксенофана, и о идущемъ объ руку съ ней, можно сказать, тоже антикатастрофическомъ воззрѣніи на развитіе культуры, которое мы встрѣтили у того же мыслителя (стр. 141). Въ такомъ же родѣ разсужденія встрѣчаемъ мы у писателя врача, когда, по поводу искусства изготовленія пищи, онъ говоритъ объ отличіи современнаго человѣка отъ его грубыхъ предковъ и далѣе отъ животнаго міра (стр. 257/8).

Изъ обитателей пещеръ, которые совершенно не знали употребленія плуга и всякихъ другихъ желѣзныхъ орудій, грубость которыхъ доходила до каннибализма, произошли культурные люди, воздѣлывающіе хлѣба и виноградъ, возводящіе постройки и укрѣпленные города и въ концѣ концовъ воздающіе почесть погребенія умершимъ. Такъ обрисовываетъ начало культуры поэтъ трагикъ Мосхіонъ въ четвертомъ столѣтіи до Рождества Христова. Онъ не рѣшаетъ вопроса, была ли нравственность подаркомъ расположеннаго къ людямъ титана Прометея, явилась ли она результатомъ потребности или „долгаго упражненія" и „постепенной привычки, въ которой сама „природа" играла роль „наставницы". Подобныя мысли являлись уже у выдающихся умовъ пятаго вѣка; мы находимъ ихъ во вступительныхъ стихахъ трагедіи „Сизифъ" (сочиненіе афинскаго государственнаго дѣятеля Критія) и въ заглавіи потерянной книги Протагора изъ Абдеры „О первобытномъ состояніи" человѣческаго рода, на которую намекаетъ Мосхіонъ въ словахъ: „вамъ раскрыто первобытное состояніе человѣчества". Представленіе Мосхіона о прогрессѣ культуры можно назвать органическимъ. Ибо, хотя онъ мимоходомъ и касается преданія о Прометеѣ, но центральное мѣсто его изложенія занимаютъ вліянія, оказываемыя природой, потребностью, привычкой и, прежде всего, „временемъ, которое все рождаетъ и все питаетъ". Здѣсь преобладаетъ идея развитія, плодомъ котораго является общественное устройство, совершенно такъ же, какъ у Критія „звѣздное сіяніе неба" считается „прекраснымъ созданіемъ мудраго художника", именно „времени".

Немного инымъ было рѣшеніе этой проблемы у Протагора. Въ противоположность органическому взгляду представленіе послѣдняго можно назвать механистическимъ (въ нашемъ смыслѣ слова) или интеллектуалистическимъ. Мѣсто природы, непроизвольнаго, безсознательнаго и привычки заступаетъ намѣреніе, изобрѣтеніе, соображеніе. Такое приблизительно представленіе можемъ мы составить по Платоновской передачѣ, которая не лишена нѣкоторой каррикатурности, но именно потому указываетъ на черты оригинала. Первобытные люди, говорится тамъ, не могли побѣдоносно противостоять дикимъ звѣрямъ, ибо они не обладали еще „искусствомъ государственнаго управленія, часть котораго составляетъ военное искусство". Они несправедливо относились другъ къ другу по той же причинѣ, ибо не знали искусства государственной жизни. Похищеніе огня, которое миѳъ приписываетъ Прометею, получаетъ новое толкованіе; Прометей якобы похитилъ „мудрость искусства" изъ покоя, въ которомъ Аѳина и Гефестъ предавались своему ремеслу. Если онъ затѣмъ похитилъ также огонь и подарилъ его людямъ, то только потому, что мудрость искусства безъ этой вспомогательной стихіи мало бы помогла имъ. И такъ какъ Зевсъ шлетъ на землю „право и стыдъ", то Гермесъ посредникъ этого дара подымаетъ вопросъ, долженъ ли онъ равномѣрно распредѣлить эти драгоцѣнные дары между всѣми людьми или раздѣлить ихъ между ними приблизительно такъ, какъ распредѣлено между ними искусство, а именно такъ, что „мастеръ (спеціалистъ) стоитъ многихъ простыхъ людей". И благодаря „искусству" люди начали произносить членораздѣльные звуки и создавать языкъ. Съ помощью „искусства", „мудрости" и „добродѣтели" (эти слова очевидно намѣренно употреблялись какъ равнозначущія) строятъ они дома, управляютъ государствомъ, исполняютъ завѣты морали. „Искусство" и его выполнители, „мастера"—два слова указывающія больше на ремесло, чѣмъ на искусство въ современномъ смыслѣ—на одной сторонѣ, „природа и случай" на другой, образуютъ постоянную противоположность. Чрезъ всю Платоновскую каррикатуру пробивается жизнепониманіе, которое мы уже готовы встрѣтить въ этомъ вѣкѣ: чрезмѣрно повышенная оцѣнка разсудка, рефлексіи, изучаемаго и подчиненнаго правиламъ, съ оттѣнкомъ учительства и педантизма. Этотъ взглядъ на жизнь вполнѣ подходитъ къ юношеской порѣ пробуждающейся науки о духѣ. Мы встрѣтимся въ этой эпохѣ съ нимъ еще не

одинъ разъ, въ наиболѣе же рѣзкомъ выраженіи мы увидимъ его у Сократа.

4. Стоитъ ли говорить о томъ, что эта проэкція завоеваній зрѣлой и просвѣщенной эпохи въ отдаленное довременье человѣческаго рода неисторична? Конечно, дѣло не могло обойтись безъ генія и изобрѣтательности единичныхъ людей. Многое изъ колоссальнаго прогресса, что зрѣлый возрастъ человѣчества принимаетъ какъ само собой разумѣющееся, было безъ сомнѣнія дѣломъ безъименныхъ героевъ и мы охотно присоединимся къ пэану Георга Форстера въ честь того неизвѣстнаго, который первый укротилъ коня, подчинивъ его человѣку. Но къ значительной работѣ отдѣльныхъ выдающихся умовъ присоединялась медленная и незамѣтная культурная работа многихъ посредственныхъ людей. Если обладаніе системой извѣстныхъ пріемовъ—въ чемъ и состоитъ сущность практическаго искусства—мы будемъ пріурочивать къ началу развитія, вмѣсто того чтобы отнести его къ конечному пункту, то мы станемъ въ полное противорѣчіе съ историческими фактами и составимъ совершенно превратное представленіе о процессѣ развитія. Но именно такое отсутствіе историческаго смысла свойственно великимъ эпохамъ просвѣщенія. Онѣ невольно строятъ прошедшее по своему подобію и надѣляютъ дѣтскій возрастъ человѣчества чертами ранней зрѣлости. Для этихъ эпохъ характерно также появленіе теорій объ общественномъ договорѣ. Умъ, освободившійся отъ власти традиціи, порвавшій съ авторитетомъ небесъ и смотрящій на государственныя и общественныя учрежденія какъ на средство къ человѣческимъ цѣлямъ, такой умъ склоненъ не замѣчать различія временъ и готовъ надѣлять отдаленныхъ предковъ собственными пріемами мышленія и поведенія... Первоначально отдѣльный человѣкъ лишенъ всякаго значенія, онъ имѣетъ цѣнность лишь какъ членъ семьи, рода, племени; его принадлежность къ группѣ, составной частью которой онъ является, обусловливается его рожденіемъ или навязана ему насильно; его повиновеніе слѣпо, о свободѣ выбора, о самоопредѣленіи не можетъ быть и рѣчи. Просвѣщеніе составляетъ себѣ совершенно неправильное представленіе объ этихъ фактическихъ отношеніяхъ, оно толкуетъ ихъ въ противоположномъ дѣйствительности смыслѣ. Эта тенденція въ значительной мѣрѣ поддерживается практической политикой. Мы едва вѣримъ своимъ глазамъ, когда въ двухъ отрывкахъ „On civil government" проницательнаго Джонъ Локка

(1632—1704) встрѣчаемся съ тезисомъ о томъ, что государственная жизнь возникла по добровольному соглашенію и свободному выбору правителей и формъ управленія; онъ защищаетъ этотъ взглядъ вполнѣ серьезно, и безуспѣшно пытается подогнать историческіе и этнографическіе факты въ рамки этой ложной теоріи. Правда у противниковъ его, теоретиковъ абсолютизма, мы встрѣчаемъ еще болѣе странные взгляды. Они стоятъ на почвѣ еще болѣе нелѣпой фикціи, чѣмъ теорія Локка. Адамъ, по мнѣнію этихъ сторонниковъ божескаго происхожденія королевской власти, получилъ отъ создателя совокупность всѣхъ властей и передалъ ихъ отъ себя всѣмъ монархамъ земли. И вопросъ получаетъ такую постановку, какъ будто только и есть выборъ между этими двумя исторически ложными и безсмысленными теоріями, да вдобавокъ одна изъ нихъ необходимо должна стать опорой въ вопросѣ современнаго права. Правда, порою у Локка сквозитъ правильная мысль, что „заключеніе отъ того, что было, къ тому, что должно быть по праву, имѣетъ мало силы“. Это соображеніе не мѣшаетъ ему однако посвящать сотни страницъ разбору вопроса о политической свободѣ въ томъ смыслѣ, какъ будто дѣло свободы находится въ тѣсной зависимости отъ его псевдоисторической теоріи. Не иначе обстояло дѣло въ эпоху, стоящую у порога современнаго міросозерцанія, въ началѣ четырнадцатаго столѣтія. Когда Марсилій изъ Падуи (род. 1270 г.), старшій современникъ Петрарки и другъ смѣлаго мыслителя, минорита Вильгельма Оккама, защищалъ въ своемъ посвященномъ Людовику Баварскому сочиненіи „Защитникъ свободы“ ученіе объ общественномъ договорѣ, то онъ былъ преисполненъ убѣжденія, что только признаніе суверенитета народа и псевдо-историческаго основанія его способно создать почву, на которой возможна съ нѣкоторой надеждой на успѣхъ борьба противъ іерархическихъ притязаній и за преобладаніе сословно или демократически ограниченной монархіи. Прямо противоположная тенденція, желаніе подчинить свѣтскую государственную власть церковному авторитету, приводила къ аналогичнымъ результатамъ въ началѣ среднихъ вѣковъ. Она поддерживаетъ распространенное мнѣніе, что государство возникло изъ состоянія смуты, послѣдовавшей за грѣхопаденіемъ, что своимъ происхожденіемъ оно обязано не божественному установленію, а нуждѣ и общественному договору, какъ средству борьбы со смутою.

Мнѣніе, согласно которому свободная волевая дѣятельность въ сферѣ государства дозволительна современникамъ только въ томъ

случаѣ, если ихъ предки въ отдаленномъ прошломъ ею пользовались, кажется намъ столь же страннымъ, какъ если бы кто нибудь заявилъ намъ: вы тогда лишь имѣете право ходить на двухъ ногахъ, если, будучи младенцемъ, вы не ползали на четверинкахъ. Мы видѣли, какъ эти мысли, имѣющія источникомъ чрезмѣрную оцѣнку позитивнаго права, возникали въ новое время. У Руссо, этого предтечи французской революціи, эта тенденція достигла своего апогея. Это общеизвѣстно. Эта опора теоріи общественнаго договора была чужда древности, но не сама теорія. Мы уже указали на психологическіе корни ея. Теорія эта есть вполнѣ простодушный, лишенный всякой тенденціи и ошибочный благодаря отсутствію историческаго пониманія, отвѣтъ на вопросъ: „Какимъ образомъ наши предки рѣшились отказаться отъ ихъ мнимой индивидуальной самостоятельности и согласиться на ограниченія налагаемыя государственнымъ союзомъ?“—Отвѣтъ гласитъ: „Они согласились на этотъ ущербъ ради бо̀льшей выгоды; они отказались въ извѣстной мѣрѣ отъ свободы, чтобы имѣть защиту отъ нарушеній свободы другими, для защиты жизни и собственности своей и своихъ близкихъ“. Это все проявленіе той же ложной умственной тенденціи. Что выполняетъ какую нибудь цѣль, то должно являться результатомъ извѣстнаго устройства намѣренно приспособленнаго къ этой цѣли. Уже Платонъ знакомъ съ этимъ ученіемъ; онъ слѣдующимъ образомъ излагаетъ его въ началѣ своей книги „Государство“. „Такъ какъ люди причиняютъ другъ другу и терпятъ другъ отъ друга несправедливость, то тѣмъ, которые не хотятъ перваго и желаютъ избѣжать второго, представляется полезнымъ вступить въ извѣстное соглашеніе...“ Такимъ образомъ люди стали составлять законы и заключать договоры; предписываемое законами они назвали правомѣрнымъ, закономѣрнымъ; таково происхожденіе справедливости и въ этомъ заключается ея сущность. Эпикуръ присвоилъ себѣ эту теорію и такъ какъ онъ многимъ обязанъ Демокриту, то легко предположить, что онъ и въ данномъ случаѣ идетъ по слѣдамъ своего великаго предшественника. Однако въ настоящее время это предположеніе не можетъ считаться достовѣрнымъ и остается лишь въ предѣлахъ вѣроятности.

5. Правда въ другомъ вопросѣ мысль Демокрита двигалась въ такомъ же направленіи. Мы говоримъ о происхожденіи языка. Въ этомъ вопросѣ въ древности боролись два противопо-

ложныхъ мнѣнія. Споръ этотъ представляетъ поразительный примѣръ того, что Милль называлъ „обмѣномъ полу-истинъ". Одни утверждали естественное происхожденіе языка, другіе— условное. Первая теорія заключала въ себѣ два очень разныхъ утвержденія. Языкъ возникъ не въ силу намѣренно-сознательной людской дѣятельности, а явился результатомъ самопроизвольно-инстинктивнаго позыва, и первоначальную естественную связь между звукомъ и его значеніемъ можно еще теперь обнаружить въ различныхъ образованіяхъ современнаго языка (въ греческихъ словахъ). Насколько правильно по убѣжденію современныхъ изслѣдователей первое изъ этихъ утвержденій, настолько же ложно второе. Стоитъ только подумать, какъ трудно намъ указать съ полной несомнѣнностью на дѣйствительно первичную словесную форму. Даже въ корняхъ первоначальнаго индогерманскаго языка, раскрытыхъ путемъ сравнительнаго анализа, намъ не удается съ полной увѣренностью открыть дѣйствительно начальныя словесныя образованія, лишенныя предшествующей эволюціи. А насколько благопріятнѣе въ этомъ смыслѣ наше положеніе въ сравненіи съ положеніемъ тѣхъ греческихъ изслѣдователей, которые знали почти одинъ только языкъ и у которыхъ не было матеріала для сравненія и для болѣе подробнаго анализа. По отношенію къ проблемѣ возникновенія языка, которая еще и теперь не можетъ считаться окончательно разрѣшенной, древніе были не менѣе безпомощны, чѣмъ въ вопросѣ о происхожденіи органическихъ существъ. Здѣсь, какъ и тамъ, легко поддавались искушенію принимать наиболѣе сложное за простое, конечный членъ длиннаго эволюціоннаго ряда за первоначальное. Въ результатѣ получалась спутанная игра съ совершенно произвольной этимологіей. Къ полной неспособности осилить фактическія трудности присоединялся могучій субъективный факторъ ошибки, власть привычной ассоціаціи слова и его значенія. Невольно припоминается тотъ французъ, который считалъ свой языкъ наиболѣе естественнымъ, ибо по нѣмецки pain обозначалось словомъ Brot, а по французски pain, какъ оно и есть. И даже тамъ, гдѣ прибѣгали къ болѣе раціональному трактованію предмета, гдѣ съ большей надеждой на успѣхъ пытались обращать вниманіе не на слова, а на впечатлѣнія ими производимыя, впадали въ новыя ошибки и не достигали ни малѣйшаго, сколько нибудь вѣрнаго результата. Съ этимологами, спекуляціи которыхъ Платонъ поноситъ въ своемъ діалогѣ „Кратилъ", даже тамъ, гдѣ попытки ихъ имѣютъ хоть

нѣкоторую видимость вѣроятія, происходитъ то же самое, что съ тѣми неспеціалистами въ нашей средѣ, которые, напр., въ глаголѣ „rollen (катить, гремѣть)“ видятъ созвучіе съ звуковымъ ощущеніемъ, производимымъ громомъ или ѣдущей телѣгой. Они не знаютъ, что это слово происходитъ отъ позднѣйшаго латинскаго „rotula“, уменьшительнаго отъ „rota“ (колесо), что „rota“ и нѣмецкое „Rad“ одного корня съ „rasch“ и что поэтому созвучіе это чистая случайность. Самымъ раннимъ представителемъ этого ученія, являющаго такую странную смѣсь истины съ ложью былъ Гераклитъ. Однако повидимому правильнѣе сказать, что онъ молчаливо предположилъ эту теорію, чѣмъ возвѣстилъ или подкрѣпилъ ее. Безъ сомнѣнія въ созвучіи словъ онъ видитъ указанія на внутреннее сродство соотвѣтствующихъ имъ понятій, какъ это доказываютъ нѣкоторые приводимые имъ примѣры (сравни стр. 58). Онъ и въ языкѣ находитъ подтвержденіе своего ученія о противуположностяхъ; однимъ и тѣмъ же словомъ (bìos и biós) обозначаются въ одномъ случаѣ жизнь въ другомъ орудіе смерти, именно лукъ. Сомнительно, чтобы онъ изслѣдовалъ вопросъ о возникновеніи языка и излагалъ свой взглядъ. Но такъ какъ для него всѣ человѣческія дѣянія были отображеніемъ и истеченіемъ божественнаго бытія, то ему была чужда мысль видѣть въ звуковыхъ воплощеніяхъ душевныхъ процессовъ исключительно искусственное и какъ бы дѣланное. Это предположеніе должно было оттолкнуть его, еслибы, что мало вѣроятно, оно уже имѣло въ его время своего представителя.

Основателемъ, или, по крайней мѣрѣ, древнѣйшимъ представителемъ второй, противоположной теоріи называютъ Демокрита. Мы познакомимся прежде всего въ краткихъ чертахъ съ тѣми аргументами, которые онъ выставляетъ противъ естественной теоріи языка. Мудрый философъ указалъ на „многозначность“ иныхъ словъ и на противоположность этого, на многоименность (синонимы) многихъ вещей. Онъ припомнилъ затѣмъ случаи перехода названій и наконецъ „безъимянность“ нѣкоторыхъ вещей или понятій. Понятно, что онъ хочетъ доказать двумя первыми указаніями. Если предположеніе, что между обозначеніемъ и обозначаемымъ предметомъ существуетъ необходимое внутреннее отношеніе, то не можетъ быть случаевъ (какъ напр. у насъ замокъ или ключъ), при которыхъ одинъ и тотъ же комплексъ звуковъ обозначаетъ различныя вещи. Такъ же противорѣчитъ этому предположенію случай, когда одинъ предметъ получаетъ два названія

вродѣ „комната“ и „покой“, „лошадь“ и „конь“. Третій аргументъ представляетъ собою разновидность перваго. Ибо нѣтъ большой разницы въ томъ, обладаетъ ли предметъ одновременно нѣсколькими названіями, или у него послѣдовательно будутъ смѣняться названія, какъ напр. нѣмецкое слово „apfelsine“ (апельсинъ) вытѣснило въ началѣ восемьнадцатаго столѣтія укоренившееся до этого въ сѣверной Германіи слово „Orange“ или „Pomeranze“, или какъ французское слово „Champagne“ (шампанское) уступило новому модному слову „Sect“ (сектъ). Но четвертый аргументъ повидимому выходитъ изъ рамокъ этой аргументаціи. Ибо то обстоятельство, что извѣстныя вещи или понятія лишены обозначенія, врядъ ли можетъ быть доказательствомъ отсутствія внутренней связи между вещью и ея названіемъ. Намъ кажется, что мысль Демокрита имѣла въ виду нѣчто болѣе общее. Повидимому, онъ разсуждалъ такъ: если языкъ есть божественный даръ или созданіе природы, то въ его образованіяхъ мы должны были бы найти болѣе высокую степень цѣлесообразности, чѣмъ оказывается въ дѣйствительности. Въ одномъ случаѣ недостатокъ, въ другомъ излишекъ, тамъ непостоянство и, въ концѣ концовъ, полное отсутствіе средства для цѣли, — такую картину представляютъ часто несовершенныя произведенія человѣческаго изобрѣтенія, но не созданія, приписываемыя нами дѣятельности природы или заботѣ божественнаго существа. Въ переводѣ на современный языкъ эту мысль Демокрита, какъ мы ее понимаемъ, можно кратко выразить такъ: языкъ не есть организмъ, ибо организмы обнаруживаютъ гораздо большую степень совершенства, чѣмъ какая существуетъ въ языкѣ. Это долженъ былъ допустить и нашъ философъ не настроенный телеологически.

Эта мѣткая критика естественной теоріи языка опровергаетъ правда эту теорію въ ея наиболѣе грубой и несовершенной формѣ. Демокритъ доказалъ, что люди не принуждаются въ силу непреодолимаго инстинкта называть вещи существующими въ данный моментъ, а не другими словами; для этого правда было достаточно указанія на одновременное существованіе различныхъ языковъ. Но главный грѣхъ этой теоріи, смѣшеніе первоначальнаго съ постепенно возникшимъ, незнаніе всего того, что мы называемъ ростомъ и развитіемъ языка, падаетъ въ той же мѣрѣ и на ученіе Демокрита. Чтобы избѣжать затрудненій, связанныхъ съ этой теоріей, онъ принужденъ сдѣлать предположеніе, связанное съ неменьшими трудностями. Происхожденіе языка вполнѣ

условно. Первобытные люди согласились якобы принять тѣ или иные названія, чтобы не быть лишенными этого важнаго средства общенія. Но какъ могли они — возражали древніе критики и прежде другихъ Эпикуръ—согласиться на извѣстныхъ названіяхъ, если они были лишены средствъ общенія, именно языка? Должны ли мы (вопрошаетъ авторъ-эпикуреецъ въ написанной на камнѣ книгѣ, съ которою мы познакомились нѣсколько лѣтъ тому назадъ) представлять себѣ этого „распредѣлителя названій" въ родѣ „школьнаго учителя", который, показывая своимъ питомцамъ камень или цвѣтокъ, сообщаетъ имъ соотвѣтствующее названіе? Что заставляетъ наставляемыхъ придерживаться этихъ названій? Какъ могутъ они въ неискаженномъ видѣ передаться дальнему потомству? Или мы должны предположить, что это чудесное поученіе было сообщено одновременно большой массѣ людей? Было ли оно сообщено письменно? но письменность не могла предшествовать языку. Или это произошло такимъ образомъ, что разсѣянныя массы людей въ эпоху, когда не было никакихъ средствъ сообщенія, оказались въ одномъ мѣстѣ? Мы не знаемъ, насколько изложеніе Демокрита заслуживаетъ въ дѣйствительности такъ обильно изливаемыхъ на него насмѣшекъ. Возможно, что онъ воздержался отъ подробной разработки главной мысли и удовольствовался тѣмъ, что противопоставилъ теорію условности, какъ единственно возможное рѣшеніе проблемы, естественной теоріи, которая существовала до него и которую онъ былъ принужденъ отвергнуть. На долю Эпикура выпало освѣтить мракъ, сгустившійся надъ этимъ вопросомъ и разрѣшить проблему принятіемъ какъ естественнаго, такъ и условнаго элемента въ языкѣ, насколько это было возможно при тѣхъ несовершенныхъ средствахъ, которыми располагала древность. Если не раньше, то по крайней въ этомъ пунктѣ нашего изложенія, полезно ближе подойти къ проблемѣ и дополнить правильную въ основѣ попытку Эпикура тѣмъ, что дало намъ съ того времени сравнительное изученіе языковъ.

Одинъ лишь примѣръ, чтобы ясно представить себѣ понятіе естественнаго и условнаго элемента въ языкѣ. Первоначальный индогерманскій языкъ обладалъ корнемъ *пу*, который означалъ „очищать". Мы предполагаемъ, что очень вѣроятно, что это дѣйствительно первоначальный корень, не выведенный, и позволимъ себѣ построить гипотезу о томъ, какъ этотъ маленькій комплексъ звуковъ пріобрѣлъ данное основное значеніе. Когда мы ртомъ,

этимъ органомъ языка, хотимъ очистить какой нибудь предметъ, то сдуваемъ частицы пыли, песку, покрывающіе его поверхность. Если мы это производимъ энергично, сжимая при этомъ вытянутыя губы, то мы издаемъ звукъ п, пф, или пу. Такъ могло по крайней мѣрѣ это послѣднее словесное образованіе получить свое первоначальное значеніе. Въ данномъ случаѣ, какъ безъ сомнѣнія и въ безчисленныхъ другихъ случаяхъ, опредѣленное положеніе и движеніе частей рта образуетъ связь между звукомъ и значеніемъ. По нашему мнѣнію именно эти подражательныя движенія служили главнымъ распространеннымъ источникомъ словесныхъ формъ, гораздо болѣе, чѣмъ подражаніе не произведенныхъ, а лишь воспринятыхъ звуковъ, какъ въ словѣ „кукушка“ или въ нѣмецкомъ глаголѣ „pipsen“. Конечно объ этомъ можно быть различнаго мнѣнія. Во всякомъ случаѣ въ обоихъ указанныхъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ вполнѣ доступными нашему пониманію элементами языка, незатуманенными мистическимъ налетомъ. Но если мы посмотримъ на разнообразныя производныя отъ этого начальнаго корня въ различныхъ индогерманскихъ языкахъ, то попадаемъ уже въ сферу произвола и выбора. Ибо рядомъ съ обозначеніемъ акта очищенія выступаютъ многія другія, которыя хотя указываютъ на тотъ же актъ, но съ различными другими оттѣнками. Тутъ не можетъ быть уже рѣчи о томъ, что римлянинъ былъ принужденъ пользоваться прилагательнымъ „purus“, происходящимъ отъ этого корня, или что римляне и греки необходимо должны были создать слово poena и poinè (наказаніе). Можно указать лишь на то, что нѣкоторые случаи примѣненія этихъ словъ въ особенности въ связи съ понятіями души, ума и настроенія мысли (mens pura, puretè' d'ame, purity of mind и т. п.) соотвѣтствуютъ начальному корню и сохраняютъ отдаленную связь съ первоначальнымъ значеніемъ. И для обозначенія наказанія, какъ религіознаго искупленія или очищенія, производное отъ этого корня оказалось болѣе соотвѣтствующимъ, чѣмъ выводное отъ корней, которые обозначаютъ тотъ же актъ, но съ оттѣнкомъ болѣе грубаго примѣненія силы (какъ стирать, обдирать, мыть). Здѣсь не можетъ быть рѣчи о принудительной необходимости, тутъ играетъ роль лишь тенденція, которая можетъ быть и преодолѣна случайностью, и оказаться побѣдительницею. Углубляясь въ исторію языка и слѣдя за его развитіемъ до настоящаго времени, мы обнаруживаемъ все большее вліяніе перекрестныхъ случайностей въ теченіе длиннаго истори-

ческаго процесса, все болѣе испаряется сила присущей естественному элементу первоначальной тенденціи, чтобы уступить мѣсто произволу говорящаго или пишущаго. Ибо слово однажды присвоенное извѣстному понятію устами народа или писателемъ, пользующимся авторитетомъ, уже сохраняетъ впредь данное значеніе. Такимъ образомъ слова становятся мало по малу голыми знаками общенія, стертыми монетами, первоначальный отпечатокъ которыхъ удается иногда раскрыть и возстановить только геніальной способности выдающихся знатоковъ или художниковъ языка. Въ иныхъ случаяхъ отъ высохшихъ цвѣтковъ мысли еще вѣетъ нѣкогда бывшимъ ароматомъ и благодаря этому указывается путь дальнѣйшаго примѣненія и для менѣе тонкаго народнаго чутья. Если одно изъ новыхъ зубныхъ средствъ названо Puritas, то это произволъ изобрѣтателя. Но во французскомъ peine (напр. à peine), въ нѣмецкомъ Pein, нѣтъ больше слѣдовъ первоначальнаго значенія. Названіе „пуританцевъ" было дано представителямъ этой партіи на томъ основаніи, что они хотѣли возстановить церковныя учрежденія въ первоначальной формѣ, очищенной отъ позднѣйшихъ наслоеній. Оттѣнокъ значенія первоначальнаго корня врядъ ли оказалъ въ данномъ случаѣ какое нибудь вліяніе; но отдаленное безсознательное вліяніе его сказалось въ томъ, что однажды созданное названіе было вскорѣ перенесено въ нравственную область, а именно, стали говорить о моральномъ пуританизмѣ и т. п.

Приведенный Демокритомъ аргументъ о многихъ значеніяхъ нѣкоторыхъ словъ не всегда примѣнимъ даже и въ тѣхъ случаяхъ когда дѣло идетъ о звуковомъ тожествѣ первоначальныхъ (не производныхъ) словесныхъ образованій. Въ этомъ убѣждаетъ насъ приведенный примѣръ. Когда мы сдуваемъ что нибудь, то мы производимъ это не всегда съ цѣлью очистить предметъ: мы желаемъ иногда при этомъ удалить отъ себя нѣчто гадкое или отвратительное (иногда мы дѣйствуемъ инстинктивно и съ успѣхомъ). Поэтому, какъ увѣряетъ Дарвинъ, у многихъ народовъ это выраженіе сдѣлалось символомъ отвращенія; по той же причинѣ и звукъ произносимый при этомъ, какъ у насъ „пфуй" или „pooh" у англичанъ и у обитателей Австраліи, сталъ словеснымъ выраженіемъ того же чувства. Отъ того же корня произошли греческія и латинскія слова, обозначающія дурной запахъ, гніеніе, гной. Въ новѣйшее время въ англійскомъ языкѣ это слово употребляется уже въ глагольной формѣ и потому англичанинъ, желая выразить

сомнѣніе въ чистотѣ намѣреній кого нибудь, можетъ употребить оба первоначальныхъ значенія этого корня въ одной фразѣ: „I pooh-pooh the purity of your intentions“.

6. Какъ ни значительно представляется намъ начало этого большого спора о происхожденіи языка, но еще важнѣе то противорѣчіе, которое выступаетъ въ немъ между „природой“ и „установленіемъ“. Антитеза эта намъ уже извѣстна. Мы встрѣтились съ нею въ лейкипо-демокритовомъ ученіи о чувственномъ воспріятіи. Тамъ понятіе установленія считалось типомъ измѣнчиваго, субъективнаго и относительнаго, которое противопоставлялось неизмѣнному постоянству объективнаго міра. Но собственно очагомъ возникновенія этой антитезы была не область чувственнаго воспріятія и не область языка, но сфера государственныхъ и общественныхъ явленій. Какъ на перваго литературнаго представителя этого фундаментальнаго различія указываютъ на Архелая, ученика Анаксагора. Однако объ этой сторонѣ его дѣятельности достовѣрно извѣстно намъ лишь то, что онъ говорилъ „о прекрасномъ, справедливомъ и о законахъ“ въ смыслѣ указаннаго различія и въ связи съ этимъ объ „отличіи“ людей отъ остальныхъ живыхъ существъ, а также о началѣ общественнаго союза. Указанная противоположность чужда всѣмъ тѣмъ эпохамъ, въ которыя критическій духъ не достигъ еще значительной ступени развитія. Повсюду, гдѣ безраздѣльно господствуютъ авторитетъ и традиціи, существующія нормы считаются естественными, или, правильнѣе, ихъ отношеніе къ природѣ не вызываетъ вопроса, о немъ даже не упоминаютъ. Магометанинъ, для котораго откровеніе Аллаха, какъ оно выражено въ Коранѣ, есть высшая инстанція, не допускающая спора по всѣмъ вопросамъ религіи, права, морали и политики, является представителемъ этой ступени мышленія, онъ какъ бы живое ископаемое въ современномъ мірѣ. Два ряда слѣдствій вытекаютъ изъ установленія и признанія этого очень важнаго различенія. Съ одной стороны оно даетъ оружіе для рѣзкой нестѣсненной критики, которая обращается на все существующее; съ другой стороны оно даетъ новую мѣрку для реформы, которую тотчасъ начинаютъ предпринимать во всѣхъ областяхъ. Многозначность присущая слову „природа“ и раскрытая правда въ позднѣйшую эпоху древняго міра дѣлаетъ эту мѣрку крайне шаткой и невѣрной. Однако это обстоятельство только усиливаетъ

тенденцію пользоваться этимъ понятіемъ, такъ какъ подъ такую общую неопредѣленную формулу легко подвести все, къ чему стремятся. Такъ поэтъ Эврипидъ восклицаетъ: „это совершила природа, не знающая установленій“ (нормъ); онъ имѣетъ въ виду силу природнаго влеченія, которое не считается съ ограничивающими и стѣсняющими нормами. Говоря о незаконно-рожденномъ онъ восклицаетъ: „Его позоритъ слово, природа одинакова“; этимъ онъ хочетъ указать на фактическія свойства человѣка и на независимость ихъ отъ искусственныхъ соціальныхъ различій. Приблизительно въ такомъ же смыслѣ высказывается риторъ Алкидамъ (въ четвертомъ столѣтіи) въ мессенской рѣчи: „Божество предоставило свободу всѣмъ, природа никого не сдѣлала рабомъ“. Ораторъ очевидно представляетъ себѣ первобытное состояніе, въ которомъ царитъ равенство; или онъ имѣетъ въ виду обусловленное послѣднимъ естественное право, требующее большаго признанія, чѣмъ всѣ человѣческія учрежденія.

Насъ интересуетъ прежде всего критическое или отрицательное примѣненіе этого новаго различенія. Знакомство съ различными моральными и политическими укладами разныхъ племенъ, націй, эпохъ, обнаруживаетъ пестрое разнообразіе нравовъ и законовъ. Сопоставленіе рѣзкихъ контрастовъ стало однимъ изъ любимыхъ занятій. Отсюда возникъ спеціальный родъ литературы, достигшій въ древнемъ мірѣ своей высшей точки въ сочиненіи сирійскаго гностика Бардезана „О судьбѣ“ (около 200 г. по Р. Х.) и нашедшій подражаніе въ эпоху энциклопедистовъ. Уже Геродотъ любилъ заниматься подобными антитезами. Дарій—повѣствуетъ онъ—обратился къ грекамъ, находившимся при его дворѣ, съ вопросомъ, за какую плату они согласились бы съѣсть трупы своихъ отцовъ. Они отвѣтили, что они не согласились бы на это ни за какую плату. Тогда персидскій король призвалъ представителей того индійскаго племени, у котораго именно господствовалъ ужасающій грековъ обычай, и спросилъ ихъ черезъ переводчика, за какую плату они согласились бы сжечь трупы своихъ отцовъ. Они громко закричали и просили короля не говорить о подобныхъ ужасахъ. Историкъ дѣлаетъ отсюда слѣдующее заключеніе: если бы всѣмъ людямъ предоставили выборъ самыхъ лучшихъ изъ всѣхъ гдѣ-либо существующихъ обычаевъ, то всякій народъ избралъ бы существующіе у него. Пиндаръ, говоритъ онъ въ заключеніе, правильно высказалъ: „Обычаи суть властители всѣхъ людей“. Эта же

мысль въ еще болѣе рѣзкой формѣ высказана въ отрывкѣ, который по всей вѣроятности нужно отнести къ той же эпохѣ: „Я думаю, что если предложить всѣмъ людямъ собрать обычаи, которые они считаютъ хорошими и благородными и затѣмъ выбрать изъ нихъ тѣ, которые признаются скверными и низкими, то въ концѣ концовъ ничего не останется и всѣ они окажутся распредѣленными между всѣми". Болѣе наглядно и опредѣленно врядъ ли можно высказаться. Нѣтъ того обычая или установленія, какъ бы отвратительны и плохи они ни были, которые бы не пользовались высокимъ уваженіемъ хотя небольшой части людей. Остановимся на минуту на освобождающемъ вліяніи этого релятивистскаго взгляда. Нигдѣ онъ не воплощенъ лучше, чѣмъ въ драмахъ Еврипида, этого великаго поэта, поборника просвѣщенія. Мы уже видѣли, какъ мало позорнаго онъ видѣлъ въ незаконномъ рожденіи. Столь же мало значенія онъ придаетъ позорному клейму на лбу раба. И здѣсь опять, по его мнѣнію, играетъ роль установленіе и названіе, а не сама природа. „Раба позоритъ только его названіе; во всемъ остальномъ благородный слуга нисколько не меньше, чѣмъ свободный человѣкъ". Также думаетъ онъ и о различіи знатнаго и незнатнаго происхожденія. „Знатенъ для меня благородный; но кто не чтитъ право, будь Зевесъ его отцомъ, или еще высшій, тотъ для меня низкій". Немногаго не хватаетъ для уничтоженія граней національностей и возникновенія идеала всемірнаго гражданина, съ которымъ мы встрѣчаемся у киниковъ. Къ этому идеалу приближался Гиппій изъ Элиды, которому Платонъ влагаетъ въ уста слѣдующія слова: „Вы, присутствующіе здѣсь, я считаю васъ всѣхъ родственными мнѣ, собратьями, согражданами по природѣ, не по установленіямъ. Ибо сходное родственно сходному по природѣ, установленія же, эти насильники людей, насилуютъ насъ часто вопреки природѣ".

7. Если одни подъ словомъ „природа" понимали соціальный инстинктъ и дѣйствительное или мнимое равенство людей, то нашлись представители и противоположнаго взгляда. Такіе факты, какъ побѣда сильнаго надъ слабымъ, господство болѣе одареннаго надъ менѣе способными, не могли не обратить на себя вниманія, особенно въ обществѣ, основанномъ на завоеваніяхъ и на рабствѣ. Въ этихъ вещахъ нельзя было не видѣть проявленія самой природы. Нужно вспомнить лишь Гераклита и его восхваленіе войны, которую онъ называетъ „отцомъ и княземъ" всѣхъ вещей, отдѣ-

лившимъ людей отъ боговъ и „свободныхъ отъ рабовъ“ (сравни стр. 65). Эфесскій мудрецъ первый понялъ огромное значеніе войны и насилія при основаніи государства и расчлененіи общества. Сходный взглядъ, правда менѣе категоричный и немного затуманенный національнымъ предразсудкомъ, мы найдемъ у Аристотеля, который пытается обосновать рабство на природѣ и оправдываетъ этотъ институтъ въ интересахъ самихъ рабовъ, какъ неспособныхъ къ самоопредѣленію; онъ выступаетъ противъ людей, видящихъ въ немъ только произвольное „установленіе“. Имѣло ли это направленіе литературныхъ представителей въ великую эпоху просвѣщенія, это неизвѣстно; скорѣе на этотъ вопросъ нужно отвѣтить отрицательно. По крайней мѣрѣ Платонъ, который не сочувствуетъ ему, выбираетъ адвокатомъ его среди современниковъ Сократа не писателя и не учителя молодежи, а ожесточеннаго врага ихъ, который хочетъ быть только практикомъ, неизвѣстнаго намъ Калликлеса. Въ уста послѣднему Платонъ въ своемъ діалогѣ „Горгій“ и влагаетъ страстную защиту правъ сильнѣйшаго. Калликлесъ указываетъ на господство сильнаго надъ слабымъ какъ на фактъ обусловленный самой природой, который онъ поэтому и обозначаетъ словомъ „законъ природы“. Законъ природы въ его устахъ скоро превращается въ „естественное право“ или „справедливое по природѣ“. Этотъ легко понятный переходъ отъ признанія какого нибудь факта природы къ одобренію поведенія ему соотвѣтствующаго вызывался въ значительной мѣрѣ тѣмъ, что существовала одна область, въ которой двѣ эти стороны почти совершенно совпадали. Мы говоримъ о международныхъ отношеніяхъ. Что могущественныя государства подчиняли себѣ и поглощали слабыя, это считалось и естественнымъ и законнымъ. Однако это объясненіе не исчерпывающее. Ибо Калликлесъ, который правда ссылается на право завоеванія и на примѣръ всего животного міра, отличается отъ Гераклита и отъ Аристотеля въ двухъ существенныхъ пунктахъ. Онъ хочетъ подчиненія не одной части людей, но всего человѣчества въ совокупности; его симпатіи, если не всецѣло, то въ большей степени обращены къ сильному, способному въ противоположность массѣ слабыхъ и неспособныхъ. Онъ беретъ сторону генія силы, „сверхчеловѣка“, какъ сказали бы теперь, противъ толпы, которая хочетъ связать душу героя, свести его къ своему низкому уровню. Онъ заранѣе торжествуетъ при мысли, что послѣдній подобно

наполовину укрощенному льву развернется въ своей гордой мощи, „разорветъ свои оковы, отброситъ весь бумажный хламъ, всѣ вздорныя формулы и противоестественные законы, затопчетъ ихъ ногами и явится намъ согласно праву природы не какъ нашъ слуга, а какъ нашъ господинъ". Въ этихъ словахъ чувствуется эстетическое любованіе необузданной силой мощной натуры и сквозитъ то настроеніе, которое внушило современнымъ теоретикамъ абсолютизма формулу: „господство сильнѣйшихъ есть навѣки установленный Богомъ порядокъ". Однако въ дальнѣйшемъ Платонъ заставляетъ Калликлеса защищать положеніе стоящее въ гораздо меньшемъ противорѣчіи съ духомъ народныхъ учрежденій. Господствовать долженъ лучшій, наиболѣе прозорливый, правда не безъ того (такъ какъ мы не живемъ въ идеальномъ мірѣ) чтобы онъ самъ не извлекалъ для себя изъ этого выгоды; иными словами наиболѣе способные должны имѣть наибольшее вліяніе въ государственной жизни, получая въ то же время высшую награду. Но въ теченіе разговора обликъ Калликлеса получаетъ новую окраску. Изъ представителя Карлейлевскаго культа героевъ, Галлерской теоріи государства и принципа строгой аристократіи онъ становится провозвѣстникомъ евангелія необузданной погони за наслажденіями. Что это направленіе не имѣло также въ ту эпоху защитниковъ, это явствуетъ изъ словъ Платона: „Ты говоришь то, что другіе хотя и думаютъ, но не рѣшаются высказать". Мы можемъ смѣло утверждать, что поэтъ-философъ намѣренно смѣшалъ разныя внутренно чуждыя другъ другу доктрины, чтобы выставить первую въ неприглядномъ свѣтѣ. Тѣмъ болѣе подлиннымъ можемъ мы считать выпады противъ ига нивеллирующаго господства большинства и плохого правленія толпы—вполнѣ понятный протестъ противъ тогдашняго государственнаго строя съ его свѣтлыми и темными сторонами, того строя, который принималъ разныя формы въ зависимости отъ темперамента и образа мысли участвующихъ въ управленіи лицъ. Одни склонялись къ культу героевъ, моделью которыхъ являлся тогда какой нибудь Алкивіадъ, другіе хотѣли возродить аристократическій или полуаристократическій строй; самъ Платонъ ненавидѣвшій демократію, проповѣдывалъ утопическое господство философовъ. Такимъ образомъ „природа" и „естественное право" стали опорой и лозунгомъ съ одной стороны проповѣди равенства доходившаго до космополитизма, съ другой стороны аристократизма и культа сильной личности. Обоимъ направленіямъ было въ равной

мѣрѣ свойственно желаніе разорвать узы, въ которыя власть обычая и авторитетъ преданія заключили души людей.

8. Возникаетъ два вопроса. Сколь велика была ограничительная власть авторитета? Что достигалось имъ? Ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ нельзя дать даже приблизительно точнаго отвѣта. Одно вполнѣ ясно, что ни одна область вѣры и жизни не была защищена отъ нападковъ критики. Скептицизмъ эпохи не останавливался даже передъ вопросами о богахъ. Діагоръ изъ Мелоса, диѳирамбическій поэтъ, отъ котораго сохранилось лишь нѣсколько стиховъ, проникнутыхъ однако религіозностью, ставъ жертвой несправедливости оставшейся безнаказанной, сдѣлался скептикомъ, не вѣрующимъ въ справедливость боговъ. Религіозныя сомнѣнія Протагора выражены въ гораздо болѣе умѣренной формѣ. Имъ, а также Продикомъ съ его религіозно-исторической теоріей, мы займемся позже. Престолъ покинутый авторитетомъ былъ занятъ разсудочной рефлексіей. Всѣ вопросы человѣческаго поведенія становятся предметомъ обсужденія. Все выносится на судъ разума. Не только философскіе писатели и риторы, но и поэты и историки поражаютъ насъ тонкостью своихъ аргументовъ. Драматическій діалогъ, въ которомъ уже у Софокла мы видимъ вліяніе новаго духа времени, у Еврипида становится діалектическимъ турниромъ. Самъ Геродотъ съ его старозавѣтными взглядами, разбирая великіе вопросы человѣческаго бытія, прибѣгаетъ къ діалектической тонкости. Проблема счастья поставлена имъ и Эврипидомъ и трактуется обоими съ одинаковой методичностью. Такъ первый въ разговорѣ Солона съ Крезомъ противупоставляетъ другъ другу два абстрактныхъ типа: богача, лишеннаго счастья въ остальномъ, и бѣдняка счастливаго во всѣхъ другихъ областяхъ жизни. Въ своемъ „Беллерофонѣ“ Еврипидъ представляетъ трехъ соревнователей пальмы счастья: низкорожденнаго, но богатаго, благороднаго, но бѣднаго и третьяго, равно лишеннаго обоихъ указанныхъ преимуществъ, которому при помощи парадоксальной аргументаціи и присуждается награда. Когда Геродотъ изображаетъ словесный турниръ трехъ благородныхъ персовъ о лучшей формѣ правленія, то, хотя онъ и влагаетъ въ уста защитника предпочитаемой имъ самимъ демократіи наиболѣе сильныя основанія, однако обнаруживаетъ и значительную діалектическую изощренность, надѣляя и поборниковъ монархіи и олигархіи также серьез-

ными аргументами. Особенно ревностно обсуждалась въ то время тема воспитанія. Наибольшій интересъ и самыя разнообразныя отвѣты возбуждали вопросы о томъ, что является наиболѣе значительнымъ факторомъ развитія, воспитаніе или естественныя задатки, теоретическое обученіе или практическія упражненія и привычка. Эврипидъ, доступный самымъ разнообразнымъ вліяніямъ, одинъ разъ подчеркиваетъ возможность обученія „мужеской добродѣтели" и необходимость ранняго пріученія ко всему хорошему, въ другой разъ онъ же устами одного изъ своихъ героевъ восклицаетъ. „Итакъ природа все, и напрасно воспитаніе стремится передѣлать дурное въ хорошее". Сравненіе духовнаго воспитанія съ выращиваніемъ полевыхъ плодовъ становится общимъ мѣстомъ. Свойство земли сравниваютъ съ талантомъ, обученіе съ разбрасываніемъ сѣмянъ, прилежаніе учащагося съ постоянной обработкой поля и т. п. Въ этомъ образѣ, къ которому мы еще при случаѣ вернемся, мы наблюдаемъ уже сліяніе первоначально разобщенныхъ тезисовъ педагогики.

Въ эту же эпоху зародились и широкія реформистскія идеи. Фалей изъ Халкедона, во второй половинѣ пятаго столѣтія указывалъ на желательность уравненія состояній и предлагалъ къ этому мѣры, правда касающіяся лишь недвижимыхъ имуществъ. Въ его реформистскую программу входитъ также производство ремесленныхъ работъ за счетъ государства при помощи государственныхъ рабовъ. Извѣстный уже нашимъ читателямъ Гипподамъ изъ Милета хотѣлъ измѣнить не только внѣшній видъ городовъ, но и ихъ внутренній укладъ. Они должны были состоять изъ трехъ сословій: ремесленниковъ, земледѣльцевъ и воиновъ; частную собственность должна была составлять только третья часть земли, вторая треть предоставлялась на нужды богослуженія, третья должна была служить для содержанія воиновъ; всѣ должностныя лица должны были избираться всей общиной насчитывающей 10000 членовъ. Эта любовь къ числу трехъ обнаруживается и въ дѣленіи уголовныхъ законовъ, три отдѣла которыхъ соотвѣтствуютъ тремъ категоріямъ преступленій: противъ жизни, противъ чести и противъ собственности. И дѣла управленія подраздѣляются на три группы: дѣла гражданъ, дѣла сиротъ и дѣла чужестранцевъ. Впервые въ этомъ проэктѣ мы встрѣчаемся съ мыслью, что государство должно награждать авторовъ полезныхъ изобрѣтеній отличіями; впервые также предложено Гипподамомъ учрежденіе аппелляціоннаго

суда и условное оправданіе обвиняемыхъ ab instantia (за недостаткомъ уликъ). Новизну другого его предложенія, воспитывать дѣтей павшихъ на полѣ битвы на государственный счетъ, Аристотель оспариваетъ. Но конечно наиболѣе смѣлыми оказались ученики Сократа. Въ ихъ кругѣ сомнѣніе начало подтачивать основы тогдашняго и даже настоящаго общественнаго строя.

Но не считая даже этихъ крайнихъ выводовъ, сдѣланныхъ впервые Платономъ и киниками, все же указаннаго вполнѣ достаточно, чтобы заставить насъ вспомнить радикализмъ французской революціонной эпохи. Однако мы замѣчаемъ и огромное различіе. Греческая просвѣтительная эпоха не даетъ серьезной попытки примѣнить теоріи къ практикѣ государственной и общественной жизни. Это можно иллюстрировать примѣромъ. „Богиня разума“ имѣла свой культъ въ Парижѣ, хотя и очень краткій. И Аѳины занимающей насъ эпохи знаютъ эту богиню, но только на комической сценѣ, въ пародіи Аристоѳана, гдѣ Эврипидъ молится слѣдующими словами: „Услышь меня, о разумъ, и вы органы обонянія“. Другія радикальныя доктрины того времени тоже не выходили за предѣлы книгъ и школъ. Отсюда было бы неправильно сдѣлать заключеніе о малой степени интенсивности древняго радикализма. Исторія школы киниковъ показываетъ намъ, что не было недостатка въ людяхъ, совершенно серьезно умѣвшихъ проводить въ жизнь свои убѣжденія въ рѣзкомъ противорѣчіи съ всѣми обычаями. К о с в е н н о е же вліяніе философскаго радикализма на культурное развитіе слѣдующаго столѣтія было огромно. Если же философія, будучи вообще могучимъ ферментомъ духовной жизни, не сдѣлалась факторомъ непосредственно переходящимъ въ жизнь, то причину этого мы должны искать въ послѣдующихъ обстоятельствахъ. Экономическое положеніе массъ было въ то время вполнѣ сносно, за исключеніемъ Спарты третьяго вѣка; насильственныя столкновенія были не рѣдки, но они не отличались существенно отъ борьбы сословій предшествующихъ столѣтій; крайнее обостреніе ихъ въ теченіе пелопонезской войны явилось результатомъ временной политической констелляціи; религія была достаточно пластична, чтобы примѣниться къ коренной перемѣнѣ міровозрѣнія; и наконецъ въ самомъ характерѣ Грековъ и въ особенности Аѳинянъ лежала нелюбовь къ внезапной перемѣнѣ и склонность къ ровному развитію. Таковъ предварительный отвѣтъ на поставленные выше вопросы. Прежде чѣмъ пойти дальше намъ нужно познако-

миться съ нѣкоторыми изъ главныхъ фигуръ великаго умственнаго движенія, съ риторами, учителями юношества, поэтами и историками.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Софисты.

Какъ ни былъ богатъ пятый вѣкъ литературными произведеніями, однако его нельзя назвать вѣкомъ „бумагомаранія". Грекъ все же предпочиталъ воспринимать духовную пищу слухомъ, а не зрѣніемъ. Мѣсто вымирающаго рапсода въ общественной жизни грековъ заступаетъ новый типъ. Подобно тому какъ раньше рапсодъ въ пурпурной одеждѣ говорилъ на торжественныхъ собраніяхъ героическіе стихи, такъ теперь выступалъ въ такой же одеждѣ въ Олимпіи и другихъ мѣстахъ „софистъ" и держалъ торжественныя рѣчи имъ сочиненныя. Болѣе тѣсные круги общества также внимали искусно разработаннымъ рѣчамъ по вопросамъ науки и жизни. Съ этимъ связана перемѣна происшедшая въ обученіи юношества передъ началомъ послѣдней трети этого вѣка. Скудныя элементарныя свѣдѣнія (чтеніе, письмо, счетъ) вмѣстѣ съ музыкой и гимнастикой составляли все образованіе юношества, къ которому потомъ присоединилось рисованіе. Все это уже неудовлетворяло повышеннымъ требованіямъ политической жизни и умственнымъ запросамъ. Для того образованія, которое даетъ наша средняя и высшая неспеціальная школа не было ни частныхъ, ни общественныхъ учрежденій. Настало время когда оригинальные и талантливые люди пожелали самостоятельно заполнить этотъ пробѣлъ образованія. Появились странствующіе учителя, путешествующіе изъ города въ городъ; они собирали вокругъ себя юношей и обучали ихъ. Въ этихъ урокахъ молодому человѣку преподавались элементы позитивныхъ наукъ, ученія натуръ-философовъ, излагались и объяснялись поэтическія творенія, правила только что появившейся грамматики, тонкости метафизики. Но центръ этого преподаванія составляла подготовка къ практической, въ особенности къ общественной жизни. Платонъ, говоря о первомъ изъ

этихъ странствующихъ учителей, о Протагорѣ изъ Абдеры, такъ поясняетъ задачу его наставленій: „освѣдомленность въ домашнихъ дѣлахъ, чтобы юноша съумѣлъ въ будущемъ хорошо обставить свою домашнюю жизнь,—и въ дѣлахъ гражданскихъ, чтобы онъ былъ способенъ управлять дѣлами города". Однимъ словомъ центръ этого обученія составляли моральныя и политическія науки съ ихъ отраслями. Душою же практической политики было ораторское искусство, на высокое значеніе и культивированіе котораго мы уже указывали (сравн. стр. 329). Было вполнѣ естественно, что люди, называвшіе себя „софистами", т. е. учителями мудрости, не ограничивались обученіемъ юношества. Талантъ и знаніе, дававшіе имъ возможность заниматься преподаваніемъ, они употребляли и на ораторскую и литературную дѣятельность. По своему положенію они были лишены всякой поддержки государства и вполнѣ предоставлены своимъ собственнымъ силамъ; чаще пребывая среди чужестранцевъ, чѣмъ среди своихъ согражданъ, они были принуждены выносить неудобства своего положенія и въ тяжелой борьбѣ пробивать себѣ дорогу. Все это заставляло ихъ безустанно заниматься разнообразной дѣятельностью. Въ современномъ мірѣ нѣтъ соотвѣтствующей параллели. Отличіемъ софиста по сравненію съ нашимъ профессоромъ является отсутствіе какъ поддержки, такъ и стѣсненія со стороны государства, а также отсутствіе всякой ограничивающей спеціальности. Какъ ученые они были по большей части универсалистами; въ качествѣ ораторовъ и писателей, они всегда были готовы къ борьбѣ, какъ наши журналисты и литераторы. Наполовину профессоръ, наполовину журналистъ,—такъ можетъ быть ближе всего можно опредѣлить софиста пятаго вѣка. Они пользовались и большей популярностью у толпы, и необыкновенно большимъ матеріальнымъ успѣхомъ; наиболѣе выдающіеся изъ нихъ, которыхъ, по словамъ Платона, носили на рукахъ, возбуждали необычайный энтузіазмъ греческой молодежи, очень воспріимчивой къ красотѣ и къ образованію.

Появленіе нѣкоторыхъ изъ этихъ корифеевъ было событіемъ приводившимъ въ волненіе широкіе круги аѳинской молодежи. Вотъ какъ описываетъ это событіе Платонъ. Еще до восхода солнца входитъ благородный юноша въ домъ Сократа, въ его спальню и будитъ его словами: „Знаешь ли ты большую новость?" Мудрецъ вскакиваетъ испуганно: „Клянусь Зевсомъ, ты не приносишь дурного извѣстія?»—„Сохрани меня богъ! самую

лучшую. Онъ пришелъ".—„Кто?"—„Великій софистъ изъ Абдеры". Молодой человѣкъ проситъ Сократа похлопотать за него у знаменитаго Протагора, чтобы послѣдній принялъ его въ число своихъ учениковъ. Лишь только разсвѣло, оба отправляются въ домъ богатаго Каллія, у котораго гоститъ абдерскій чужестранецъ. Все тамъ уже въ движеніи. Въ преддверіи ходитъ взадъ и впередъ Протагоръ сопровождаемый тремя близкими друзьями съ каждой стороны (среди нихъ хозяинъ дома и два сына Перикла) и цѣлой толпой почитателей второго разряда. „Особенно восхищало меня"—иронизируетъ платоновскій Сократъ—„какъ тщательно ученики слѣдили за тѣмъ, чтобы не опередить учителя и какъ, когда голова процессіи достигала стѣны, хвостъ раздвигался и снова сдвигался за чествуемымъ мужемъ и сопровождающими его". Внутри дома въ разныхъ покояхъ сидятъ другіе софисты, каждый подобно красавицѣ окруженный сонмомъ почитателей. Сократъ въ простыхъ словахъ излагаетъ свою просьбу и искусникъ слова отвѣчаетъ ему длинной складной рѣчью въ торжественномъ размѣренномъ тонѣ; между ними завязывается философскій споръ, а остальные, собравъ со всего дома скамьи и стулья, располагаются вокругъ и услаждаютъ свой слухъ и умъ; Протагоръ спрашиваетъ собраніе, долженъ ли онъ отвѣтить Сократу сжато или пространно, прибѣгая къ миѳу или рѣчью; лишь только онъ начинаетъ говорить слушатели напряженно слѣдятъ за движеніями его губъ и лишь только онъ кончаетъ вырывается долго сдерживаемый гулъ одобренія. Все это неизгладимыми штрихами обрисовано Платономъ. Все изложеніе въ значительной степени каррикатурно, но и подъ каррикатурой можно легко узнать черты дѣйствительности.

2. Если теперь насъ спросятъ: что же общаго было въ дѣйствительности у различныхъ софистовъ?—мы отвѣтимъ: только ремесло учительства и условія его выполненія въ различныя времена. Что кромѣ этого объединяло ихъ, такъ это то же самое, что связывало ихъ со многими не-софистами, а именно участіе въ умственныхъ теченіяхъ эпохи. Неправильно и нелѣпо говорить о софистическомъ складѣ ума, о софистической морали, о софистическомъ скептицизмѣ и т. п. Да и какъ же могло случиться, чтобы софисты, т. е. получающіе гонораръ учителя юношества, въ ѳракійской Абдерѣ и въ пелопоннезской Элидѣ, въ средней Греціи и въ Сициліи, оказались ближе другъ къ другу,

чѣмъ другіе представители тогдашней духовной жизни. Можно заранѣе предположить, что чествуемые учителя и писатели этой эпохи въ большинствѣ случаевъ примыкаютъ къ прогрессивнымъ и побѣдоноснымъ, а не къ вымирающимъ направленіямъ. Такъ оно и есть въ дѣйствительности. Софисты, будучи въ крайней зависимости отъ своей публики, должны были стать органами если не господствующаго направленія, то по крайней мѣрѣ нарождающагося. Поэтому не совершенно лишено основанія мнѣніе, согласно которому на членовъ этого сословія въ общемъ нужно смотрѣть какъ на носителей просвѣщенія, хотя конечно не всѣ софисты были просвѣтителями, а тѣмъ менѣе всѣ просвѣтители софистами. Можетъ быть въ виду указанной выше зависимости софистовъ, большая ихъ часть держалась крайне умѣренно и ни одинъ изъ нихъ не доходилъ до того соціальнаго и политическаго радикализма, который смѣло проповѣдывали Платонъ и циники.

Однако слова „софистъ", „софистично", „софистика", имѣютъ свою исторію, которую полезно знать нашимъ читателямъ, чтобы не находиться во власти привычныхъ ассоціацій. Слово sophistes или софистъ происходитъ отъ прилагательнаго sophos (мудрый), и отъ глагола sophisomai (выдумывать, мудрствовать) и означаетъ всякаго, кто достигъ извѣстнаго совершенства въ какой нибудь области. Это названіе примѣняли и къ великимъ поэтамъ, и къ философамъ и музыкантамъ, и къ тѣмъ семи мудрецамъ, ставшимъ извѣстными своими глубокомысленными изреченіями. Довольно рано однако къ этому слову сталъ примѣшиваться оттѣнокъ неодобренія; вначалѣ конечно почти незамѣтный, иначе Протагоръ и его послѣдователи не приняли бы сами этого названія. Неодобреніе это имѣло разные источники. Прежде всего всякая попытка проникнуть въ тайны природы вызывала недовѣріе религіозно настроенныхъ людей. Философы-натуралисты казались подозрительными съ теологической точки зрѣнія и другія названія, вначалѣ вполнѣ нейтральныя, какъ напр., „метеорологи" (изслѣдователи неба), пріобрѣли предосудительный оттѣнокъ. „Не вѣруютъ въ божественное", „(изслѣдуютъ) небо и поучаютъ тому же другихъ"—эти двѣ вещи были связаны въ народномъ вотумѣ, предложенномъ Діопейтесомъ и направленномъ противъ Анаксагора. Что удивительнаго въ томъ, что пробуждающаяся спекуляція о проблемахъ познанія, нравственности и права навлекала на себя упрекъ въ излишнемъ мудрованіи? Къ этой боязни передъ дѣйствительною или мнимою

опасностью занятія науками присоединилось нерасположеніе къ новому классу людей занимающихся наукой. Міровоззрѣніе Грековъ всегда было аристократическимъ. Занятіе ремеслами пользовалось у нихъ еще меньшимъ уваженіемъ, чѣмъ у другихъ обладающихъ рабами націй. „Меньше всего презирали ремесленниковъ коринѳяне, больше всего лакедемоняне“, говоритъ Геродотъ, подымающій вопросъ о томъ, не заимствовали ли эллины пренебреженіе къ ремесламъ отъ египтянъ. Въ Ѳивахъ существовалъ законъ, допускавшій избраніе на должности только лицъ, въ теченіе десяти лѣтъ не участвовавшихъ въ рыночной торговлѣ, и даже Платонъ и Аристотель находили нужнымъ лишать гражданскаго полноправія ремесленниковъ и торговцевъ. Очень небольшое число промысловъ, въ числѣ ихъ дѣятельность врача, пользовались общественнымъ уваженіемъ. Примѣненіе умственнаго труда въ пользу другого, который вознаграждалъ платою, считалось особенно унизительнымъ. Это было какъ бы добровольнымъ рабствомъ. Спеціальность составителя рѣчей или адвоката при самомъ возникновеніи своемъ подверглась насмѣшкѣ комедій, не меньшей чѣмъ софисты. Кто, подобно оратору Изократу, занимался нѣкоторое время этимъ дѣломъ, тотъ старался по возможности стереть воспоминаніе объ этомъ; когда тотъ же Изократъ принужденъ былъ открыть школу ораторскаго искусства, то при первомъ же полученіи гонорара онъ будто бы плакалъ отъ стыда. При этомъ невольно вспоминается то непріятное чувство, которое испытывалъ лордъ Байронъ и аристократы основатели журнала „Edinburg Review“, при полученіи своего перваго писательскаго гонорара. Третій источникъ нелюбви къ софистамъ шелъ отъ тѣхъ людей, которые безуспѣшно пытались устранить преподаваніе софистовъ и оказывались менѣе вооруженными въ общественныхъ дѣлахъ и въ частныхъ правовыхъ спорахъ сравнительно съ образованными противниками. Въ этомъ смыслѣ положеніе софистовъ въ торговыхъ Аѳинахъ довольно мѣтко сравнивали съ положеніемъ учителя фехтованія въ обществѣ, гдѣ поединокъ былъ установленнымъ институтомъ. Къ этимъ общимъ причинамъ присоединилось сознательное вліяніе могущественной личности обладавшей самымъ высокимъ писательскимъ дарованіемъ. Платонъ презиралъ все современное ему общество; самые крупные государственные дѣятели казались ему столь же малозначительными, какъ и поэты и другіе духовные вожди. Онъ опредѣленно стремился отграничить свое ученіе и

свою школу, въ которой онъ видѣлъ единственное спасеніе будущаго общества, отъ всего того, что можно было смѣшать съ ними; онъ какъ бы окружилъ свою школу рвомъ и окопомъ. Этотъ человѣкъ блестящаго таланта и аристократическаго происхожденія подвергался, очевидно, осужденію и преслѣдованію, и въ особенности со стороны своихъ близкихъ. Этимъ объясняется, что вмѣсто того, чтобы творить открыто, на виду, и участвовать въ общественной жизни, онъ предпочелъ „шепотомъ общаться съ нѣсколькими юношами" въ стѣнахъ школы, копаться въ словахъ и расчленять понятія. Онъ страстно стремился къ возрожденію человѣчества, и рѣзко отрицательно относился ко всему, что направлялось на другія менѣе высокія цѣли. Мы укажемъ позже, какъ не безъ труда ему удалось сохранить для потомства образъ Сократа, выдѣливъ его изъ массы софистовъ, съ которыми современники совершенно его смѣшивали; они даже видѣли въ немъ типичнаго софиста.

Платонъ въ своей сатирѣ пользуется всѣми средствами, грубыми и тонкими. Въ своихъ нападкахъ на софистовъ онъ всеобъемлющъ. Ни одинъ представитель этого сословія не уходитъ со сцены его діалога безъ печати нѣкотораго презрѣнія или смѣхотворности. Впрочемъ я ошибаюсь. Существуетъ одно исключеніе. Какъ будто нечаянно, по ошибкѣ, по поводу одного софиста Платонъ высказалъ нѣсколько словъ несомнѣннаго уваженія. Въ діалогѣ „Лизисъ" говоря о совершенно неизвѣстномъ намъ (своей незначительностью защищенномъ отъ нападковъ, можемъ мы прибавить) Миккосѣ, онъ называетъ его „другомъ и поклонникомъ Сократа" и вмѣстѣ съ тѣмъ „дѣльнымъ и основательнымъ софистомъ". Въ остальныхъ случаяхъ онъ даетъ волю своей злости. Когда ученіе софиста не даетъ ему повода для нападковъ, онъ достигаетъ впечатлѣнія комизма тѣмъ, что заставляетъ его выступать какъ разъ не впопадъ; такъ поступаетъ онъ съ Гиппіемъ и Продикомъ. Слабое здоровье послѣдняго и всесторонній талантъ перваго въ равной мѣрѣ подвергаются насмѣшкѣ. Крупной фигурѣ Протагора отдается дань уваженія за его личную честность; за то устарѣвшее его краснорѣчіе, переданное съ большимъ искусствомъ, осмѣивается, а дѣйствительно или мнимо слабыя стороны его мышленія ярко освѣщены. Чаще всего Платонъ выдвигаетъ тѣ черты, которыя больше всего претятъ аристократическому вкусу его согражданъ и въ особенности лицамъ его сословія. Онъ любитъ намекать на профессіональную, ремеслен-

ную сторону ихъ дѣятельности, въ особенности на денежное вознагражденіе, получаемое софистами за преподаваніе, причемъ ничтожность этого гонорара онъ объясняетъ малозначительностью ихъ работы, а на высокій гонораръ смотритъ какъ на несоразмѣрное и незаслуженное вознагражденіе. Насколько мало скромность считалась добродѣтелью въ эпоху Платона, мы уже хорошо знаемъ (сравни стр. 273 — 74). Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что софисты, которымъ приходилось съ трудомъ пробиваться въ жизни, дѣлали все возможное чтобы обезпечить себѣ успѣхъ выступленія. Зависть и соперничество были столь же обычны среди нихъ, какъ и въ средѣ всякой другой спеціальности, члены которой тѣсно соприкасаются другъ съ другомъ. Я не хочу этимъ сказать, чтобы одностороннее изображеніе тѣхъ формъ, которыя принимала въ этомъ сословіи всюду присутствующая человѣческая слабость, могло дать болѣе вѣрное представленіе, чѣмъ тотъ же пріемъ въ примѣненіи къ современнымъ наслѣдникамъ софистовъ, профессорамъ и писателямъ популялизаторамъ, или къ представителямъ другихъ сословій, адвокатамъ и народнымъ представителямъ. Осмѣиваніе софистовъ Платономъ можно сравнить съ Шопенгауеровскимъ презрѣніемъ къ „профессорамъ философіи“ или съ выпадами Огюста Конта противъ „академиковъ“.

Въ одномъ однако пунктѣ критика Платона даетъ безъ сомнѣнія вѣрное представленіе. Представляя діалектическую борьбу софистовъ съ Сократомъ онъ всегда заставляетъ Сократа побѣждать. Хотя всѣ эти разговоры суть лишь свободныя измышленія, однако эту черту мы должны признать исторически правильной. Вѣдь діалектическое преимущество Сократа составляло неоспоримую основу его славы и его значительнаго вліянія на послѣдующее время. Однако странно, что именно въ тѣхъ сочиненіяхъ, въ которыхъ Платонъ нападаетъ на софистовъ, пользуясь уже не легкимъ оружіемъ насмѣшки, а серьезной аргументаціей, что тамъ не только исчезаютъ имена Протагора, Гиппія, Продика и т. д., но и сама „софистика“ является въ иномъ свѣтѣ. Тѣ, настоящіе, старые софисты оказывались совершенно неспособными вести перекрестный діалогъ по методу Сократа въ краткихъ вопросахъ и отвѣтахъ; наоборотъ въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ указывается именно на эту способность какъ на сильную сторону софистовъ. Разрѣшеніе этой загадки уже давно найдено. Литературная дѣятельность Платона обнимаетъ по крайней мѣрѣ поло-

вину столѣтія. Поэтому неудивительно, что тѣ „софисты“, противъ которыхъ направлены его позднѣйшія сочиненія, совершенно не похожи на тѣхъ, которыхъ имѣютъ въ виду его первыя произведенія. Это тѣмъ болѣе понятно, что послѣдніе уже сходили со сцены къ тому времени, когда Платонъ началъ писать. По крайней мѣрѣ три комедіи, остріе которыхъ направлено на дѣятельность софистовъ и на вводимые ими новые педагогическіе пріемы, были написаны въ то десятилѣтіе, когда родился Платонъ. „Обжоры“ Аристофана были поставлены на сценѣ за нѣсколько мѣсяцевъ до рожденія Платона (зимой 427 года); его же „Облака“ и „Льстецы“ Эвполиса появились на сценѣ въ то время, когда Платону было отъ 4-хъ до 6-ти лѣтъ (423 или 421). Вполнѣ естественно, что аѳинскій мыслитель въ позднѣйшую эпоху своей жизни очень мало думалъ объ этихъ софистахъ, а гораздо болѣе о другихъ ненавистныхъ ему философахъ, которыхъ онъ называлъ этимъ именемъ.

Бичуемые Платономъ софисты въ діалогѣ „Софисты“ и въ другихъ діалогахъ, близкихъ къ первому по времени и по содержанію, суть ученики и ученики учениковъ Сократа, и прежде всего ненавистный врагъ Платона Антисѳенъ со своими послѣдователями! Правда Платонъ пытался провести связующія нити между этими „софистами“ и тѣми другими, по праву носящими свое названіе; но искусственность этой попытки не ускользнетъ отъ внимательнаго читателя „Эвтидема“ и „Софистовъ“. Та же терминологія перешла и къ Аристотелю, который нигдѣ прямо не обозначаетъ этимъ именемъ представителей стараго поколѣнія, и только одинъ разъ, говоря о способахъ зарабатыванія гонорара, рѣзко противопоставляетъ честную фигуру Протагора „софистамъ“. Онъ употребляетъ это слово въ трояковъ смыслѣ: въ старомъ наивномъ, безъ примѣси какого либо порицанія, какъ онъ называлъ софистами семь мудрецовъ; затѣмъ для обозначенія отдѣльныхъ философовъ, по большей части мало ему симпатичныхъ, какъ Аристиппъ, ученикъ Сократа; и наконецъ, наиболѣе часто, для обозначенія тѣхъ „эристиковъ“, т. е. діалектическихъ спорщиковъ, вышедшихъ изъ школъ Антисѳена и, поселившагося въ Мегарѣ, сократика Эвклида, съ которымъ онъ былъ во враждѣ впродолженіе всей своей жизни. Такъ какъ именно эти философы изощряли свое остроуміе въ разныхъ ложныхъ силлогизмахъ, то и случилось, что не только слова „софистъ“ и „софистика“, но и „софизмъ“, „софистично“ пріобрѣли то значеніе, ставшее пре-

обладающимъ впослѣдствіи, которое имъ придали престарѣлый Платонъ и Аристотель въ ихъ полемикѣ противъ эристиковъ. Въ томъ же значеніи, какъ у Аристотеля, это слово продолжало примѣняться до конца древней исторіи. При случаѣ оно употреблялось еще въ старомъ нейтральномъ, если не почетномъ, значеніи, особенно во время такъ называемой позднѣйшей софистики эпохи римскихъ императоровъ. Гораздо чаще однако оно примѣнялось съ болѣе или менѣе сильнымъ оттѣнкомъ презрѣнія. Въ этомъ смыслѣ уже Платона называли софистомъ его противники и современники, ораторы Лизій и Изократъ, также и Аристотеля—историкъ Тимей, племянника Аристотеля, Каллистена — Александръ Великій, послѣдователя Демокрита, Анаксарха—Эпикуръ, академика Карнеада—стоикъ Посейдоній, и такъ далѣе, каждаго философа его противники, въ концѣ концовъ софистомъ обозвалъ Лукіанъ и основателя христіанства.

3. Исторія этого слова разсказывается здѣсь не впервые. Однако полезно останавливаться на ней, излагая ее каждый разъ съ новыми подробностями, чтобы вдолбить ее и читателю-спеціалисту. Ибо многіе, будучи принуждены признать правильность указанныхъ фактовъ, обыкновенно легко забываютъ о нихъ или не принимаютъ ихъ во вниманіе. Иной начинаетъ съ откровеннаго признанія, что двусмысленность слова „софистъ“, и въ особенности нелестное значеніе, которое оно пріобрѣло впослѣдствіи, было причиной несправедливаго отношенія къ его носителямъ и что на насъ лежитъ обязанность возстановить ихъ честь. Однако неожиданно для себя онъ снова попадаетъ въ обычное русло и трактуетъ ихъ, какъ будто бы они дѣйствительно были просто спорщики, безсовѣстные обманщики или провозвѣстники вредныхъ ученій. Даже когда, казалось бы, умъ вполнѣ свободенъ, все же трудно преодолѣть силу укоренившихся ассоціацій. Какъ будто злой рокъ тяготѣлъ надъ софистами. Краткій промежутокъ опьяняющаго успѣха былъ пріобрѣтенъ цѣною тысячелѣтней несправедливости. Два могущественныхъ врага соединились противъ нихъ: капризъ языка и геній великаго, если не величайшаго, писателя всѣхъ временъ. Конечно Платонъ, пуская ракеты своего остроумія и своей ироніи, не могъ предвидѣть, что воздушныя созданія его богатаго воображенія и его юношескаго пыла будутъ служить важными историческими свидѣтельствами. Онъ игралъ съ живыми не съ мертвыми. Третье зло-

счастье постигшее софистовъ было то, что они умерли. Странствующіе учителя не основали школы. Не было толпы вѣрныхъ учениковъ, которая могла бы сберечь ихъ писанія и сохранить ихъ память. Уже черезъ два столѣтія отъ ихъ литературныхъ произведеній сохранились лишь жалкіе остатки; а изъ послѣднихъ до насъ дошли только немногочисленные обрывки; безстрастныхъ свидѣтельствъ ихъ дѣятельности у насъ совершенно нѣтъ.

Прежде чѣмъ перейти къ ознакомленію съ отдѣльными софистами и съ ихъ ученіями, полезно упомянуть объ одномъ литературномъ памятникѣ; хотя памятникъ этотъ и не носитъ подписи софиста, однако, оставляя въ сторонѣ всякія предположенія о личности его автора, мы все же можемъ судить по нему объ одномъ изъ родовъ ихъ литературы. Гиппократовское собраніе, которое, какъ помнятъ наши читатели, заключаетъ въ себѣ крайне разнообразный матеріалъ, содержитъ одно сочиненіе, которое мы съ полной увѣренностью можемъ приписать этому кругу и отнести къ ихъ эпохѣ. Маленькое сочиненіе „Объ искусствѣ“, (т. е. о врачебномъ искусствѣ) есть защита медицины противъ обвиненій, въ которыхъ издавна не было недостатка. „Апологія врачебнаго искусства“ обнаруживаетъ всѣ черты, которыя мы можемъ ожидать встрѣтить въ произведеніи софиста этой эпохи. Это не столько статья, сколько устная рѣчь, тонко распланированная и искусно составленная. Если уже по этому одному ее нельзя приписать врачу, то другія обстоятельства не оставляютъ сомнѣнія въ правильности нашего предположенія. Въ концѣ рѣчи авторъ противопоставляетъ ее „фактическимъ доказательствомъ врачей“: онъ выражаетъ свое уваженіе врачамъ, какъ бы вѣжливо раскланиваясь съ ними на прощаніе, и ждетъ того же отъ нихъ для себя и своихъ товарищей по профессіи. Онъ ссылается на другую рѣчь, которую онъ намѣренъ составить впослѣдствіи о другихъ искусствахъ. Касаясь вопроса теоріи познанія, причемъ обнаруживается, что онъ противникъ Мелисса, онъ указываетъ на болѣе подробное изложеніе этой темы; и здѣсь повидимому авторомъ является опять онъ же самъ. Онъ такъ привыкъ къ словесному состязанію, что какъ бы видитъ передъ глазами оппонента и спѣшитъ предупредить его возраженія. Образованіе его энциклопедическое и онъ охотно пользуется всякимъ случаемъ, позволяющимъ ему выйти за предѣлы своей главной темы, чтобы щедро сыпать мыслями по самымъ разнообразнымъ во-

просамъ. Такъ, на пространствѣ нѣсколькихъ страницъ онъ касается проблемы возникновенія языка, причинности, отношенія мощи человѣка къ случайности, воспріятія къ реальности, естественныхъ задатковъ къ пріемамъ воспитанія, обработки къ сырому матеріалу и т. д Его по всей справедливости можно назвать наполовину риторомъ, наполовину философомъ. Однако черты школьнаго учителя проступаютъ въ немъ. Привычка къ преподаванію сказывается и въ выдержанно увѣренномъ тонѣ и въ той старательности, съ которою онъ расчленяетъ и опредѣляетъ вновь образуемыя понятія. Стремленіе къ ритму свидѣтельствуетъ о томъ, что изложеніе не такъ давно освободилось отъ оковъ размѣренной рѣчи, а правильность построенія фразы, тщательное выдѣленіе отдѣловъ и рельефное выдвиганіе подчеркиваемыхъ словъ обнаруживаетъ младенческое состояніе художественной прозы. Легко представить себѣ энтузіазмъ, который вызывала эта новая литературная форма, это краснорѣчіе, соединявшее въ себѣ богатое содержаніе съ внѣшне законченной формой. Однако мы замѣчаемъ и слабыя, темныя стороны, которыя повидимому давали оружіе врагамъ. Напыщенность оратора и его явно нескрываемое самолюбованіе, его чванство своею „мудростью“ и „образованіемъ“—какъ чванился своею „мудростью“ уже рапсодъ Ксенофанъ (сравни стр. 136)—не могло нравиться изощренному вкусу. Буйное краснорѣчіе, неудержно скользящее по поверхности мысли, мало содѣйствовало основательности аргументаціи. Пристрастіе къ неожиданнымъ оборотамъ, къ полемическимъ выраженіямъ могло объясняться стремленіемъ къ эффекту. Однако и стиль рѣчи, напоминающій произведенія архаическаго пластическаго искусства съ его застывшими формами, съ неподвижной правильностью и яркими красками, долженъ былъ скоро устарѣть и производить холодное и непріятное впечатлѣніе рядомъ съ болѣе совершенной архитектоникой, отличающей прозу Платона и отчасти Изократа.

4. Однако мы должны быть осторожными въ обобщеніяхъ. Несомнѣнно, что вышеприведенная характеристика содержитъ больше, чѣмъ только индивидуальныя черты. Но мы впадемъ въ ошибку, если сочтемъ типическимъ значительное по своимъ мыслямъ сочиненіе „Объ искусствѣ“ (мы будемъ говорить о немъ еще въ другомъ мѣстѣ). Ибо въ частностяхъ и даже по духу своихъ ученій софисты настолько расходятся, что, объединяя ихъ въ одну главу, мы руководимся скорѣе установившимся обычаемъ, чѣмъ

внутренними мотивами, и этимъ поддерживаемъ ложный взглядъ, будто они образуютъ особый классъ въ кругу греческихъ мыслителей.

Продикъ изъ Кеоса прибылъ въ Аѳины въ качествѣ посланца своихъ соотечественниковъ и пріобрѣлъ здѣсь значительное вліяніе. Обычно его считаютъ наиболѣе безобиднымъ изъ софистовъ, удѣляютъ ему особое мѣсто и даже называютъ „предшественникомъ Сократа“, съ которымъ онъ дѣйствительно дружилъ. Однако Платонъ обошелся съ нимъ не лучше, чѣмъ съ другими его сотоварищами по профессіи. „Всемудрый“ Продикъ является для него предметомъ ѣдкой и довольно грубой насмѣшки. Не избѣгнулъ онъ и насмѣшекъ комедіи. Въ „Вертелахъ“ Аристофана мы читаемъ слѣдующія строки: „Если его не испортила книга, то это дѣло совершилъ болтунъ Продикъ“. Сократикъ Эсхинъ въ своемъ діалогѣ „Каллій“ указываетъ на двухъ „софистовъ, Анаксагора и Продика“—обращаю вниманіе на это сопоставленіе—и упрекаетъ послѣдняго въ томъ, что онъ воспиталъ оппортунистичнаго, часто называемаго безпринципнымъ, политика Ѳерамена, высоко однако цѣнимаго Аристотелемъ, какъ это мы узнали недавно. Параллелизмъ съ Сократомъ бросается въ глаза. Послѣдній тоже считался развратителемъ юношества, и на него также прежде всего обрушилась комедія; ему тоже указывали на результаты его воспитанія (Алкивіадъ и Критій). Но ни эта параллель, ни сопоставленіе съ почтеннымъ Анаксагоромъ не могло спасти имени Продика. Помогло ему лишь то случайное обстоятельство, что сохранились другія безпристрастныя свидѣтельства, умѣряющія нападки противниковъ, философа и сатирика; послѣдній однако въ другомъ мѣстѣ съ похвалой отзывается о мудрости софиста.

Продикъ былъ глубокой и серьезной натурой. Чрезъ посредство киниковъ онъ оказалъ значительное вліяніе на послѣдующее время. Мы не можемъ сказать, что̀ онъ сдѣлалъ, какъ натурфилософъ; объ этой сторонѣ его научной дѣятельности свидѣтельствуютъ лишь заглавія двухъ книгъ: „О природѣ“ и „О природѣ человѣка“. Изъ ироническихъ замѣчаній Платона мы узнаемъ о другой сторонѣ его дѣятельности, о его опытахъ синонимики, т. е. сопоставленіи словъ одинаковаго значенія и различеніи ихъ оттѣнковъ. Руководило ли имъ въ этомъ занятіи желаніе создать опору для стилистики, какъ этимъ въ дѣйствительности и воспользовался Ѳукидидъ, или онъ хотѣлъ точнымъ разграниченіемъ

понятій содѣйствовать научному мышленію, или и то и другое вмѣстѣ,—объ этомъ мы знаемъ также мало, какъ и о томъ, насколько онъ достигъ своей цѣли. Мы можемъ лишь утверждать, что такое предпріятіе шло на встрѣчу дѣйствительной потребности эпохи. Спекуляція о языкѣ, какъ и космическія теоріи, обращалась прежде всего къ самымъ труднымъ, къ совершенно недоступнымъ для того времени проблемамъ; свести ее съ этихъ высотъ, обратить вниманіе на форму и на матеріалъ существовавшаго тогда языка вмѣсто того, чтобы заниматься вопросомъ о происхожденіи языка, это было уже само по себѣ полезнымъ предпріятіемъ. Мы увидимъ, что и Протагоръ занимался анализомъ формъ языка. Продикъ первый удостоилъ научнаго вниманія матеріалъ языка. Если онъ хотѣлъ этимъ помочь художественному пользованію языкомъ, то опытъ его прежде всего однако долженъ былъ отразиться на мышленіи. Можно пожалѣть, что его попытка не нашла болѣе ревностныхъ подражателей. Различный смыслъ словъ и отсутствіе яснаго пониманія ихъ значенія служили обильнымъ источникомъ ошибокъ, какъ мы это видѣли при разсмотрѣніи элейскихъ доктринъ. Если бы дѣло Продика продолжалось, то были бы избѣгнуты многіе ложные выводы, которыхъ не мало и у Платона; жатва мнимыхъ апріорныхъ доказательствъ и эристическихъ ложныхъ заключеній была бы менѣе обильна.

Гораздо лучше знаемъ мы морально-философскіе взгляды Продика. Міросозерцаніе его было мрачнымъ; онъ можетъ быть названъ древнѣйшимъ пессимистомъ. Его имѣетъ въ виду Эврипидъ, говоря о человѣкѣ, который находитъ, что зло міра перевѣшиваетъ его блага. Обусловливалось ли такое міросозерцаніе его слабымъ здоровьемъ, или въ немъ отразилось отношеніе къ жизни его соотечественниковъ, обитателей острова Кеоса, среди которыхъ самоубійства были чаще, чѣмъ среди другихъ Грековъ,— мы не можемъ рѣшить этого вопроса. Когда Продикъ своимъ низкимъ голосомъ, съ потрясающей силой вырывавшимся изъ его хилого тѣла, разсказывалъ о злосчастіяхъ человѣческой судьбы, когда онъ перебиралъ всѣ возрасты начиная съ новорожденнаго, который жалобными криками встрѣчаетъ свое вступленіе въ жизнь, кончая вторымъ дѣтствомъ глубокой старости, когда онъ говоритъ о смерти какъ о жестокосердномъ кредиторѣ, который отбираетъ отъ плохого плательщика одинъ залогъ за другимъ, слухъ, зрѣніе, подвижность членовъ: то по рядамъ слуша-

телей пробѣгало замѣтное волненіе. Въ другой разъ—упреждая Эпикура—онъ пытался оградить своихъ учениковъ отъ страха смерти, стараясь доказать, что смерть не затрагиваетъ ни живыхъ, ни умершихъ: ибо, пока мы живемъ, смерти нѣтъ, а когда мы умираемъ, насъ больше нѣтъ. У него не было недостатка въ поводахъ къ подобнымъ ободряющимъ душу наставленіямъ. Заключительнымъ выводомъ его пессимистической мудрости была не тупая резиньяція или аскетическое отреченіе отъ міра, и не поощреніе погони за наслажденіями въ мутномъ потокѣ жизни. Выше наслажденія ставилъ онъ трудъ. Практика согласовалась у него съ теоріей. Древность прославила его какъ человѣка, который, вопреки своему болѣзненному состоянію, полностью выполнялъ свои гражданскія обязанности. Часто онъ путешествовалъ въ качествѣ посланца своей родины. Героемъ его былъ Гераклъ, образецъ мужественности и полезной дѣятельности. Прославленіе Продикомъ предковъ лакедемонскихъ царей могло быть причиной того, что его цѣнили и почитали въ Спартѣ, нерасположенной вообще къ иностраннымъ учителямъ-философамъ. Всякій знаетъ басню „Гераклъ на распутьи", образчикъ поучительнаго краснорѣчія, составленную по образцу софокловскаго „суда Париса" (состязаніе Аѳины и Афродиты). Эта басня имѣла большое вліяніе въ древнемъ мірѣ и отразилась даже въ ранней христіанской литературѣ какъ напр. въ „Пастырѣ" Гермы и въ другихъ сочиненіяхъ. Произведеніе въ которое входила эта басня называлась „Оры"; мы не знаемъ, что оно заключало кромѣ нея: можетъ быть вышеприведенныя пессимистическія разсужденія, можетъ быть, въ противовѣсъ имъ, также и оцѣнку здоровыхъ наслажденій, меньше всего подвергающихся злоупотребленію, наслажденій природою и ея созданіями: подобныя разсужденія могли встрѣчаться и въ хвалѣ земледѣлію, приписываемой нашему философу. Такимъ образомъ его міровоззрѣніе и его жизненные идеалы довольно ясно обрисовываются намъ. Онъ до дна испыталъ горечь человѣческаго существованія. Этому онъ противопоставляетъ мужественность, которая связана, по его мнѣнію, не съ пассивнымъ наслажденіемъ, а съ энергичной работой и съ наиболѣе простыми условіями жизни. Онъ не былъ однако только провозвѣстникомъ новаго идеала: его тонкій умъ проявляетъ себя и въ сочиненіи „О правильности языка", и въ морально-философскихъ изслѣдованіяхъ. Въ ученіе о нравственности онъ ввелъ понятіе, которое играло впослѣдствіи большую

роль у киниковъ и ихъ послѣдователей, стоиковъ: понятіе безразличія вещей самихъ по себѣ, которыя пріобрѣтаютъ цѣнность только при правильномъ употребленіи ихъ, предписываемомъ разумомъ; сюда онъ причислялъ богатство и все то, что обычно называютъ внѣшнимъ благомъ. Мы увидимъ впослѣдствіи, насколько онъ приближался въ этомъ пунктѣ къ Сократу. Слѣдуетъ упомянуть еще объ одномъ ученіи мудраго кеосца, о происхожденіи вѣры въ боговъ. Онъ предполагалъ, что тѣ объекты природы, которые производятъ наиболѣе сильное и наиболѣе благотворное вліяніе на человѣческую жизнь, удостоились прежде всего божескаго почитанія, таковы: солнце, луна, рѣки (онъ имѣлъ въ виду почитаніе Нила), также полевые плоды (при этомъ онъ могъ имѣть въ виду культъ вавилонянъ). Къ этимъ объектамъ природы онъ прибавлялъ затѣмъ героевъ культуры, которыхъ люди обожествляли за важныя и полезныя изобрѣтенія. Такъ, напримѣръ, Діонисъ былъ, по его мнѣнію, человѣкомъ,—мнѣніе раздѣляемое въ нашу эпоху и Іоганномъ Генрихомъ Фоссомъ (1834), который называетъ его „обожествленнымъ изобрѣтателемъ вина“. Если въ этомъ вопросѣ Продикъ стоялъ на ложномъ пути, то онъ по крайней мѣрѣ раскрылъ одну изъ основъ религіознаго культа, фетишизмъ. Допускалъ ли онъ существованіе объекта вѣры, или же просто оспаривалъ реальность божественнаго? Почти навѣрное первое. Иначе какъ объяснить, что такой религіозный человѣкъ, какъ Ксенофонтъ, только съ похвалой отзывается о Продикѣ, а видный представитель пантеистически настроеннаго стоицизма, любимый ученикъ основателя школы Зенона, Персей въ своей книгѣ „О богахъ“ хвалитъ вышеприведенное ученіе кеосца. Такимъ образомъ является предположеніе, что остріе этого ученія было направлено противъ боговъ народной вѣры и что оно не имѣло намѣренія обезбожить весь міръ.

5. Какъ мы видимъ, Продикъ занимался изученіемъ природы и языка, моральной философіей и исторіей религіи, и все-таки разносторонностью дарованій и дѣятельности Гиппій значительно превзошелъ его. Астрономія, геометрія и ариѳметика, фонетика, ритмика и ученіе о музыкѣ, пластикѣ и живописи, изученіе сказаній и народовъ, хронологія и мнемоника въ равной мѣрѣ занимали его умъ. Онъ писалъ моральныя проповѣди и исполнялъ по порученію своего родного города, пелопоннезской

Элиды, обязанности посланца. Изъ подъ его пера вышло много самыхъ различныхъ поэтическихъ произведеній, эпическихъ поэмъ, трагедій, эпиграммъ и диоирамбовъ. Наконецъ онъ изучилъ большую часть ремеслъ. Такимъ образомъ онъ могъ однажды появиться на торжественномъ празднествѣ въ Олимпіи въ костюмѣ, который изготовилъ собственноручно, начиная съ обуви и кончая дорогимъ плетенымъ поясомъ и кольцами на пальцахъ. Врядъ ли въ нашу эпоху раздѣленія труда серьезно отнесутся къ такой многосторонности. Однако не всегда къ этому относились такъ. Въ иныя времена человѣка цѣнили больше, чѣмъ его творенія. Ростъ личности, богатое развитіе таящихся въ человѣкѣ задатковъ, сознаніе, что онъ способенъ преодолѣть всякую задачу и не остановится ни передъ какимъ затрудненіемъ, умѣлость во всякомъ дѣлѣ—все это, казалось, вполнѣ искупило размѣниваніе силъ. Такъ смотрѣли въ эпоху Перикла, а также и въ эпоху возрожденія въ Италіи. Здѣсь мы встрѣчаемъ точное подобіе Гиппія. Венеціанецъ Леоне Баттиста Альберти (1404—1472) славился какъ архитекторъ, какъ живописецъ и какъ писатель прозаикъ и поэтъ (на итальянскомъ и на латинскомъ языкахъ); онъ писалъ и по вопросамъ домашняго хозяйства и о пластическихъ искусствахъ; онъ былъ мастеръ въ шуточныхъ разговорахъ и въ различныхъ тѣлесныхъ упражненіяхъ; наконецъ онъ изучилъ всѣ „ремесла міра, выспрашивая всѣхъ ремесленниковъ вплоть до сапожника, про ихъ пріемы и тайны“.

Разумѣется цѣнность этихъ разнородныхъ дѣятельностей будетъ не одинаковой. Стихотворныя произведенія Гиппія исчезли безслѣдно. Прогрессъ геометріи обязанъ ему кое-чѣмъ довольно существеннымъ. Его искусство „мнемоники“, въ которомъ его предшественникомъ былъ лишь поэтъ Симонидъ, достигало, говорятъ, значительныхъ результатовъ. При помощи этого искусства онъ, уже будучи старикомъ, могъ безошибочно, не измѣняя порядка, повторить пятьдесятъ названій, слышанныхъ имъ впервые. Его хронологическія замѣтки „Запись олимпійскихъ побѣдителей“ отвѣчали потребности тогдашней исторіографіи, лишенной опоры для прочнаго лѣтоисчисленія, и шли параллельно съ подобными же попытками, вродѣ историческаго изложенія Гелланика, веденнаго въ формѣ записи аргивскихъ жрицъ Геры. Насколько обосновано мнѣніе Плутарха о недостовѣрности этой записи, мы не можемъ судить. Изъ его „собранія“ достопримѣчательныхъ событій кромѣ ничтожныхъ обрывковъ сохранилось

лишь короткое предисловіе, которое знакомитъ насъ съ граціей его рѣчи и совсѣмъ не заслуживаетъ упрека въ тщеславной пышности, которую ему приписывали, основываясь на насмѣшкахъ Платона. Въ этомъ вступленіи онъ является передъ нами въ роли скромнаго компилятора, который выбираетъ самое важное изъ всего того, что разсказывали до него поэты и прозаики, греки и не греки, классифицируетъ это по предметамъ и такимъ образомъ старается придать своимъ историческимъ разсказамъ характеръ новизны и разнообразія. Для остроумія критики это чтеніе, предназначавшееся для развлеченія, врядъ ли могло дать много пищи. Однако въ немъ были разсыпаны замѣчанія вродѣ случайно сохранившагося указанія, что слово „тираннъ" впервые появилось въ стихахъ Архилоха. О сочиненіи подъ заглавіемъ „Названія народовъ" намъ очень мало извѣстно, но все же достаточно, чтобы замѣтить, что недоступная ученая матерія не отпугивала разносторонняго софиста. Весьма возможно, что именно изслѣдованія о нравахъ и преданіяхъ самыхъ различныхъ народовъ послужили Гиппію основаніемъ для того, чтобы придать такое большое значеніе уже упомянутому нами противопоставленію „природы" и „установленія", (сравни выше стр. 346). Вышеуказанный уклонъ къ космополитизму проявляется въ томъ, что софистъ и пользуется не-греческими источниками, и распространяетъ свои изслѣдованія на не-греческія племена. Его жизненной цѣлью, какъ и цѣлью киниковъ, испытавшихъ его вліяніе, была „самоудовлетворенность". Изъ его моральныхъ поученій къ сожалѣнію ничего не дошло до насъ. Главнымъ произведеніемъ его въ этой области былъ діалогъ между Несторомъ и сыномъ Ахилла, Неоптолемомъ, на мѣстѣ покоренной Трои. Въ этомъ „Троянскомъ діалогѣ", по всей вѣроятности самомъ древнемъ продуктѣ этого рода литературы, старый, много испытавшій, царь преподноситъ массу мудрыхъ и благородныхъ совѣтовъ и указываетъ правила жизни молодому, жаждущему славы, наслѣднику храбрѣйшаго изъ Грековъ. Другой темой нашего моралиста было сравненіе Ахилла и Одиссея, причемъ предпочтеніе отдавалось первому за его высокую любовь къ истинѣ, добродѣтель не слишкомъ цѣнимую Греками. Подобными рѣчами, тщательно обработанными, но лишенными всякой напыщенности, Гиппій достигалъ огромнаго успѣха на торжественныхъ собраніяхъ въ самыхъ различныхъ мѣстахъ Эллады. Большое число городовъ почтили его правами гражданства и великъ

былъ его заработокъ. Очень многозначительно сообщеніе, что Гиппій, какъ и Продикъ, пользовался большимъ уваженіемъ среди старозавѣтныхъ Спартанцевъ, чуждающихся всякой новизны, которыхъ онъ развлекалъ историческими разсказами и моральными поученіями.

6. Если Гиппія изъ Элиды нельзя причислить къ числу просвѣтителей, то тѣмъ болѣе нельзя примѣнить этотъ эпитетъ къ софисту Антифону. Этотъ послѣдній, котораго считаютъ обычно менѣе значительнымъ членомъ сословія софистовъ, былъ не только метафизикомъ и моралистомъ, не только геометромъ и физикомъ, но и толкователемъ сновъ и знаменій! Онъ написалъ сочиненіе состоящее изъ двухъ книгъ, озаглавленное „Истина". Въ остаткахъ отъ второй книги мы находимъ натурфилософскія ученія, приближающіяся къ старымъ доктринамъ. Содержаніе первой книги касалось общихъ вопросовъ метафизики и теоріи познанія. Тутъ же была и полемика противъ опредмечиванія (гипостозированія) понятій; на кого она была направлена, остается для насъ неизвѣстнымъ. Отрывокъ гласитъ такъ: „познающій нѣкіе длинные предметы не можетъ видѣть длину глазами, ни познавать ее духомъ". Понятіе длины очевидно имѣетъ здѣсь типическое значеніе. Вопросъ идетъ безъ сомнѣнія о субстанціальномъ существованіи общихъ понятій. Антифона можно назвать первымъ номиналистомъ. Подобныя мысли мы встрѣчаемъ у Антисоена и Өеопомпа, которые боролись съ платоновскимъ ученіемъ объ идеяхъ. Но послѣдняго еще не существовало, когда писалъ Антифонъ, современникъ Сократа. Мы должны отказаться отъ возможности назвать этого противника и удовольствоваться тѣмъ, что языкъ, выражая абстракціи существительными и потому какъ бы овеществляя ихъ, подготовлялъ путь наивному реализму (въ философскомъ смыслѣ слова), слѣды котораго мы уже и видимъ въ эту эпоху. Затѣмъ древній міръ получилъ отъ него „Искусство утѣшеній", произведеніе открывшее собою богато расцвѣтшій впослѣдствіи родъ литературы. Но самымъ значительнымъ было его сочиненіе „Объ единомысліи"; въ сохранившихся отрывкахъ мы находимъ удивительное богатство мыслей, гладкую рѣчь и прекрасный стиль, оцѣненный уже въ древности. Это была книга житейской мудрости, въ которой жестоко бичуется эгоизмъ, слабость характера, тупая косность, смотрящая на жизнь какъ на игру въ шашки,

которую можно начать сначала послѣ проигрыша, и отсутствіе дисциплины, это „самое худшее изъ человѣческихъ золъ“; вмѣстѣ съ тѣмъ тамъ восхваляется самообладаніе какъ результатъ основательнаго знанія страстей человѣка и въ теплыхъ и красивыхъ выраженіяхъ объясняется значеніе воспитанія.

Недавно благодаря остроумному и правильному использованію источниковъ, число фрагментовъ этого сочиненія значительно пополнилось. Эти новые отрывки богаты полезными поученіями. Въ нихъ обнаруживается тонкое пониманіе человѣческой натуры; вотъ образчикъ: „Людямъ непріятно чтить другого человѣка: имъ кажется, что при этомъ они терпятъ нѣкоторый ущербъ“. Но еще важнѣе, что въ этихъ большихъ связныхъ отрывкахъ мы впервые имѣемъ передъ глазами примѣръ моральныхъ наставленій софистовъ. У насъ есть наконецъ документальное доказательство того, что давно дознано и высказано проницательными мыслителями. Уже почти полстолѣтія тому назадъ Гротъ писалъ: „Софисты были правовѣрными учителями греческой морали и стояли не выше и не ниже средняго уровня своего времени“. Можетъ быть это обобщеніе идетъ слишкомъ далеко, слишкомъ устраняетъ оригинальность отдѣльныхъ софистовъ, но въ одномъ нельзя сомнѣваться: въ силу зависимости софистовъ отъ широкихъ слоевъ публики, они не могли проповѣдывать антисоціальныхъ ученій; гораздо легче они могли впасть въ противоположную крайность, проповѣдывать гиперсоціальныя доктрины, если такъ можно выразиться, подчиняющія въ слишкомъ большой степени отдѣльное лицо господству общественнаго мнѣнія.

Именно таково впечатлѣніе, выносимое нами изъ разбора этихъ новыхъ отрывковъ. Надо присмотрѣться къ этому умственному и чувственному укладу, который только и возможенъ въ демократическомъ обществѣ и въ наше время не наблюдается нигдѣ, кромѣ Швейцаріи и Соединенныхъ Штатовъ. Стремленіе заручиться расположеніемъ согражданъ, пріобрѣсти значеніе среди нихъ, добиться уваженія проявляется тутъ особенно рѣзко. Мы не намѣрены распространяться о темныхъ и свѣтлыхъ сторонахъ такого соціальнаго строя и о нравственной атмосферѣ, имъ создаваемой. Можно только сказать, что, рядомъ съ очень благотворнымъ вліяніемъ, искорененіемъ противообщественныхъ инстинктовъ и пробужденіемъ къ общественно-полезной дѣятельности, строй этотъ несетъ и опасность для тѣхъ областей жизни, гдѣ разнообразіе и оригинальность необходимы для развитія отдѣльной личности

а потому косвенно и для цѣлаго. Что „тираннія большинства" гораздо менѣе стѣсняла индивидуальную самостоятельность въ Аѳинахъ пятаго столѣтія до Р. Х., чѣмъ въ большой части другихъ странъ и въ другія историческія эпохи, въ томъ всякаго, кто этого не знаетъ, можетъ убѣдить одно изъ самыхъ цѣнныхъ свидѣтельствъ свободомыслія духа, которыми когда-либо обладало человѣчество: надгробная рѣчь Перикла, переданная Ѳукидидомъ. Тѣмъ не менѣе въ виду этихъ новыхъ свидѣтельствъ, рисующихъ строй мыслей, который ставитъ индивидуума въ полную зависимость отъ цѣлаго, въ полное рабство отъ коллективной посредственности, какъ скажутъ многіе, мы вполнѣ понимаемъ возмущеніе и протестъ выдающихся и вѣрящихъ въ себя личностей. Рѣчи вродѣ тѣхъ, которыя Платонъ влагаетъ въ уста Калликлесу, презирающему народъ и ненавидящему софистовъ, становятся для насъ понятнѣе. Въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ вновь воскресшаго Антифона, такъ напр., въ яростныхъ нападкахъ его на лжеученіе гласящее „что повиновеніе законамъ есть трусость", слышится какъ бы протестъ противъ того направленія, глашатаемъ котораго является Калликлесъ въ Горгіѣ, а представителями въ жизни Критій и Алкивіадъ.

Воспитанію Антифонъ отводилъ высшее мѣсто среди всего человѣческаго. „Каково сѣмя, которое погружаютъ въ землю, таковы и плоды, которыхъ можно ждать. И если привить молодой душѣ благородное образованіе, то получится цвѣтеніе, которое продержится до конца, которое не осыпется ни отъ дождя, ни отъ засухи".

Это напоминаетъ намъ подобныя же выраженія важнѣйшаго изъ софистовъ, Протагора, который уже извѣстенъ нашимъ читателямъ, но образъ котораго мы попытаемся нарисовать настолько полно и правдоподобно, насколько позволятъ намъ наши скудные источники.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Протагоръ изъ Абдеры.

Протагоръ происходилъ изъ Абдеры. Тамъ вдохнулъ онъ атмосферу просвѣщенія. Врядъ ли есть основаніе сомнѣваться, что онъ зналъ своего старшаго соотечественника, Левкиппа, и младшаго

Демокрита. Онъ недолго занимался изслѣдованіями природы. Главнымъ образомъ интересы его приковывались къ человѣческимъ дѣламъ. Не достигнувъ еще возраста тридцати лѣтъ, онъ посвятилъ себя новой тогда спеціальности странствующаго учителя или софиста. Часто бывая въ Аѳинахъ, онъ удостоился интимной дружбы съ Перикломъ и находился въ близкихъ отношеніяхъ съ Эврипидомъ и другими выдающимися людьми. Центральнымъ пунктомъ его преподаванія, къ которому жадно стремились, составляло подготовленіе къ общественной жизни; кромѣ этого оно заключало и другія самыя разнообразныя наставленія. Ораторское искусство и вспомогательныя къ нему дисциплины, затѣмъ педагогика, наука о правѣ, политика и мораль занимали его плодотворный разносторонній умъ. Онъ былъ настолько разностороненъ, что могъ одинаково успѣшно изобрѣтать полезное приспособленіе для насильщиковъ тяжестей и законодательствовать. Послѣдняя задача была возложена на него, когда весной 443 года Аѳины основали городъ Ѳуріи въ плодородной долинѣ вблизи разрушеннаго Сибариса. Возложенное на Протагора Перикломъ порученіе состояло повидимому въ томъ, чтобы примѣнить принятые въ Нижней Италіи законы „тонкаго“ Харонда къ спеціальнымъ условіямъ новой колоніи. Онъ сдѣлалъ законы еще болѣе сложными, чѣмъ они были. Эта миссія была высшею точкою его жизни. Въ Ѳуріяхъ сошлись многіе изъ выдающихся умовъ тогдашней Эллады, одни находились тамъ временно, другіе основались навсегда. Когда Протагоръ совершалъ прогулку подъ коллонадами, красиво и правильно по плану Гипподама (срав. стр. 332) построеннаго города, то онъ могъ вести разговоръ и съ Геродотомъ по вопросамъ народовѣдѣнія, и съ Эмпедокломъ о проблемахъ естествознанія. Быстрый расцвѣтъ колоніи, представлявшей собою пеструю смѣсь всѣхъ греческихъ племенъ и, какъ показываетъ дѣленіе гражданъ на десять землячествъ, основанной въ цѣляхъ идеи панэллинизма, могъ служить благопріятнымъ предзнаменованіемъ единенія Грековъ. Но если подобныя надежды наполняли Протагора и другихъ учителей мудрости, писателей, мыслителей, истинныхъ носителей національной идеи объединенія, то имъ пришлось испытать горькое разочарованіе. Не прошло и десяти лѣтъ, какъ два могущественнѣйшихъ государства, Аѳины и Спарта, оказались въ непримиримой враждѣ; вся Эллада раздѣлилась на два лагеря. Когда къ трудностямъ войны въ Аѳинахъ присоединились ужасы опустошительной чумы,

Протагоръ находился тамъ и былъ свидѣтелемъ геройскаго самообладанія, съ которымъ его покровитель Периклъ перенесъ тяжелые удары судьбы. Послѣ смерти послѣдняго онъ писалъ: „Онъ стойко перенесъ смерть своихъ молодыхъ и прекрасныхъ сыновей, умершихъ въ теченіи восьми дней. Онъ сохранялъ спокойствіе духа, которое помогало ему переносить страданіе и вызывало уваженіе народа. Ибо всякій, кто видѣлъ, какъ стойко онъ переносилъ собственное несчастіе, считалъ его высоко благороднымъ, мужественнымъ и гораздо лучшимъ себя, хорошо зная собственную безпомощность въ подобномъ же положеніи“. Если національное несчастіе, и особенно несчастіе Аѳинъ, положило тяжелыя тѣни на жизнь нашего софиста на склонѣ его лѣтъ, то онъ былъ избавленъ отъ тягостей глубокой старости. Этому онъ былъ обязанъ тому внезапному припадку нетерпимости, отъ которой не былъ застрахованъ аѳинскій демосъ. Въ возрастѣ семидесяти лѣтъ Протагоръ, основываясь на уваженіи, котораго онъ достигъ въ теченіе своей долгой почетной дѣятельности, рѣшился изложить свои смѣлыя мысли въ неприкрытой, хотя и умѣренной формѣ. Повидимому, въ домѣ Эврипида онъ впервые прочелъ свою книгу „О богахъ“ и этимъ согласно античному обычаю предалъ ее гласности. При этотъ случаѣ нѣкто Пиѳодоръ, богатый кавалерійскій офицеръ, врагъ тогдашняго политическаго строя, принявшій вскорѣ участіе въ заговорѣ четырехсотъ, почувствовалъ необходимость спасти общество. Послѣдовало обвиненіе въ оскорбленіе религіи; книга была осуждена, уже розданные экземпляры были собраны и публично сожжены. Самъ Протагоръ, еще до приговора вѣроятно, покинулъ Аѳины, направляясь въ Сицилію; но дорогѣ его корабль потерпѣлъ крушеніе и онъ погибъ въ волнахъ. Его другъ Эврипидъ посвятилъ (если мы не ошибаемся) его смерти нѣсколько строчекъ въ трагедіи „Паламедъ“ (поставленной весною 415 г.): „Да, вы убили его, всемудраго, безвиннаго соловья музъ“.

Протагоръ, котораго самого называли „мудростью“, напоминаетъ изобрѣтательнаго Паламеда, которому завидуютъ за его мудрость и который гибнетъ жертвой гнуснаго обвиненія. Однако намъ трудно составить себѣ ясное представленіе о томъ, что именно вызывало удивленіе современниковъ. Матеріалы, изъ которыхъ мы должны построить образъ этого замѣчательнаго человѣка слѣдующія: отрывки, едва достигающія двадцати строкъ, толкованіе которыхъ служитъ предметомъ ревностнаго спора,

свидѣтельства, въ значительной степени окрашенныя нерасположеніемъ къ Протагору, подборъ частью сомнительныхъ, частью непонятныхъ сообщеній, переданныхъ рукою ужаснаго компилятора, затѣмъ блестящая характеристика Платона, но имѣющая полемическую цѣль, и рядомъ съ нею противорѣчащія ей же сообщенія Платона, въ которыхъ спутано фактическое и постулируемое, серьезное и шуточное.

2. Прежде всего Протагоръ былъ искуснымъ и прославленнымъ учителемъ. Въ качествѣ таковаго онъ посвятилъ себя проблемѣ воспитанія. Высказываемыя имъ по этому вопросу сужденія обнаруживаютъ умъ свободный отъ односторонности и крайне уравновѣшенный. „Для ученія нужны и природные задатки и упражненіе; мы должны учиться съ юности.—Ни теорія безъ практики, ни практика безъ теоріи не имѣютъ значенія.—Образованіе не даетъ ростка въ душѣ, если не доходитъ до извѣстной глубины". Такъ гласятъ немногіе изъ сохранившихся отрывковъ, изъ которыхъ послѣдній поразительно напоминаетъ глубокое изреченіе Евангелія (Матѳ. 13,5). Протагоръ первый ввелъ въ преподаваніе грамматику. Однимъ изъ поразительныхъ фактовъ греческой умственной жизни было то, что до него не было ни одной, хотя бы самой скромной, попытки различать и расчленять формы языка и сводить ихъ къ основнымъ положеніямъ. Правда, самыя грубыя различія, вродѣ различія между глаголомъ и существительнымъ, были отмѣчены языкомъ; но даже и эти элементарныя понятія не были точно установлены и не употреблялись достаточно послѣдовательно. Что такое нарѣчіе или предлогъ? каковы правила пользованія наклоненіями или временами?—обо всемъ этомъ ни Пиндаръ, ни Эсхилъ не слышали ни одного слова. Искусство владѣнія языкомъ достигло своего апогея и въ то же время не было сдѣлано даже попытки отдать себѣ отчетъ въ правилахъ языка. Здѣсь не мѣсто обсуждать вопросъ, насколько такое положеніе свидѣтельствуетъ о томъ, въ какой мѣрѣ примѣненіе языка независимо отъ сознательнаго усвоенія этихъ нормъ и въ какой мѣрѣ необходимо и полезно стараться освѣщать умъ ребенка грамматически-логическими абстракціями. Въ ту эпоху, когда пробудившаяся жажда знанія стремилась упорядочить всякій матеріалъ доступный познанію и всюду искала основаній и правилъ, было вполнѣ естественно и своевременно сдѣлать предметомъ наблюденія само орудіе мысли и

ея передачи. Свои грамматическія изслѣдованія Протагоръ соединилъ въ одну книгу подъ названіемъ „Правильность рѣчи". Это названіе указываетъ приблизительно, къ чему онъ стремился. Онъ былъ столь же далекъ отъ единственно плодотворнаго историческаго метода изслѣдованія языка, какъ вся древняя наука. Но и кодификація правилъ языка представляла благодарную почву для дѣятельности. Въ эту гордую своимъ умомъ эпоху и такое предпріятіе необходимо сопровождалось реформаторскими попытками. Познаніе извѣстной нормы языка вело къ вопросу объ основаніи этой нормы или о намѣреніи, которое руководило законодателемъ языка (ибо таково было въ ту эпоху господствующее воззрѣніе). Это намѣреніе, какъ оказывалось, было выполнено не вполнѣ послѣдовательно; въ этомъ случаѣ устраненіемъ мнимыхъ отклоненій пытались возстановить дѣло законодателя въ его первоначальной чистотѣ на подобіе того, какъ очищаютъ отъ ошибокъ переписчиковъ испорченный текстъ. Повидимому въ этомъ смыслѣ Протагоръ, котораго мы имѣемъ полное основаніе причислить къ защитникамъ условной теоріи (стр. 338), и занимался проблемами языка. Познаніе язычныхъ нормъ получаемое изъ наблюденія и основанное на немъ руководство къ правильному употребленію языка—это и составляло по всей вѣроятности главное содержаніе книги; въ нее же вошли нѣкоторыя попытки реформы языка. Онъ первый указалъ на различія временъ глаголовъ и на формы предложеній. Послѣднія онъ назвалъ „основами" рѣчи и различалъ „желаніе, вопросъ отвѣтъ, приказаніе". Эти четыре формы предложеній выражались, по его мнѣнію, четырьмя наклоненіями глагола, которыя мы называемъ желательнымъ, сослагательнымъ, изъявительнымъ и повелительнымъ (въ одномъ случаѣ здѣсь была натяжка). Онъ повидимому охотно приводилъ изъ Гомера примѣры этихъ и другихъ правилъ и указывалъ на ошибки, которыя, какъ ему казалось, онъ находилъ. Не случайность, что изъ трехъ грамматически-критическихъ замѣчаній намъ извѣстныхъ два относятся къ первымъ словамъ первой строки Иліады. Ему могло доставлять удовольствіе находить недостатки языка въ самомъ хваленомъ поэтическомъ произведеніи, подвергшемся такой рѣзкой критикѣ Ксенофана со стороны содержанія. Повелительное наклоненіе въ фразѣ „Гнѣвъ, о богиня, воспой" употреблено неправильно, такъ какъ поэтъ обращаетъ къ музѣ не повелѣніе, а просьбу. Затѣмъ слово „mênis", означающее по гречески „гнѣвъ", употреблено въ

женскомъ родѣ, тогда какъ ему подходитъ мужской родъ. О смыслѣ этого замѣчанія можно только строить догадки. Вѣроятно его правильно понимали въ томъ смыслѣ, что аффекту гнѣва свойственны скорѣе мужскія, нежели женскія черты. Очень мало вѣроятно, чтобы Протагоръ хотѣлъ произвести смѣлую попытку совершенно реформировать родовое обозначеніе существительныхъ во всемъ греческомъ языкѣ. Такая попытка оставила бы больше слѣда, чѣмъ одно мимоходное замѣчаніе Аристотеля объ одномъ только словѣ. Въ дѣйствительности дѣло могло обстоять слѣдующимъ образомъ.

Ни въ какой части языка не сохранились такъ ясно слѣды процесса роста языка, какъ въ грамматическомъ родѣ существительныхъ неодушевленныхъ. То удивительное обстоятельство, что многія семейства языковъ смотрятъ на нежнвое какъ на одушевленное, а потому какъ на мужское или женское, обусловливается, если это толкованіе правильно, тѣмъ же стремленіемъ къ одушевленію и персонификаціи, которое какъ мы видѣли (стр. 13) играетъ такую большую роль въ началѣ образованія религій. При персонификаціи играетъ большую роль поразительно тонкое чувство аналогіи, которому движущееся, дѣятельное, нервное, плотное, острое, крѣпкое представляется какъ мужское, а покоящееся, страдающее, кроткое, нѣжное, широкое и мягкое какъ женское. Рядомъ съ этой аналогіей чувства существовала еще аналогія формъ языка и оба эти вліянія перекрещивались. Если извѣстное окончаніе существительнаго было однажды присвоено одному роду, то новое образованіе съ тѣмъ же окончаніемъ относили къ этому роду, часто не принимая въ соображеніе его чувственнаго содержанія. Въ другихъ случаяхъ и въ особенности въ эпоху еще свѣжей творческой силы языка вліяніе содержанія превышало вліяніе формъ. Отсюда масса путающихъ исключеній изъ правилъ, основанныхъ частью на общности чувственнаго содержанія, частью на общности формъ, и приводящихъ въ отчаяніе нашихъ школьниковъ. Протагоръ былъ сыномъ эпохи просвѣщенія и потому былъ безучастенъ къ продуктамъ наивнаго творчества сѣдой старины (ср. стр. 333); съ характернымъ для него стремленіемъ къ разсудительности и правильности онъ пытался внести порядокъ и въ эту запутанность. Вотъ примѣръ его критики въ этомъ вопросѣ: онъ находилъ, что слово „шлемъ" (pélex) должно употреблять въ мужескомъ родѣ. Очень мало вѣроятно, чтобы онъ опирался въ данномъ случаѣ на правило, согласно

которому всѣ существительныя обозначающія принадлежности войны какъ занятія мужчинъ должны быть мужескаго рода. Имъ могло руководить болѣе скромное соображеніе. Окончаніе *x* по правилу есть признакъ женскаго рода, но не исключительно. Среди исключеній есть нѣсколько словъ, обозначающихъ части вооруженія. Основаніе для этихъ трехъ исключеній онъ видѣлъ въ томъ, что есть общаго въ нхъ значеніи, и хотѣлъ подвести подъ это исключеніе и четвертое слово относящееся, къ той же категоріи. И въ отношеніи вышеупомянутаго слова „*ménis*" его требованіе подкрѣплялось соображеніемъ, что окончаніе *is* вовсе не исключительно присуще женскимъ существительнымъ. Имѣла ли насмѣшка Аристофана, которую справедливо относили къ реформистскимъ стремленіямъ нашего софиста, фактическое основаніе или нѣтъ,—это остается неизвѣстнымъ. Въ этомъ случаѣ Протагоръ хотѣлъ, очевидно, восполнить недостатокъ языка, при которомъ слово соотвѣтствующее нашему „пѣтухъ" употреблялось въ обоихъ родахъ, новымъ образованіемъ по аналогіи съ образованіями „зайчиха" отъ „зайца", „ослица" отъ „осла", какъ если бы мы сказали „пѣтушиха".

3. Съ понятіемъ правильности, какъ руководящимъ понятіемъ Протагора, мы встрѣчаемся и въ другихъ областяхъ его дѣятельности. Одно изъ сочиненій, въ которомъ онъ трактуетъ объ этикѣ (какъ именно онъ разбираетъ этическіе вопросы, мы не знаемъ, но по всей вѣроятности не очень оригинально, не удаляясь отъ общегреческаго типа) носило заглавіе: „О неправильномъ поведеніи людей". Другая морально философская его книга называлась: „Повелительное слово",—заглавіе подходящее къ той догматической самоувѣренности, какою его надѣляетъ Платонъ, давая его характеристику. Содержаніе его сочиненія „О государствѣ" намъ совершенно неизвѣстно. Можетъ быть онъ касался здѣсь тѣхъ вопросовъ уголовнаго права, которыми мы сейчасъ займемся, вопросовъ о томъ, кто „согласно правильному мнѣнію" является дѣйствительно виновнымъ. Мы можемъ напомнить здѣсь о насмѣшкѣ Платона надъ стремленіемъ Протагора свести все человѣческое поведеніе и всѣ поступки къ искусствамъ, т. е. къ системамъ правилъ; мы можемъ сопоставить съ этимъ двѣ фразы изъ вышеупомянутаго сочиненія „Объ искусствѣ", мысли и выраженія котораго часто напоминаютъ намъ Протагора: „Но гдѣ для правильнаго и неправильнаго указаны границы,

какъ же то не искусство? Ибо не искусствомъ я называю то, гдѣ нѣтъ ни правильнаго, ни неправильнаго". То сильное стремленіе къ раціональному пониманію и раціонализированію всѣхъ сторонъ жизни, которое является характернымъ признакомъ всей эпохи и которое достигло высшаго выраженія въ с о к р а т и з м ѣ, было уже очень дѣйственно и живо у Протагора. Оно побудило его вынести на судъ разума какъ созданія права, такъ и созданія языка. Что мы знаемъ о немъ съ этой стороны, не велико, но очень замѣчательно.

Аѳинскіе злые языки съ удовольствіемъ разсказывали о четырехчасовомъ разговорѣ государственнаго человѣка, управляющаго Аѳинами, съ чужестранцемъ софистомъ; тема разговора казалось не была достойной занимать время и интересъ по крайней мѣрѣ перваго изъ двухъ. Одинъ изъ участниковъ въ военной игрѣ нечаянно копьемъ убилъ своего товарища. И вотъ Периклъ и Протагоръ разсуждаютъ якобы цѣлый день о томъ, кто заслуживаетъ наказанія: устроитель ли игръ, метатель ли копья или наконецъ само копье. Насъ удивляетъ прежде всего третья возможность рѣшенія и заставляетъ на первый взглядъ предполагать въ этомъ прекрасно засвидѣтельствованномъ сообщеніи злую шутку. Однако именно это и даетъ ключъ къ пониманію. Осужденіе безжизненныхъ предметовъ намъ представляется нелѣпостью какъ и осужденіе животныхъ. Но въ древнее время и не только у грековъ разсуждали иначе. Процессы животныхъ знаетъ какъ греческое право, такъ и римское, какъ древне-норвежское, такъ и древне-персидское, какъ еврейское, такъ и славянское. Всѣ средніе вѣка полны такими процессами, они встрѣчаются и значительно позже. Французскіе судебные акты сообщаютъ намъ о быкахъ и свиньяхъ, окончившихъ жизнь на висѣлицѣ въ пятнадцатомъ, шестнадцатомъ, даже въ началѣ семнадцатаго столѣтія.

Послѣдніе отзвуки обычая, сохраняющагося на востокѣ еще теперь, относятся къ 1793 и 1845 годамъ. Когда ученый юристъ того времени Камбасересъ, занятый въ ту пору реформой юстиціи, присутствовалъ въ гостинницѣ „боя быковъ" въ Парижѣ при исполненіи приговора революціоннаго трибунала 27 Брюмера II года надъ собакой—то его удивленіе врядъ ли было сильнѣе, чѣмъ удивленіе греческаго софиста, когда онъ видѣлъ какъ въ Аѳинахъ очищали оружіе и другіе предметы, причинившіе смерть кому нибудь, и относили ихъ съ торжественной церемоніей на границу страны. Поэтому вполнѣ понятно, что этотъ

разговоръ касался именно этого вопроса. Правда онъ можетъ быть вышелъ за предѣлы его. „Это былъ споръ"—такъ высказалъ Гегель—„о большомъ и важномъ вопросѣ о вмѣненіи". Мы думаемъ, что дѣло идетъ о еще болѣе важномъ вопросѣ, о цѣли наказанія. Какъ разъ Протагоръ могъ ухватиться за такой случай крайней безразсудности или „неправильности" (какъ онъ бы сказалъ) для разсужденія постепенно приводящаго къ важнымъ вопросамъ; онъ могъ при этомъ случаѣ изслѣдовать цѣнность и сущность примѣняемаго уголовнаго права, могъ обнаружить главные его мотивы, желаніе возмездія и потребность искупленія, могъ связать съ этимъ вопросъ о томъ, дозволительно ли на этихъ основаніяхъ причинять сильное страданіе членамъ общества; наконецъ онъ могъ искать болѣе прочной основы для уголовнаго права. Гдѣ онъ нашелъ эту основу и что составило позитивное зерно его предложенія, объ этомъ мы можемъ говорить не только предположительно. Ибо когда Платонъ влагаетъ въ уста Протагору въ діалогѣ, носящемъ то же имя, опредѣленный протестъ противъ одного только грубаго возмездія за содѣянную несправедливость и заставляетъ его проповѣдывать теорію устрашенія, то намъ начинаетъ казаться, что мы стоимъ въ домѣ Перикла, слушаемъ серьезную и оживленную бесѣду, и мы полагаемъ, что лучше понимаемъ ея смыслъ, чѣмъ передатчики этого сообщенія, Ксантиппъ, выродившійся сынъ великаго государственнаго человѣка, и извѣстный сплетникъ памфлетистъ Стезимбротъ.

4. Какъ относился сильный критическій умъ Протагора къ проблемамъ теологіи? Точный отвѣтъ на этотъ вопросъ поглотило первое литературное ауто-да-фэ. Намъ сохранилась лишь первая фраза, стоящая въ самомъ началѣ этой книги: „О богахъ не могу знать ни то, что они есть, ни то, что ихъ нѣтъ; ибо многое мѣшаетъ знать это, неясность предмета и краткость человѣческой жизни". Здѣсь у насъ возникаетъ масса вопросовъ и прежде всего слѣдующій: Каково можетъ быть содержаніе книги, первая фраза которой объявляетъ предметъ ея недоступнымъ человѣческому познанію и этимъ, какъ будто, устраняетъ вопросъ? Намъ остается лишь возможно внимательнѣе вчитаться въ эти слова и возможно точнѣе истолковать ихъ. Прежде всего бросается въ глаза два раза употребленное слово „знать", какъ бы подчеркнутое повтореніемъ. Знать и вѣрить,—эти два понятія въ той области, о которой сейчасъ идетъ рѣчь, древніе различали

такъ же строго, какъ мы привыкли это дѣлать. Врядъ ли нужно напоминать опредѣленное и послѣдовательное дѣленіе Парменида на „познаніе“ и „мнѣніе“ (сравн. стр. 157 и 180). Даже обычный языкъ обозначалъ религіозныя убѣжденія и прежде всего принятіе существованія Бога словомъ (nomizein), неимѣющимъ ничего общаго съ понятіемъ научнаго познанія. Такимъ образомъ, слѣдуя указанію Христіана Августа Лобека, мы должны утверждать, что не вѣра въ боговъ, а познаніе боговъ составляетъ тему этого разсужденія. Вообще многія соображенія заставляютъ признать крайне невѣроятнымъ, чтобы Протагоръ могъ нападать или хотя бы только подвергать сомнѣнію вѣру въ боговъ. Платонъ разсказываетъ о томъ своеобразномъ пріемѣ, съ помощью котораго софистъ уклонялся отъ всякаго спора о высотѣ приличествующаго ему гонорара. Когда по окончаніи ученія юноша отказывался выплатить требуемый гонораръ, то Протагоръ велъ его въ храмъ и заставлялъ тамъ подъ клятвою объявить, какъ высоко онъ самъ оцѣниваетъ полученныя наставленія. Аргументомъ въ пользу приведеннаго мнѣнія можетъ служить также разсказъ Протагора о происхожденіи человѣческаго общества въ діалогѣ Платона. По крайней мѣрѣ очень мало вѣроятно, чтобы такой умѣлый въ характеристикѣ писатель вложилъ въ уста человѣку, который оказался въ концѣ своей жизни противникомъ почитанія боговъ, миѳъ, не только отъ начала до конца трактующій о богахъ и ихъ вторженіи въ человѣческую судьбу, но заключающій также слѣдующую фразу: „Такъ сдѣлавшись причастнымъ божественному удѣлу, человѣкъ во первыхъ (чрезъ сродство съ божествомъ) одинъ между животными сталъ признавать боговъ и принялся воздвигать имъ алтари и священныя изображенія“ Такимъ образомъ все приводитъ насъ къ тому выводу, что въ указанномъ отрывкѣ рѣчь идетъ не о вѣрѣ въ боговъ, а о научномъ познаніи или познаніи ихъ бытія разумомъ. Слово, переданное нами словомъ неясность, имѣетъ особый оттѣнокъ; прежде всего оно выражаетъ противоположность доступному чувствамъ. Въ этой связи указаніемъ на неясность какъ на препятствіе для познанія Протагоръ хочетъ сказать ни болѣе, ни менѣе какъ то, что боги не составляютъ предмета прямого чувственнаго воспріятія. Но гдѣ воспріятіе недоступно намъ, тамъ мѣсто его заступаетъ умозаключеніе. Указаніе на краткость человѣческой жизни имѣетъ тотъ смыслъ, что за наше краткое существованіе мы не получаемъ достаточно опытнаго матеріала, чтобы вы-

вести заключеніе, подкрѣпляющее или отвергающее существованіе боговъ. Вотъ то, что можно съ увѣренностью вывести изъ этого отрывка. Все остальное—область предположенія. Для послѣдняго мы лишь тогда имѣли бы сколько-нибудь прочную точку опоры, если бы знали, какія попытки доказательствъ современниковъ въ пользу и противъ бытія боговъ имѣлъ въ виду Протагоръ, указывая на ихъ несостоятельность и рекомендуя воздерживаться отъ сужденія. Самонадѣянности утвержденія и отрицанія онъ противопоставлялъ тѣсныя границы человѣческаго познанія и этимъ отмѣтилъ важный этапъ въ исторіи развитія научнаго духа. Можетъ быть онъ согласился бы съ тѣмъ, что написалъ Ренанъ незадолго до своей смерти (1892): „Мы ничего не знаемъ; это все, что мы можемъ опредѣленно утверждать о томъ, что лежитъ за предѣлами конечнаго. Не будемъ ничего утверждать, не будемъ ничего отрицать, будемъ надѣяться“.

5. Отъ теологіи къ метафизикѣ одинъ только шагъ. И здѣсь намъ извѣстна лишь одна фраза, которая должна намъ замѣнить знакомство съ цѣлой книгой. Приводятъ три различныхъ ея заглавія: „О сущемъ“, „Истина“ и „Ниспровергающія рѣчи“. Послѣднее заглавіе обнаруживаетъ, что сочиненіе въ значительной степени было посвящено полемикѣ, и мы не вполнѣ лишены свѣдѣній о ея цѣляхъ. Одинъ изъ позднѣйшихъ читателей древности, неоплатоникъ Порфирій († скоро послѣ 300 г. по Р. Х.) сообщаетъ самъ, что стрѣлы полемики Протагора были направлены на элейцевъ. Единственная сохранившаяся фраза, стоявшая въ началѣ книги, гласитъ такъ: „Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей существующихъ, что онѣ существуютъ, и несуществующихъ, что онѣ не существуютъ“. Стилистическое родство этого метафизическаго отрывка съ теологическимъ бросается въ глаза и онъ также требуетъ объясненія. Прежде всего нужно установить, каковъ не можетъ быть смыслъ этого важнаго и къ сожалѣнію совершенно обособленнаго фрагмента. Онъ не можетъ имѣть этическаго значенія, не можетъ быть лозунгомъ моральнаго субъективизма, чѣмъ онъ нерѣдко становился въ рукахъ популяризаторовъ. Ибо ни точныя слова этой фразы, ни полемическое направленіе ея противъ ученія элейцевъ о единствѣ не даютъ ни малѣйшаго основанія для такого толкованія. Положеніе о человѣкѣ, какъ мѣрѣ вещей (Homo-mensura-Satz какъ

говорятъ нѣмцы), безъ всякаго сомнѣнія имѣлъ теоретико-познавательный смыслъ. Затѣмъ „человѣкъ“, противопоставляемый совокупности вещей, не можетъ быть индивидуумомъ, а лишь человѣкомъ вообще. Не нужно доказывать, что именно такое толкованіе наиболѣе естественно и что его приметъ безпристрастный читатель. Такимъ читателемъ былъ, напр., Гёте, который, только вскользь прочитавъ изреченіе Протагора, своимъ инстинктомъ генія лучше понялъ его, чѣмъ многіе истолкователи. „Мы можемъ—пишетъ Гёте—наблюдать природу, мѣрить ее, вычислять, взвѣшивать, какъ хотимъ; все же это только наша мѣра и нашъ вѣсъ, какъ человѣкъ есть мѣра вещей?“

Это рѣшеніе въ пользу не индивидуальнаго, а общаго смысла достигаетъ полной увѣренности, если прибѣгнуть къ строгой аргументаціи. Ибо если кто изъ писателей-спеціалистовъ придерживается прежняго индивидуалистическаго толкованія, недавно только серьезно поколебленнаго, тотъ необходимо долженъ избрать одинъ изъ двухъ путей, которые мы должны въ равной мѣрѣ признать ошибочными. Если одинъ изъ этихъ путей логически возможенъ, то онъ не возможенъ грамматически; другой, будучи возможнымъ грамматически, не допустимъ логически. Если бы Протагоръ хотѣлъ признать мѣрой всѣхъ вещей индивидуума, то онъ долженъ былъ бы имѣть въ виду либо свойства, либо существованіе вещей. Первое изъ этихъ предположеній мы не считаемъ вполнѣ недопустимымъ. Вѣдь индивидуальныя различія чувственнаго воспріятія начали уже обращать вниманіе философовъ того времени. Однако эта интерпретація безусловно падаетъ благодаря греческому словечку, которое мы вмѣстѣ со многими освѣдомленными толкователями передаемъ словомъ „что“, а не „какъ“, и которое и не можетъ быть передано иначе, какъ это неоспоримо доказывается многочисленными параллельными мѣстами, въ томъ числѣ вышеприведеннымъ отрывкомъ изъ книги о богахъ. Можно указать еще на то, что иначе отрицательная часть фразы („несуществующихъ, какъ они не суть“) была бы лишена всякаго разумнаго смысла; ибо какой смыслъ спрашивать объ отрицательныхъ свойствахъ вообще несуществующаго? Наконецъ третье и послѣднее: присутствіе этого положенія въ самомъ началѣ книги, обобщающія выраженія употребляемыя при этомъ („мѣра всѣхъ вещей...“), большое значеніе, очевидно придаваемое ему его авторомъ, все это говоритъ не въ пользу того, что эта фраза была посвящена про-

возглашенію хотя и не безсодержательной, но все же подчиненной и частной истины, индивидуальнымъ различіямъ чувственныхъ ощущеній (медъ имѣетъ горькій вкусъ для страдающаго желтухою и т. п.). Что касается второй возможности индивидуалистическаго толкованія, то здѣсь дѣло рѣшается слѣдующимъ простымъ соображеніемъ. Какое значеніе можетъ имѣть, что человѣческій индивидуумъ объявляется канономъ или масштабомъ существованія вещей? Если это можетъ имѣть какое-нибудь значеніе, то только какъ полное отрицаніе познаваемой объективной дѣйствительности. Въ этомъ случаѣ это было бы мало удачнымъ выраженіемъ той теоретико-познавательной точки зрѣнія, которую мы теперь называемъ феноменолистической; въ древности ее представляла та сократовская школа, которая по мѣсту своего пребыванія, въ африканской Киренѣ, называется К и р е н с к о й. При этой точкѣ зрѣнія нѣтъ мѣста ни для „вещей", ни для понятія объективнаго бытія или вообще существованія, здѣсь существуютъ только субъективныя „впечатлѣнія". Но что ученіе Протагора совершенно не совпадаетъ съ ученіемъ Аристиппа и его учениковъ—это несомнѣнно и по внѣшнимъ, и по внутреннимъ причинамъ. Подведемъ итогъ. Знаменитый и возбуждавшій споры отрывокъ, стоявшій въ началѣ „Ниспровергающихъ рѣчей", высказываетъ т е о р е т и к о-п о з н а в а т е л ь н о е положеніе. „Человѣкъ" не есть здѣсь тотъ или иной экземпляръ вида, не Иванъ или Петръ, не индивидуумъ, а человѣкъ вообще; положеніе это имѣетъ о б щ е е, а не индивидуальное значеніе. Наконецъ человѣкъ ставится мѣрою не свойствъ вещей, а ихъ с у щ е с т в о в а н і я. Дальнѣйшее разъясняетъ намъ свидѣтельство Порфирія о томъ, что полемика Протагора направлена противъ элейцевъ. Въ этомъ смыслѣ прежде всего нужно вспомнить о ближайшемъ современникѣ Протагора, о Мелиссѣ. И вотъ оказывается, что въ „положеніи Мелисса" (стр. 144 и 146) мы имѣемъ точную соотносительную противоположность отрывку Протагора. Элейское отрицаніе свидѣтельствъ чувствъ пріобрѣтаетъ у Мелисса особенно рѣзкую форму: „Итакъ оказывается, что мы не видимъ и не познаемъ существующее (собственно: существующія)". Этому огульному отрицанію реальности чувственнаго міра Протагоръ противопоставляетъ столь же огульное утвержденіе его. Человѣкъ или природа человѣка есть мѣрило существованія вещей. Это значитъ: только дѣйствительное можетъ быть нами воспринято; не-

дѣйствительное не можетъ быть предметомъ воспріятія. И въ этихъ мысляхъ (мы не знаемъ, какъ обоснованныхъ) присутствуетъ повидимому побочная мысль, сквозящая въ этомъ подчеркиваніи слова „человѣкъ“: мы, люди, не можемъ пробить грани нашей природы; достижимая для насъ истина должна лежать въ предѣлахъ этой природы. Если мы отрицаемъ свидѣтельство нашихъ способностей воспріятія, то по какому праву мы довѣряемъ другимъ нашимъ способностямъ? и прежде всего, гдѣ найдемъ мы тогда матеріалъ для воспріятія? Больше того: гдѣ искать намъ тогда критерій истины и какой смыслъ будутъ имѣть слова „истинный“ и „неистинный“, если мы отбросимъ только для насъ существующую, человѣческую истину?

Въ болѣе строгой связи съ положеніемъ Мелисса и въ болѣе рѣзкой антитезѣ къ нему находится положеніе Протагора въ уже много разъ упомянутомъ сочиненіи „Объ искусствѣ“, гдѣ оно приняло слѣдующую формулировку. „Сущее“ (вѣрнѣе, сущія) „всегда и видится и познается; а не-сущее“ (вѣрнѣе, не-сущія) „никогда не видится и не познается“. Какъ можешь ты, такъ, примѣрно, возглашаетъ авторъ Мелиссу, утверждать, что вещи, которыя мы воспринимаемъ, недѣйствительны? Какъ могло бы недѣйствительное восприниматься нами? „Ибо, если“—здѣсь идутъ собственныя слова автора непосредственно предшествующія этой фразѣ—„не-сущее можно также видѣть, какъ и сущее, то я не знаю, какъ можетъ кто либо считать это не-сущимъ, если только его можно видѣть глазами или познавать умомъ какъ сущее. Но это не такъ, а сущее“ и т. д. (смотри выше). Въ этомъ крайне замѣчательномъ мѣстѣ мысль автора пріобрѣтаетъ легкій уклонъ къ релятивизму или феноменализму. Онъ твердо вѣритъ, что нашимъ воспріятіямъ всегда соотвѣтствуетъ нѣчто воспринятое, объективное. Однако если бы вопреки всякому ожиданію это не оправдалось, даже тогда, такъ думаетъ онъ, человѣкъ долженъ былъ бы успокоиться на томъ, что ему даютъ его способности воспріятія. Это будетъ (такъ должны мы дополнить его мысль) единственная ему доступная, относительная или человѣческая истина. „Но это не такъ!“ Этимъ отъ внезапно освѣтившаго его релятивистскаго воззрѣнія онъ снова поворачиваетъ на дорогу стараго болѣе наивнаго міросозерцанія.

Эта реабилитація свидѣтельствъ чувствъ создала между Протагоромъ и естествоиспытателями отношеніе прямо противопо-

ложное тому, которое создалось между этими послѣдними и „противоестественникомъ“ и „неподвижникомъ“ Мелиссомъ (сравни стр. 144). Въ дѣйствительности въ сочиненіи „Объ искусствѣ“ мы находимъ не только положеніе о человѣкѣ какъ о мѣрѣ вещей, но и другія основныя ученія строго эмпирическаго метода и міровоззрѣнія. Но объ этомъ позже; здѣсь же только одно замѣчаніе. Единственное скудное свидѣтельство, которое мы имѣемъ о занятіи Пратогора математикой (о чемъ онъ написалъ книгу), сообщаетъ также нѣчто объ эмпирическомъ направленіи его мысли. „Линейка (или нарисованная касательная) касается круга не въ одномъ пунктѣ—на это указалъ Протагоръ въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ споритъ съ геометрами“. Приблизительно такъ выражается Аристотель, подкрѣпляя свое непосредственно предшествующее замѣчаніе: „Ибо и чувственно воспринимаемыя линіи не таковы, какъ ихъ представляетъ геометръ; ибо ничто чувственно воспринятое не такъ прямо и не такъ криво“. Это значитъ, говоря словами Д. С. Милля,—„нѣтъ дѣйствительныхъ вещей, вполнѣ отвѣчающихъ (геометрическимъ) опредѣленіямъ; нѣтъ точекъ безъ протяженія, нѣтъ линіи безъ толщины, нѣтъ совершенно прямыхъ линій, нѣтъ круга, всѣ радіусы котораго были бы равны“ и т. д. Въ этомъ вопросѣ не было разногласія у представителей самыхъ различныхъ мнѣній. Споръ начинается при дальнѣйшемъ вопросѣ, заимствованы ли опредѣленія геометріи изъ чувственнаго міра и суть ли они абстракціи только приблизительно истинныя, но отвѣчающія цѣлямъ науки, или они сверхчувственнаго происхожденія и сами по себѣ обладаютъ строгой истинностью. Врядъ ли можно сомнѣваться, что Протагоръ придерживался перваго взгляда, что онъ даже первый его высказалъ и сталъ такимъ образомъ предшественникомъ тѣхъ мыслителей, которые, какъ въ XIX столѣтіи Лесли, Гершель, Милль и наконецъ Гельмгольцъ, утверждали опытное происхожденіе геометрическихъ познаній, аксіомъ и опредѣленій.

Въ пользу такого толкованія взгляда нашего софиста говоритъ и Платоновское толкованіе положенія о человѣкѣ какъ о мѣрѣ вещей. Онъ находитъ это положеніе вполнѣ тождественнымъ тезѣ: „познаніе есть чувственное воспріятіе“, или: всякое знаніе основывается на такомъ воспріятіи. Но дальше мы уже не должны полагаться на свидѣтельство Платона на томъ простомъ основаніи, что остальныя его, относящіяся сюда, замѣчанія не суть свидѣ-

тельства, а попытки вывести слѣдствія, дѣйствительно или мнимо содержащіяся въ положеніи Протагора. Если чувственныя воспріятія, такъ приблизительно заключаетъ Платонъ, совершенно истинны, а воспріятія одного индивидуума часто рознятся отъ воспріятія другого, то изъ этого положенія вытекаетъ, что изъ противоположныхъ воспріятій получаются одинаковыя истины. И далѣе, такъ какъ Протагоръ вмѣстѣ съ большею частью своихъ современниковъ не различалъ повидимому достаточно строго дѣйствительныхъ воспріятій отъ выводовъ изъ нихъ получаемыхъ, то изъ положенія Протагора Платонъ выводитъ дальнѣйшее слѣдствіе, что и противоположныя мнѣнія обладаютъ одинаковой истиной, что, говоря короче, „для всякаго истинно то, что ему кажется истиннымъ!“ И вотъ мы и получимъ осмѣянное мнимо Протагоровское ученіе, которому оказываютъ еще большую честь, называя его крайнимъ субъективизмомъ или скептицизмомъ. Скорѣе его можно назвать крайнимъ сумасбродствомъ. Оно нарушаетъ всякое мышленіе, всякую правильность жизни, всякое преподаваніе, всякую науку, всякое ученіе. И однако этотъ мнимый отрицатель всякой объективной истины, и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣхъ общеобязательныхъ нормъ, былъ больше чѣмъ четыре десятилѣтія посѣщаемымъ и высокопочитаемымъ учителемъ, прославленнымъ ораторомъ и писателемъ; онъ не только выставилъ цѣлый рядъ позитивныхъ принциповъ, онъ далъ имъ яркое выраженіе и возвѣщалъ ихъ какъ пророкъ. Онъ пытался установить законы въ самыхъ различныхъ областяхъ знанія. Различіе правильнаго и неправильнаго, соотвѣтствующаго правилу и несоотвѣтствующаго играетъ въ кругѣ его мыслей не малое, а скорѣе слишкомъ большое значеніе.

Однако—можетъ спросить тотъ или другой изъ читателей—развѣ мы не слышимъ скептическихъ мыслей изъ устъ самого софиста? Развѣ не обнаружилъ онъ своего сомнѣнія въ существованіи боговъ словами, которыя опредѣленно рисуютъ его умственный укладъ? Совершенно вѣрно. И однако именно этотъ отрывокъ даетъ рѣшительный, недопускающій возраженія, аргументъ, что скепсисъ такого рода, какой Платонъ вычиталъ изъ положенія о человѣкѣ какъ мѣрѣ вещей, совершенно чуждъ его автору. Протагоръ обосновываетъ свое воздержаніе отъ сужденія въ этомъ единичномъ случаѣ фактическими основаніями, лежащими въ основѣ именно этой частной проблемы. Никто до

сихъ поръ (такъ примѣрно говоритъ онъ) не видѣлъ боговъ; но для того, чтобы съ нѣкоторою увѣренностью увидѣть слѣды ихъ дѣятельности въ мірѣ или отрицать таковые, для этого недостаточно человѣческой жизни, время нашего наблюденія слишкомъ невелико. Поэтому на этотъ вопросъ онъ не можетъ дать ни положительнаго ни отрицательнаго отвѣта. Совершенно инымъ долженъ былъ гласить его отвѣтъ, если бы въ основѣ его мыслей лежала максима: „для всякаго истинно то, что ему кажется истиннымъ“. Тогда отвѣтъ его былъ бы таковъ: Боги существуютъ для тѣхъ, которые въ нихъ вѣрятъ; они не существуютъ для тѣхъ, кто въ нихъ не вѣритъ.

Однако не только скудныя аутентическія фразы софиста опровергаютъ эту конструкцію; самъ Платонъ свидѣтельствуетъ противъ нея. Въ діалогѣ „Протагоръ“ онъ далъ образъ человѣка, конечно вѣрный въ основѣ, хотя и написанный въ рѣзкихъ тонахъ и съ несимпатичнымъ оттѣнкомъ, который не имѣетъ однако ничего общаго съ ложнымъ изображеніемъ того же человѣка въ „Ѳеететѣ“. Тому мыслителю, который въ первомъ діалогѣ характеризуется избыткомъ увѣренности и догматической напыщенности, во второмъ случаѣ приписывается отрицаніе всякаго различія между истиной и заблужденіемъ. И надо обратить вниманіе: въ первомъ діалогѣ онъ выводится какъ живой, во второмъ онъ упоминается какъ давно умершій. Тамъ живо воспоминаніе о дѣйствительно видѣнномъ, здѣсь мысль руководится голыми схемами. Тамъ передъ нами лицо, здѣсь—формула. Тамъ созерцаніе, здѣсь умозаключеніе, тамъ живо нарисованная картина, здѣсь тонкое кружево разсужденія. Всякій, кто замѣтилъ это противорѣчіе и кто дѣйствительно знаетъ Платона, не будетъ колебаться въ вопросѣ, гдѣ нужно искать историческую правду и гдѣ Платонъ хотѣлъ ее дать.

Разсмотрѣніе цѣли, которая руководила авторомъ „Ѳеетета“, займетъ насъ, когда мы перейдемъ къ разбору этого сочиненія Платона. Однако здѣсь умѣстны нѣкоторыя замѣчанія. Писаніе діалоговъ создало Платону совершенно своеобразныя трудности. Главнымъ лицомъ своихъ разговоровъ онъ сдѣлалъ Сократа. Однако онъ не хотѣлъ и не могъ отказаться отъ разбора и критики послѣ-сократовскихъ ученій. Правда онъ не особенно старался избѣгать анахронизмовъ. Однако одно было невозможно. Сократъ не могъ выступать противъ ученій, которыя появились послѣ его смерти. Здѣсь нужны были обходы; нужно было выдумать

пріемы, которые бы никогда не ставили въ затрудненіе изобрѣтательный умъ поэта-философа. Одинъ разъ Сократъ узнаетъ объ одной докринѣ „во снѣ“—только потому, что указанное соображеніе не позволяло, чтобы Сократъ могъ узнать о ней (доктрину эту создалъ его ученикъ Антисѳенъ) болѣе обычнымъ способомъ. Также поступаетъ онъ и въ „Ѳеететѣ“. Здѣсь онъ заставляетъ Сократа излагать и оспаривать теорію познанія, которая признается „тайнымъ ученіемъ“ Протагора, очень отличнымъ отъ того, что софистъ открылъ большой массѣ. Принимающій участіе въ разговорѣ, ревностный почитатель Протагора, глубокій знатокъ его метафизическихъ сочиненій, пораженъ этимъ разоблаченіемъ. Однимъ словомъ Платонъ говоритъ своимъ читателямъ настолько ясно, насколько это допускаетъ избранная имъ форма, что онъ прибѣгаетъ къ фикціи. Въ дѣйствительности, какъ это уже давно извѣстно, но еще не всѣми признано, Платону нужно было разобраться съ теоріей Аристиппа. Правда Платонъ, для котораго nil molitur inepte, вмѣсто этой фиктивной формы могъ бы прибѣгнуть къ другой, если бы онъ не хотѣлъ указать на внутреннюю связь ученія Аристиппа съ ученіемъ Протагора. Вступленіемъ и необходимой подготовкой къ этой прозрачной мистификаціи является то изложеніе Протагоровскаго положенія о мѣрѣ вещей, о которомъ мы сказали выше. Здѣсь главной задачей Платона было бороться съ трудностями проблемы познанія, причемъ изложеніе и оспариваніе слегка замаскированнаго ученія Аристиппа составляло лишь одинъ шагъ этого длиннаго пути; и такъ какъ упоминаніе о Протагорѣ вызвано лишь художественной необходимостью, то въ задачу Платона совершенно не входили освѣщеніе и оцѣнка исторической его личности. Потому ничто не мѣшало ему, и напротивъ многое требовало, отдѣлить Протагоровское положеніе отъ автора и отъ обстановки; не нужно было спрашивать, какъ авторъ понималъ и примѣнялъ это положеніе, нужно было только вычитать изъ этой формулы, что въ ней содержалось. Было бы неправильно говорить о нарушеніи исторической истины тамъ, гдѣ писатель намѣренно устраняетъ отъ читателя всякую мысль объ исторической точности.

Но произошло неожиданное. Въ этомъ случаѣ, такъ же, какъ и въ отношеніи „софистики“ необычайный авторитетъ „божественнаго Платона“ оказалъ прямо анти-историческое вліяніе. Почти вся древность и все новое время до самого недав-

няго времени принимали Платоновское толкованіе этого положенія за чистую монету. Тамъ и сямъ изъ сообщеній отдѣльныхъ древнихъ писателей проступаетъ иное толкованіе; но большая часть даже не отдавала себѣ труда серьезно разобраться въ маленькомъ отрывкѣ. Это и не удивительно, если уже Тимонъ (незадолго до 300 г. до Р. Х.), судя по его шуточнымъ стихамъ, не постарался грамматически правильно понять отрывокъ о богахъ. Къ пренебрежительному отношенію къ литературѣ софистовъ, оттѣсненной вліяніемъ Платона, къ этому отрицательному фактору, присоединился въ данномъ случаѣ еще позитивно дѣйствующій, Платоновское толкованіе. До самаго послѣдняго времени никто даже не поднималъ вопроса, какъ согласить явное для всякаго противорѣчіе между изображеніемъ „Протагора“ и „Θеетета“, а также отрывка о богахъ и другихъ фрагментовъ съ мнимымъ скептицизмомъ ихъ автора. Наши читатели могутъ удивленно спросить, не повиненъ ли и Аристотель въ столь распространенной ошибкѣ. Мы отвѣтимъ: и да, и нѣтъ! Въ двухъ мѣстахъ своей „метафизики“ онъ упоминаетъ о положеніи homo mensura почти словами Платона въ „Θеететѣ“ (и въ „Кратилѣ“, близкомъ по содержанію и по времени и почти дословно повторяющемъ „Θеетета“). Въ третьемъ мѣстѣ мы находимъ иное пониманіе и иное толкованіе. Здѣсь „человѣкъ“ для него не единичный человѣкъ, а носитель свойствъ рода; индивидуалистическое толкованіе замѣняется здѣсь общимъ. И протагоровская фраза, казавшаяся ему опаснымъ парадоксомъ, уничтожающимъ всякое понятное разъясненіе, представляется теперь ему претенціозной тривіальностью: „Но если Протагоръ говоритъ, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, то это значитъ, что знающій или чувственно воспринимающій есть мѣра; это потому, что одинъ обладаетъ чувственнымъ воспріятіемъ, другой наукой, которыя мы и называемъ мѣрой ихъ предметовъ. Какъ ни ничтожно положеніе Протагора, все же оно кажется очень значительнымъ по содержанію“.

Настоящее изложеніе можно упрекнуть не только въ разрывѣ съ большею частью древнихъ традицій; его можно обвинить въ недостаткѣ полноты. И не безъ нѣкоторой доли основанія. Объ отношеніи Протагора къ проблемамъ теоріи познанія можно сдѣлать еще кой-какія предположенія. Намъ кажется, однако, малополезнымъ поднимать второстепенные вопросы, пока не разобранъ главный вопросъ. Только на прочномъ фундаментѣ можно построить гипотетическое сооруженіе. Одно предположеніе намъ

все же хочется высказать. Многія обстоятельства заставляютъ признать крайне вѣроятнымъ, что въ спорѣ съ элеатами и съ ихъ отрицаніемъ свидѣтельствъ чувствъ Протагоръ указывалъ на субъективную истину, на правдивость, или вѣрнѣе, неустранимость всякаго чувственнаго ощущенія, что при этомъ онъ недостаточно тонко различалъ ощущеніе, воспріятіе, сужденіе воспріятія и сужденіе вообще и благодаря этому, если и не заслужилъ, то далъ поводъ упреку, будто онъ приписываетъ равную истинность всѣмъ представленіямъ или мнѣніямъ,—взглядъ, отъ котораго могло зависѣть дальнѣйшее ложное толкованіе положенія homo-mensura. Но какъ мало ни знаемъ мы о протагоровскомъ ученіи о познаніи, одно безусловно вѣрно. Случилось ли Протагору когда-нибудь или гдѣ-нибудь, въ пылу полемики или запутавшись въ несовершенной тогда психологической терминологіи, высказать что-нибудь, что давало поводъ къ такому обвиненію: сохранившіеся отрывки, несмотря на ихъ скудость, вполнѣ достаточны, чтобы лишить силы предположеніе, что универсальный скептицизмъ могъ, когда бы то ни было, лежать въ основѣ его мышленія.

6. „О всякой вещи существуетъ два противуположныхъ утвержденія“. И этимъ цѣннымъ отрывкомъ воспользовались для той же теоріи, которую мы такъ долго опровергали. При этомъ просмотрѣли, что, если бы это выраженіе имѣло влагаемый въ него смыслъ и было тожественно утвержденію, что всякое мнѣніе одинаково правильно, то говорилось бы не о двухъ утвержденіяхъ, а о безконечномъ числѣ утвержденій. Смыслъ этого фрагмента разъясняется изъ передачи его другомъ Протагора, поэтомъ Эврипидомъ, а также изъ контекста, въ которомъ онъ попадается у Изократа. Эврипидъ влагаетъ въ уста Амфіону въ „Антіопѣ“: „Искусство оратора умѣетъ возбудить борьбу двухъ рѣчей изъ всякой вещи“. А ораторъ Изократъ считаетъ безполезнымъ и нелѣпымъ парадоксомъ, которымъ плѣнялись прежнія поколѣнія, утвержденіе, гласящее: „невозможно утверждать двухъ мнѣній относительно одной и той же вещи“. Поэтому въ изреченіи этомъ не нужно искать скептическаго направленія и вообще ничего иного, кромѣ довольно распространенной истины, формулированной еще Дидро: „Во всѣхъ вопросахъ за исключеніемъ математическихъ... существуетъ «за» и «противъ»“. Какъ на „центральную мысль“

первой части книги Милля „О свободѣ“ было справедливо указано на „необходимость „разбирать противоположное всякаго позитивнаго утвержденія, противъ всякаго положенія выставлять противоположеніе. Всякому читателю парламентскихъ рѣчей и газетныхъ статей вполнѣ очевидно, насколько безплодно и подвержено ошибкамъ всякое обсужденіе практическихъ вопросовъ, пока оно ограничивается указаніемъ либо на одни выгодныя, либо на одни невыгодныя стороны какой-нибудь практической мѣры или постановленія; достичь путемъ дискуссіи удовлетворительнаго рѣшенія слабый умъ человѣка можетъ лишь при равно исчерпывающемъ освѣщеніи вопроса съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія. Въ теоретической, какъ и въ практической, области важно не то, „какое мнѣніе можно высказать, а то, можно ли высказать больше въ пользу или противъ этого мнѣнія. Истинное знаніе и дѣйствительно прочныя убѣжденія имѣетъ только тотъ, кто можетъ и опровергнуть противоположное мнѣніе, и успѣшно защитить собственное отъ нападковъ“. Вотъ именно этотъ принципъ, который Милль считаетъ крайне важнымъ и который можно оцѣнить, читая Платона, содержится въ Протагоровскомъ положеніи. Но когда великій софистъ провозглашалъ его, то онъ обращалъ главное вниманіе на пропедевтическое значеніе. Онъ разсуждалъ, можетъ быть, подобно Гёте, который славитъ магометанъ за то, что они „начинаютъ преподаваніе философіи ученіемъ, что не существуетъ ничего, о чемъ нельзя высказать противоположнаго; они заставляютъ юношей упражняться въ задачахъ, состоящихъ въ томъ, чтобы находить противоположное мнѣніе для всякаго утвержденія, чѣмъ должно пріобрѣтаться большое искусство мышленія и рѣчи“. Разъ пробужденное сомнѣніе (такъ приблизительно продолжаетъ Гете) влечетъ умъ къ дальнѣйшему изслѣдованію, откуда потомъ уже произойдетъ увѣренность. „Вы видите“, такъ заключаетъ онъ слова, обращенныя къ Эккерману, „что въ этой системѣ нѣтъ недостатка и что со всѣми нашими системами мы не ушли дальше“. Если собесѣдникъ Гёте упоминаетъ, при одобреніи послѣдняго, о грекахъ, „философское воспитаніе которыхъ должно было быть подобнымъ же“—то во главу пособій къ такому воспитанію нужно поставить „Антилогіи“ Протагора.

Къ несчастію, изъ двухъ книгъ знаменитаго творенія мы имѣемъ только одну указанную фразу, по всей вѣроятности, начинавшую эту книгу. О содержаніи книги мы ничего не знаемъ. Лишь изъ одного не цѣликомъ дошедшаго до насъ сообщенія ученаго музы-

канта, Аристоксена, можемъ мы, хотя и не съ полной увѣренностью, заключить, что Платонъ въ значительной мѣрѣ воспользовался этимъ твореніемъ для своихъ остроумныхъ діалектическихъ разсужденій на тему о справедливости, которыя мы читаемъ въ первой книгѣ его „Государства". Даже если это извѣстіе невѣрно, оно все же не лишено всякой цѣны. Ибо Аристоксенъ, младшій современникъ Платона, вышедшій изъ его школы, не могъ бы говорить чего-нибудь подобнаго, если бы содержаніе тогда еще не забытыхъ „Антилогій" не соприкасалось съ темами главнаго сочиненія Платона. Такимъ образомъ „Антилогіи" навѣрное трактовали въ діалектической формѣ также и этико-политическіе вопросы. Здѣсь Протагоръ былъ послѣдователемъ „изобрѣтателя діалектики", Зенона. Анекдотическая традиція поставила этого „искуснаго спорщика" (какъ его называетъ Тимонъ) въ связь съ элейскимъ Паламедомъ. Аргументъ съ зернами переданъ намъ, какъ помнятъ наши читатели (стр. 168), въ формѣ діалога между Зенономъ и Протагоромъ. Къ послѣднему, какъ защитнику достовѣрности свидѣтельства чувствъ, обращаетъ первый, оспаривающій ихъ, свои щекотливые вопросы. Этотъ разсказъ, приписывающій элейцу активную роль, а абдериту пассивную, вполнѣ согласуется съ неспособностью, проявляемой софистомъ при перекрестномъ допросѣ его Сократомъ въ Платоновскомъ діалогѣ; и традиція не приписываетъ ему ни одного логическаго фокуса.

Мы можемъ такимъ образомъ составить довольно опредѣленное представленіе объ его діалектикѣ. Діалектика въ вопросахъ, основателемъ которой былъ Зенонъ, которую разработалъ Сократъ и главнымъ представителемъ которой были сократическіе мегарики была повидимому, чужда Протагору. Его діалектика была болѣе риторическаго характера. Не короткіе вопросы и отвѣты, цѣль которыхъ запутать противника и поставить въ противорѣчіе съ собой, а длинныя рѣчи, слѣдовавшія одна за другой, составляли основу его искусства спора. Прототипомъ такихъ ораторскихъ состязаній были ораторскія игры, оглашавшія залъ суда и трибуны.

Не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія, что поэтъ-драматургъ Эврипидъ многое заимствовалъ у Протагора. Вышеприведенные два стиха изъ „Антіопы" свидѣтельствуютъ о признательности ученика къ учителю. Было бы странно, если бы не испыталъ этого вліянія и тотъ писатель, у котораго мы находимъ бо-

гатство точекъ зрѣнія и удивительное искусство выискивать противоположные интересы и аргументы, и развертывать ихъ передъ нашими глазами. Но не только Ѳукидидъ, философъ среди историковъ черпалъ отсюда, изъ этого желѣзистаго источника черпалъ силу и гибкость самъ Платонъ. Этому не должно противорѣчить то обстоятельство, что одинъ изъ позднихъ діалоговъ „Софистъ" полонъ выпадовъ противъ „антилогики" всякаго сорта. Въ старости Платонъ сурово относился ко всякой діалектикѣ. Въ своемъ послѣднемъ сочиненіи „Законы" онъ какъ бы распрощался съ нею и ея воспитательную роль замѣнилъ математикой и астрономіей. Если бы „Софистъ" былъ потерянъ, то эту его часть можно было бы построить a priori. Ибо прежде чѣмъ анти-діалектическая тенденція окончательно возобладала въ умѣ Платона, она должна была побѣдить тамъ, гдѣ она встрѣчала наименьшее сопротивленіе. Въ „Софистѣ" борьба была направлена противъ Антисѳена. Но онъ углубляетъ критику Антисѳеновскихъ пріемовъ діалектической методы тѣмъ, что прослѣживаетъ начало „антилогики" въ прошедшемъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ имя Протогора въ такой связи, которая заслуживаетъ нашего полнаго вниманія.

7. Упрямыми спорщиками (такъ приблизительно говорится тамъ) дѣлаетъ „софистъ" всѣхъ, кто находится съ нимъ въ общеніи и при томъ во всѣхъ областяхъ: какъ въ вопросахъ о божествѣ, такъ и всего того, что находится на небѣ и на землѣ, по вопросамъ бытія и становленія, а также законовъ и всѣхъ государственныхъ учрежденій. „И въ отношеніи всѣхъ искусствъ"—продолжаетъ участникъ діалога—„и каждаго искусства въ отдѣльности, всякій ищущій найдетъ въ этихъ сочиненіяхъ что возразить противъ всякаго мастера". „Ты имѣешь въ виду"—гласитъ отвѣтъ—„Протагоровскія писанія объ искусствѣ борьбы и о другихъ искусствахъ".—„Его сочиненія, милѣйшій, и многихъ другихъ"... Это все, что мы узнаемъ объ этой отрасли писательства Протагора. Изъ подъ его пера какъ видимъ вышли статьи или полемическія рѣчи объ искусствѣ борьбы, о другихъ отдѣльныхъ искусствахъ и одно сочиненіе о всѣхъ искусствахъ. О направленіи мы ничего не узнаемъ изъ этого легкаго намека. Поспѣшность съ которою Платонъ касается и затѣмъ оставляетъ эту тему показываетъ, что они даетъ лишь небольшую опору для его тезы. Важнѣе напомнить о томъ, что въ сочиненіи „Объ

искусствѣ“, многократно упомянутомъ нами, мы имѣемъ образецъ разбираемаго нами литературнаго рода. Это сочиненіе, какъ извѣстно нашимъ читателямъ, написано неизвѣстнымъ софистомъ въ защиту врачебнаго искусства. Оно не лишено грубыхъ ошибокъ и преувеличеній и въ то же время полно діалектической проницательности и ораторской ловкости. Неудачи медицины оно объясняетъ трудностью ея задачи и бездарностью нѣкоторыхъ ея представителей. Напримѣръ, мы читаемъ тамъ слѣдующее: „Но тѣ, кто обвиняетъ врачей въ томъ, что они не пользуютъ пораженныхъ неисцѣлимыми болѣзнями, требуютъ такимъ образомъ, чтобы они дѣлали и должное и недолжное; это требованіе вызываетъ восхищеніе тѣхъ, которые врачи только по имени и насмѣшку дѣйствительныхъ врачей. Ибо мастера ремесла не нуждаются въ глупыхъ хвалителяхъ и хулителяхъ, но въ такихъ, которые разбираютъ, гдѣ трудъ достигаетъ своей цѣли и гдѣ онъ не достигаетъ ея, и которые замѣчаютъ ошибки, въ какихъ виновны въ однихъ случаяхъ мастера ремесла, а въ другихъ обстоятельства“. Конецъ этого отдѣла гласитъ такъ: „(Лѣченіе ясно обнаруженныхъ болѣзней), открыто не тѣмъ, которые хотятъ заниматься этимъ ремесломъ, а только тѣмъ изъ послѣднихъ, которые это могутъ; могутъ же это только тѣ, природа которыхъ не противится и у которыхъ нѣтъ недостатка въ средствахъ образованія“. Отсюда видно, что и здѣсь нѣтъ недостатка въ выраженіяхъ порицанія „мастерамъ ремесла“ и что единственная характерная черта полемическихъ рѣчей, указанная въ діалогѣ „Софистъ“, присутствуетъ и въ этой сохранившейся намъ рѣчи. Но еще значительнѣе другое. Непосредственно послѣ вышеприведеннаго конца главы слѣдуетъ фраза: „Что касается другихъ искусствъ, то объ этомъ въ другое время въ другой рѣчи“. Такимъ образомъ авторъ имѣетъ въ виду статью посвященную остальнымъ искусствамъ и указываетъ на нее совершенно въ тѣхъ же словахъ, въ которыхъ Платонъ въ „Софистѣ“ говоритъ о такомъ сочиненіи Протагора какъ о существующемъ. Это совпаденіе въ связи съ многими другими обстоятельствами заставляетъ насъ приписать авторство псевдо-Гиппократовской книжки „Объ искусствѣ“ абдерскому софисту. Нашимъ читателямъ уже извѣстно (сравни стр. 361 и 384), что его метафизическое положеніе снова появляется въ этомъ сочиненьицѣ и притомъ съ указаніемъ, на „другія рѣчи“, которыя должны точнѣе освятить его (можетъ быть „Ниспровергающія рѣчи“). Такъ какъ языкъ,

стиль и тонъ книжки подходятъ къ эпохѣ Протагора и даже сходны со стилемъ самого Протагора, вплоть до замѣчательныхъ совпаденій съ Протагоровской рѣчью, изображенной у Платона, то мы думаемъ, что имѣемъ право приписать нашему предположенію значительную степень вѣроятія. Слѣдующее можетъ служить подтвержденіемъ сказаннаго. Разсужденія объ отдѣльныхъ искусствахъ, по свидѣтельству указаннаго выше мѣста изъ „Софиста" принадлежали разнымъ лицамъ и потому эти совпаденія могутъ казаться неубѣдительными. Но въ обоихъ случаяхъ рядомъ съ указаніемъ на разсужденія объ отдѣльныхъ искусствахъ упоминается еще общее разсужденіе объ искусствѣ, въ одномъ случаѣ какъ обѣщаніе, въ другомъ какъ уже существующее. Такое совпаденіе не можетъ не обратить нашего вниманія. Правда это можетъ быть былъ противникъ Протагора, выступившій на состязаніе съ нимъ и въ этой области. Но такому предположенію противорѣчитъ совпаденіе основныхъ метафизическихъ воззрѣній. Такимъ образомъ, если не принять тожества авторства, то остается слѣдующая альтернатива. Либо нужно предположить, что нашъ философъ, вообще не лишенный оригинальности, на этотъ разъ идетъ по проторенной дорогѣ, либо очень близко стоящій къ нему софистъ, можетъ быть его ученикъ, хотѣлъ превзойти его. Какъ Протагоръ говорилъ о различныхъ искусствахъ, остается намъ неизвѣстнымъ. Можно лишь съ большимъ основаніемъ предположить, что обсужденіе отдѣльныхъ искусствъ было очень различнымъ. Ибо, въ то время какъ реальность такъ часто оспариваемаго врачебнаго искусства нуждалась въ обоснованіи и защитѣ, этого совершенно нельзя сказать про ремесленныя искусства. Польза врачебнаго искусства для здоровья часто подвергалась сомнѣнію; но никогда не отрицалось, что ткацкое искусство производитъ ткани для одежды, а башмачное искусство обувь. Соотвѣтственно этому въ однѣхъ статьяхъ могла преобладать критическая тенденція, въ другихъ апологетическая. Поводовъ для критики исполнителей работы какъ здѣсь, такъ и тамъ было достаточно. Оправданіе какого нибудь искусства отъ нападковъ на него происходило часто за счетъ обвиненія ихъ представителей. И въ концѣ концовъ, если подобныя возраженія оказывались опровергнутыми, то все же они были отмѣчены и потому Платонъ могъ упоминать о нихъ въ указанномъ смыслѣ.

Мы такъ долго остановились на этомъ предметѣ потому, что

сочиненіе „Объ искусствѣ“ хорошо характеризуетъ дѣятельность софистовъ пятаго столѣтія, а если приписать его Протагору, то оно прибавляетъ не мало существеннаго къ его образу. Можно сказать, что духъ позитивной, почти современной научности не проступаетъ такъ сильно и такъ ясно ни въ одномъ изъ твореній той эпохи. Чувственное воспріятіе и выводы, которые можно на нихъ построить, считаются авторомъ этого сочиненія единственными источниками врачебнаго и всякаго другого знанія. Природа, которая не отвѣчаетъ на вопросы добровольно, подвергается пыткѣ и принуждается къ дачѣ показаній. Это Бэконовское сравненіе, столь понятное нашему времени, было, насколько намъ извѣстно, совершенно чуждо древности. Гдѣ наблюденіе, экспериментъ и построенный на нихъ выводъ не достаточны, тамъ находятся непреступаемыя границы человѣческаго разумѣнія. Повсемѣстное господство причинности принимается въ такомъ безусловномъ значеніи, какое въ ту эпоху придавалось ему только атомистами. Отношеніе причины къ слѣдствію считается основой всякаго предвидѣнія, а это послѣднее основой всякой цѣлесообразной дѣятельности. Вещи обладаютъ прочными точно ограниченными свойствами. Чтобы достичь различныхъ результатовъ, нужно пользоваться различными причинами; что въ одномъ случаѣ приноситъ пользу, должно приносить вредъ въ противуположномъ или очень отличномъ случаѣ; что оказывалось цѣлебнымъ при правильномъ употребленіи, то должно оказаться вреднымъ при неправильномъ примѣненіи. Ограниченность человѣческой мощи ясно признается и подчеркивается. Авторъ такъ же далекъ отъ неумѣренныхъ притязаній въ отношеніи достижимаго человѣкомъ господства надъ природою, какъ и отъ фантастическихъ построеній при объясненіи и описаніи природы. Очень странно, что то сочиненіе, которое даетъ такое ясное изложеніе евангелія индуктивнаго духа и такъ обостряетъ всѣ вопросы, ускользнуло отъ наблюдательности историковъ и естествоиспытателей. Впрочемъ мы преувеличиваемъ. Равнодушіе вызывающее наше изумленіе имѣло исключеніе. Блестящій представитель послѣдней великой эпохи просвѣщенія Пьеръ Жанъ Жоржъ Кабанисъ въ своей книгѣ „О степени увѣренности въ медицинѣ“ воздалъ должное книгѣ „Объ искусствѣ“, которая была для него твореніемъ великаго Гиппократа. Въ своей аргументаціи врачъ, лѣчившій Мирабо, не только близко сходится съ излагаемыми взглядами, онъ приводитъ и большія

выдержки оттуда. Въ концѣ своего сочиненія, подводя итогъ своимъ разсужденіямъ, онъ почти повторяетъ въ нѣсколько измѣненной формѣ основныя мысли близкаго ему сочиненія.

8. Здѣсь мы могли бы разстаться съ Протагоромъ, если бы его занятія риторикой не требовали нѣсколькихъ замѣчаній. Прежде всего о несправедливости въ отношеніи къ нему. Эллины—такъ приблизительно говоритъ Аристотель—справедливо упрекали Протагора въ томъ, что онъ хвастался, что самую незначительную рѣчь (или вещь) онъ можетъ превратить въ значительную. Здѣсь необходимы поясненія. Аристотель касается здѣсь пункта, который всегда выставлялся какъ обвиненіе противъ философовъ и риторовъ. Сократъ въ своей защитительной рѣчи, приведенной у Платона, указываетъ на это обвиненіе, „которое всегда держатъ на готовѣ противъ всѣхъ философовъ“. Ораторъ Изократъ при подобныхъ же обстоятельствахъ упоминаетъ объ этомъ, ибо для враговъ своихъ онъ тоже былъ развратителемъ юношества и крючкотворцемъ. Трудно повѣрить, чтобы Протагоръ, который, говоря словами Тимона, „постоянно старательно избѣгалъ всего непристойнаго“, хвастался именно тѣмъ, что нѣсколько десятилѣтій позже считалось оскорбительнымъ упрекомъ. Но хорошо-ли былъ освѣдомленъ Аристотель, не былъ ли онъ обманутъ ложнымъ преданіемъ, во всякомъ случаѣ намъ необходимо отдѣлить эту форму отъ содержанія. Форма была непопулярна и возбуждала серьезное неудовольствіе, ибо она создавала видимость, будто ораторъ, помогая слабѣйшему дѣлу, служитъ дурному, т. е. несправедливости. Однако право и мораль не касаются вопроса непосредственно. Дѣлать слабѣйшее дѣло сильнѣйшимъ, т. е. побѣждать слабѣйшими самими по себѣ аргументами сильнѣйшія, это и была въ дѣйствительности цѣль, которую преслѣдовала вся античная риторика. Ее же имѣли въ виду и Аристотель, отъ котораго мы имѣемъ учебникъ риторики, какъ и другіе представители ея. Что этою діалектическою ловкостью злоупотребляли и что въ рукахъ злонамѣренныхъ людей она дѣлалась источникомъ зла, объ этомъ врядъ ли существовало и въ древности разногласіе мнѣній. Но когда Платонъ въ Горгіѣ по этимъ и другимъ соображеніямъ отвергъ риторику (которую онъ возстановилъ на другой основѣ въ Федрѣ), то именно Аристотель рѣшительно возражалъ противъ этого. Онъ особенно настаивалъ на томъ, что съ ораторскимъ искусствомъ дѣло обстоитъ

такъ же, какъ и съ съ другими полезными вещами. Всѣ вещи можно употреблять во зло, а „наиболѣе полезныя чаще всего; таковы: тѣлесная сила, здоровье, богатство, военное искусство; все это при правильномъ употребленіи приноситъ высшую пользу, при неправильномъ наибольшій вредъ“. Поэтому порицанія заслуживаетъ не способность, а направленіе ума, примѣняющее ихъ во зло. Въ концѣ концовъ такъ же постыдно и даже постыднѣе не умѣть защищаться рѣчью, чѣмъ не умѣть защищаться кулакомъ.

Отсюда сравненіе заимствованное Платономъ у Горгія, и затѣмъ повторенное представителями всѣхъ школъ, стоиками, эпикурейцами, скептиками—иногда впрочемъ и отвергавшееся—сравненіе ораторскаго искусства съ оружіемъ, которое можетъ служить и правому и неправому дѣлу, къ которому нельзя относиться съ презрѣніемъ на томъ основаніи, что его можно употреблять во зло. „Атлетъ“ — говорится тамъ—„который насилуетъ своего отца, дѣлаетъ это не въ силу своей ловкости, но въ силу своей нравственной низости“. И риторика Аристотеля постоянно стремилась къ тому, чтобы придать возможно больше силы наличному запасу аргументовъ. Нѣтъ недостатка въ наставленіяхъ, какъ нужно „увеличивать“ или „уменьшать“, т. е. какъ раздувать незначительную вещь и какъ лишать значенія важную. Онъ учитъ, слѣдуя Горгію, какъ нужно умѣть лишать силы тяжеловѣсную серьезность противника, прибѣгая къ шуточной болтовнѣ, и какъ отражать тяжелымъ щитомъ собственной серьезности стрѣлы его насмѣшки. Ни одинъ пріемъ адвокатскаго краснорѣчія не вызываетъ его неодобренія. Онъ выходитъ далеко за предѣлы, допускаемыя современными понятіями (очевидно, вынуждаемый необходимостью древней жизни, сравн. стр. 328). Однако и мы находимъ, что въ интересахъ права желательно, чтобы какъ обвиненіе, такъ и защита велись возможно искуснѣе и сильнѣе, чтобы самый незначительный аргументъ доходилъ до полнаго развитія и освѣщенія, допуская даже рискъ, что ловкость адвоката, противъ котораго выступаетъ менѣе искусный борецъ, можетъ спутать судью и оказать болѣе сильное вліяніе на рѣшеніе, чѣмъ это нужно. Аристотель всегда предполагаетъ при этомъ, что ни одинъ изъ этихъ пріемовъ не долженъ примѣняться съ дурнымъ намѣреніемъ. У насъ нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться въ томъ, что такая же оговорка имѣетъ полную силу и для Протагора. Въ пользу личной честности софиста говоритъ какъ указан-

ный Платономъ и одобряемый Аристотелемъ пріемъ въ вопросѣ о гонорарѣ, такъ и вся характеристика его у Платона. Всякій разъ, какъ въ діалогѣ Платона Протагору предстоитъ выборъ между двумя этическими взглядами, Платонъ всегда заставляетъ его выбрать наиболѣе высокій, причемъ одинъ разъ это подкрѣпляется соображеніемъ, что онъ руководствуется не потребностями минуты, а „имѣетъ въ виду всю свою жизнь“. И наконецъ его морально-философскія сочиненія, среди которыхъ мы еще не упоминали двухъ: „О добродѣтеляхъ“ и „О честолюбіи“. Въ томъ, что они вполнѣ соотвѣтствовали тогдашнему моральному канону, убѣждаетъ насъ какъ изображеніе, данное Платономъ, такъ и многозначительное молчаніе другихъ его противниковъ.

Вѣрный своему принципу, что практическія упражненія не менѣе цѣнны, чѣмъ теоретическое наставленіе, Протагоръ всячески стремился развивать способности своихъ учениковъ. Онъ выставлялъ тезисы и предлагалъ занимающимся риторикой высказываться въ ихъ защиту и противъ нихъ. Это были самые общіе вопросы, внѣ связи съ дѣйствительностью и потому наиболѣе пригодные для подготовки къ разбору болѣе трудныхъ и сложныхъ задачъ. При этомъ вспоминается совѣтъ, который давалъ Аристотель какъ начинающимъ, такъ и зрѣлымъ поэтамъ: они должны дать возможно краткую формулировку сложному содержанію эпоса или драмы и затѣмъ погрузить его въ индивидуализирующую обстановку. Другое упражненіе заключалось въ сведеніи къ о б щ и м ъ м ѣ с т а м ъ. Тутъ не было надобности подыскивать аргументы въ пользу или противъ какого-нибудь тезиса; нужно было направить теченіе рѣчи въ опредѣленное русло и предоставить его тамъ свободному теченію. Это были рѣчи въ похвалу или порицаніе, объекты которыхъ были безспорны и общеизвѣстны: пороки и добродѣтели, носители ихъ, поступки и т. п. Если въ первомъ случаѣ стремились достигнуть проницательности и умѣлости въ аргументаціи, то здѣсь цѣлью было пріобрѣсти силу, ясность и полноту выраженія и накопить запасъ мыслей и оборотовъ рѣчи, который нужно было всегда имѣть наготовѣ, чтобы примѣнять въ подходящихъ случаяхъ. Благодаря этому, говоря словами Квинтиліана, давались какъ бы части тѣла, изъ которыхъ ораторъ могъ впослѣдствіи слѣпить цѣлую фигуру.

Эти пособія риторическаго искусства дошли по прямой преемственности до нашего времени въ видѣ сочиненій и рѣчей на тему, практикуемыхъ въ школахъ. Не безъ основанія высказы-

ваютъ сожалѣніе по поводу преобладанія нездороваго формализма, пріученія къ заимствованію чужихъ мыслей и не выношенныхъ чувствъ; вина въ этомъ случаѣ падаетъ на насъ за недостатокъ нашей рѣшимости порвать съ наслѣдіемъ, а не на тѣхъ выдающихся людей, которые за два съ половиною тысячелѣтія создали пріемы образованія, повелительно требуемыя тогдашними условіями жизни. Но довольно объ этомъ. Какъ судебное краснорѣчіе разрабатывалось Протагоромъ, такъ другой родъ его разрабатывалъ другой выдающійся его современникъ и товарищъ по профессіи. Къ этому послѣднему мы теперь и перейдемъ.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Горгій изъ Леонтинъ.

Лѣтнимъ утромъ 427-го года на скалистой терассѣ, именуемой „Пниксъ", расположенной къ западу отъ акрополя, происходило большое движеніе. Отъ сицилійскихъ городовъ прибыли посланцы просить защиты отъ угрожающихъ Сиракузъ. Послѣ того какъ посланные изложили свою просьбу передъ совѣтомъ пятисотъ, они были представлены народу, собравшемуся на Пниксѣ, чтобы и передъ нимъ защищать свое дѣло. Лучшимъ ораторомъ выступилъ здѣсь Горгій, сынъ Хармада. Его послали цвѣтущія въ то время Леонтины, именемъ которыхъ еще по сію пору зовется маленькій городокъ Лентини, лежащій у желѣзной дороги, соединяющей Катанію съ Сиракузами. Художественное краснорѣчіе было не совсѣмъ чуждо аѳинянамъ. Одинъ представитель его, извѣстный ораторъ Тразимахъ изъ Халкедона, былъ нѣсколько мѣсяцевъ передъ этимъ осмѣянъ въ „Обжорахъ" Аристофана. Однако ни послѣдній, отталкивающую характеристику гордой и бурной натуры котораго далъ впослѣдствіи Платонъ, ни умершій за два года передъ тѣмъ „олимпіецъ" Периклъ со своимъ могучимъ натурализмомъ не доставляли избалованному вкусу аѳинянъ такого наслажденія, какъ сицилійскій іоніецъ, голосъ котораго они впервые услышали. Горгій былъ въ Аѳинахъ по крайней мѣрѣ еще одинъ разъ. Какъ и въ другихъ областяхъ

Греціи (въ особенности на большихъ торжественныхъ собраніяхъ въ Дэльфахъ и въ Олимпіи) онъ пожиналъ тамъ лавры и былъ высоко почитаемъ какъ народомъ, такъ и монархами (такъ, напр., Язономъ, властителемъ Феръ въ Θессаліи). Онъ окончилъ свою жизнь, сохранивъ полную свѣжесть духа и доживъ болѣе чѣмъ до ста лѣтъ. „Сонъ уже передаетъ меня своему брату“, съ этими шутливыми словами онъ отошелъ въ вѣчность. Золотая статуя, которую онъ самъ посвятилъ дельфійскому оракулу и другая, которую воздвигнулъ одинокому его внучатный племянникъ Эвмольпъ „изъ любви къ нему и въ благодарность за образованіе (отъ него полученное)“, вѣщаютъ потомству о его славѣ. Недавно открытая надпись на подножіи статуи гласитъ: „Ни одинъ изъ смертныхъ не изобрѣлъ болѣе прекраснаго искусства, чтобы закалять душу для трудовъ мужеской добродѣтели“.

Горгій былъ одинъ изъ основателей греческой художественной прозы. Древніе знатоки стиля различали два рода рѣчей и рядомъ съ ними еще третій, промежуточный. Первыя—это блестящія и легкія съ размѣреннымъ движеніемъ, красочныя и цвѣтистыя; онѣ то обольщаютъ душу вкрадчивымъ тономъ, то поражаютъ и трогаютъ смѣлостью и величіемъ образовъ. Таковыми были по преимуществу торжественныя рѣчи. Другія были точны и холодны, ясны и трезвы, съ быстрымъ иногда бурнымъ темпомъ, онѣ дѣйствовали больше аргументами, чѣмъ образами, больше на разсудокъ, чѣмъ на фантазію. Таковъ былъ типъ судебныхъ рѣчей. Надъ развитіемъ этого послѣдняго рода трудился Протагоръ, разработкой первыхъ пріобрѣлъ извѣстность Горгій. Блестящее остроуміе и богатство фантазіи были основными свойствами его ума. Мѣткія слова, сохранившіяся намъ отъ него, обнаруживаютъ эти духовныя его качества. Таково, напр., его выраженіе объ иллюзіи сцены, когда обманутый оказывается мудрѣе, чѣмъ необманутый; или его жалоба на тѣхъ, которые отвертываются отъ философіи, чтобы предаваться отдѣльнымъ отраслямъ знанія, и которыхъ можно сравнить съ „женихами Пенелопы, затѣвающими любовныя интриги со служанками“. Иныя его сравненія порицаются античными пуристами; напримѣръ, когда онъ (такъ же, какъ Шекспиръ въ Макбетѣ) называетъ коршуновъ „живыми могилами“, или Ксеркса „Зевсомъ персовъ“. И мы замѣчаемъ извѣстную искусственность его стиля, читая большіе отрывки. Мы позволимъ себѣ привести часть обширнаго фрагмента изъ его „надгробной рѣчи“ въ память аѳинянъ, павшихъ на войнѣ: „Ибо чего не было

у этихъ мужей, что должно быть у людей? Могу ли я сказать, что хочу, и хотѣть то, что долженъ, не возбуждая неудовольствія боговъ, не будя недоброжелательства людей. Ибо онп обладали добродѣтелью, какъ божественнымъ, и смертностью, какъ человѣческимъ. Кроткую справедливость они часто предпочитали суровому праву, хрупкости обычая правильность оцѣнки, принимая за самое божественное п самое общее установленіе, дѣлать правое на правильномъ мѣстѣ и говорить, и молчать, и переносить...“

Мы должны вспомнить, что при великихъ реформахъ стиля художественному часто предшествуетъ искуственное. Примѣры эпохи возрожденія доставляютъ намъ поразительныя параллели того, что въ древнее и въ новое время такъ усердно порицали въ прозѣ Горгія. „Любовь къ равному числу словъ въ двухъ антитетическихъ предложеніяхъ, даже къ равному числу слоговъ, подчеркиваніе противупоставляемыхъ словъ ассонанцомъ или настоящей риѳмой“, рядомъ съ этимъ „чрезмѣрность гиперболъ и искусственныхъ метафоръ“—эта характеристика вполнѣ подходитъ къ стилю нашего софиста, хотя она заимствована пзъ пзображенія „alto estilo“ испанца Гуевары, введеннаго въ Англію Джономъ Лили (книга Гуевары: Libro aureo de Marco Aurelio вышла въ 1529 году). Когда Шекспиръ осмѣиваетъ стиль, образцикомъ котораго былъ романъ Лили „Euphues“ (1578), то онъ дѣлаетъ это въ такихъ выраженіяхъ, которыя какъ бы выдуманы для того, чтобы возстановить иередъ нами уродство стиля Горгія. For, Harry, nord I do not speak to thee in drink but in tears, not in pleasure but in passion; not in words only, but in woes also. Мы пмѣемъ право говорить здѣсь именно объ уродствахъ. Исторія новыхъ пріемовъ стиля — не только въ ораторскомъ искусствѣ — обнаруживаетъ т р и фазы: частое, но не чрезмѣрное примѣненіе ихъ тѣми, кто ихъ изобрѣли или снова ввели; затѣмъ уже злоупотребленіе со стороны подражателей, въ неуклюжихъ рукахъ которыхъ пзвѣстный пріемъ становится манерностью; и наконецъ новыя средства становятся привычными пріемами въ расширенномъ кругу, и прпмѣняются въ опредѣленныхъ случаяхъ. Двѣ первыхъ стадіи въ современныхъ параллельныхъ явленіяхъ по мнѣнію знатоковъ представлены Гуевара п Лили, а въ древности Горгіемъ и авторомъ (илп авторами) псевдо-горгіанскихъ декламацій („Похвала Еленѣ“ п „Паламедъ“), а отчасти п Изократомъ. Однако такъ называемый „эвфуизмъ“ (отъ романа „Эвфуисъ“) былъ для Шекспира не только предме-

томъ насмѣшки. Одинъ изъ его элементовъ и именно тотъ, гдѣ Гуевара непосредственно сходился съ Горгіемъ перешло въ плоть и кровь Шекспира, такъ же какъ и Кальдерона. Мы имѣемъ въ виду то жонглированіе остроумными словечками и то чрезмѣрное богатство быстро смѣняющихся образовъ, которые не служатъ уясненію или оживленію мысли; они не средства къ цѣли, они являются сами въ извѣстномъ смыслѣ самоцѣлью. Своеобразные черты языка Горгія и двойника его въ эпоху возрожденія можно, можетъ быть, свести къ двумъ основнымъ причинамъ: къ характерному для начала великой литературной эпохи исканію новыхъ способовъ выраженія, которые вначалѣ цѣнятся слишкомъ высоко; и къ духовной полнотѣ молодой и свѣжей жизни, переливающейся черезъ край, необузданной, рѣзвящейся и неутоленной существующими формами. Мы и теперь еще встрѣчаемъ людей, у которыхъ слишкомъ много творческаго духа и которые настолько плохо владѣютъ имъ, что самыя обыкновенныя вещи не умѣютъ выразить иначе, какъ на необычный ладъ, какъ будто мысль не хочетъ облечься въ уже готовую одежду; всякій разъ она съизнова сама готовитъ себѣ ее.

Изъ рѣчей Горгія намъ извѣстны пять, частью по короткимъ сообщеніямъ, частью по отрывкамъ: олимпійская и пиѳійская рѣчи, похвала Ахиллесу и похвала элейцамъ, и наконецъ вышеупомянутая надгробная рѣчь. Послѣдняя и олимпійская рѣчи отличаются панэллинистской тенденціей. Мы уже отмѣтили однажды (стр. 374), что странствующіе учителя, чувствовавшіе себя какъ дома во всѣхъ областяхъ Греціи, были въ такой же мѣрѣ, если не больше, чѣмъ поэты, исполнены всегреческаго патріотизма и являлись носителями національной идеи единства Эллады, раздѣленной политически. Два мѣста въ рѣчахъ Горгія подкрѣпляютъ такое предположеніе. Въ олимпійской рѣчи софистъ призываетъ грековъ раздираемыхъ междуусобіями „дѣлать предметомъ побѣдъ своего оружія не собственные города, а страну варваровъ“. А въ аѳинской надгробной рѣчи онъ вспоминаетъ о подвигахъ, проявленныхъ въ общей борьбѣ съ персами: „побѣды одержанныя надъ варварами требуютъ радостныхъ гимновъ, побѣды же надъ греками жалобныхъ пѣсенъ“.

2. Однако Горгій долженъ занять насъ не столько какъ реформаторъ стиля, не столько какъ патріотъ, сколько какъ мыслитель. Онъ занимался и натурфилософіей, и нравственной

*

философіей, и діалектикой. Къ несчастію у насъ нѣтъ точныхъ свѣдѣній о двухъ первыхъ отрасляхъ его дѣятельности. Мы знаемъ лишь, что онъ занимался вопросами оптики и, идя по стопамъ своего учителя Эмпедокла и исходя изъ его воззрѣній, пытался объяснить дѣйствіе зажигательнаго стекла. Въ качествѣ учителя добродѣтели онъ не выступалъ, а потому, если возможно провести рѣзкую грань между риторами и софистами, то его нужно причислить къ первымъ. Однако, такъ какъ онъ былъ на половину риторомъ, на половину философомъ, то его можно причислить къ софистамъ въ широкомъ смыслѣ этого слова. Если онъ не училъ добродѣтели, то онъ все же разбиралъ эти вопросы въ своихъ сочиненіяхъ. При этомъ онъ стремился не къ упрощенію этого понятія, не къ сведенію различныхъ подвидовъ его къ одному общему корню, но предпочиталъ излагать и разбирать отдѣльныя добродѣтели и доблести въ ихъ разнообразіи, различая въ нихъ однѣ, болѣе подходящія мужчинамъ, и другія болѣе подходящія женщинамъ. Въ качествѣ діалектика онъ прослѣдилъ саморазложеніе элейскаго ученія о бытіи, которое мы встрѣчаемъ у Зенона, до полнаго отрицанія понятія бытія. И здѣсь намъ тоже приходится сожалѣть, какъ мало намъ извѣстно объ ученіи, содержащемся въ его книгѣ „О природѣ или о не-бытіи“ (можетъ быть только въ первой ея части, вторая ея часть посвящена физикѣ), а также объ его обоснованіи. Главнымъ нашимъ источникомъ является книженка, которая приписывалась нѣкогда Аристотелю, но которую въ дѣйствительности надо признать позднѣйшимъ произведеніемъ его школы. Это сочиненіе разсматриваетъ кромѣ того доктрины Ксенофана и Мелисса и притомъ, по общему мнѣнію, на него нельзя вполнѣ полагаться. По отношенію же къ ученію Горгія находятъ возможнымъ считать ея свидѣтельство достаточнымъ. Однако не нужно забывать, что наше довѣріе въ данномъ случаѣ болѣе широко только потому, что у насъ совершенно нѣтъ оригинальныхъ отрывковъ и почти нѣтъ побочныхъ дополнительныхъ свѣдѣній, могущихъ контролировать наши свѣдѣнія.

Горгій хотѣлъ доказать троякій тезисъ: сущее не существуетъ; если бы оно существовало, то оно было бы непознаваемо, а если бы оно было познаваемо, то этого познанія нельзя было бы сообщить.

Въ пользу перваго тезиса приводятся два аргумента. Въ качествѣ „перваго, спеціально Гергію принадлежащаго, аргумента“ является слѣдующее. Выставляется незначительное и повиди-

мому безобидное положеніе: „Не-бытіе есть не-бытіе“. Отсюда выводятся очень важныя заключенія. Если не-бытіе есть хотя бы только не-бытіе, то оно все же есть нѣчто, слѣдовательно оно есть и ему можно приписать существованіе. Этимъ уничтожается различіе между бытіемъ и не-бытіемъ. И далѣе: если не-бытіе (какъ было только что доказано) есть или существуетъ, то отсюда слѣдуетъ, что бытіе, какъ противоположность его, не есть или не существуетъ. Такимъ образомъ намъ представляется на выборъ: либо различіе между бытіемъ и не-бытіемъ считается упраздненнымъ (какъ того требовала первая часть аргументаціи); тогда ничего не существуетъ: ибо не-сущее не существуетъ, а потому не существуетъ и, оказавшееся равноцѣннымъ ему, сущее; либо различіе не упразднено; тогда (какъ требуетъ вторая часть аргументаціи) бытіе все же не существуетъ, именно благодаря своей противуположности къ не-бытію признанному существующимъ.

Врядъ ли нужно кому нибудь указывать, что слова „бытіе“ и „сущее“, „не-бытіе“ и „не-сущее“ употребляются здѣсь безъ различія, и мы не знаемъ, виноватъ ли въ этой спутанности самъ Горгій или наши источники. Нѣтъ надобности тоже напоминать и о томъ, что не-бытіе, какъ только ему приписано бытіе, уже не можетъ считаться не-бытіемъ, а авторъ этого заключенія въ дѣйствительности тѣмъ именно и оперируетъ, что мнимо положительную сторону этого заключенія онъ выставляетъ противъ отрицательной. Но даже и положеніе тожества, изъ котораго исходитъ эта аргументація, несостоятельно по нашему мнѣнію, и даже безсмысленно. „Бѣлое есть бѣлое“, это, думается намъ, не само собой понятное, а просто непонятное выраженіе, понятіе субъекта просто повторяется здѣсь какъ предикативное понятіе, тогда какъ сужденіе или задача предложенія заключается въ томъ, чтобы связать два понятія или члена предложенія (субъектъ и предикатъ) и указать намъ этимъ на фактически существующую связь. Подробнѣе говорить намъ объ этомъ здѣсь не мѣсто. Важнѣе другое. Изъ этого положенія тожества возможны такія заключенія только благодаря двусмысленности слова „есть“. Въ положеніи „не-бытіе есть не-бытіе“ „есть“ играетъ лишь роль связки. Однако въ дальнѣйшемъ словечко это примѣняется въ такомъ смыслѣ, какъ будто оно означаетъ существованіе и притомъ внѣшнее объективное существованіе. Это подобно тому, какъ если бы изъ положенія „кентавръ есть продуктъ

фантазіи“ хотѣли сдѣлать выводъ, не только что представленіе кентавра должно существовать въ нашемъ сознаніи прежде, чѣмъ мы можемъ говорить о немъ, что было бы вполнѣ правильно,—но что кентавру присуще также и внѣшнее и объективное существованіе. Къ этому присоединяется и непозволительное обращеніе сужденія въ противоположную сторону, что производится во второй части аргументаціи. Ибо, даже если допустить, что „не-бытіе есть“, то все таки отсюда никакъ не будетъ слѣдовать, что „сущее не есть“. Развѣ изъ положенія „не бѣлое существуетъ“ можно вывести заключеніе, что „бѣлое не существуетъ“? Однако какъ ни велики всѣ эти ошибки, они все же совсѣмъ не характерны только для Горгія. Злоупотребленіе положеніями тожества, связкой, непозволительное обращеніе сужденій—все это мы встрѣтимъ еще часто, особенно часто у Платона, и притомъ не только въ томъ ослѣпительномъ діалектическомъ фейерверкѣ, который именуется „Парменидомъ“.

Второй аргументъ въ пользу перваго тезиса совершенно иного характера. Здѣсь Горгій исходитъ изъ противорѣчащихъ утвержденій, къ которымъ пришли его предшественники, и подводитъ имъ итогъ. Сущее должно быть единымъ или многимъ, оно должно быть либо возникшимъ, либо невозникшимъ. Но всякое изъ этихъ предположеній опровергается отчасти Зенономъ, отчасти Мелиссомъ (отчасти должны мы прибавить, сліяніемъ ихъ аргументовъ) одинаково основательными,—или одинаково мнимыми?—аргументами. Но если сущее не есть ни единое, ни многое, ни возникшее, ни невозникшее, то оно вообще не можетъ существовать. Вмѣстѣ со всѣми предикатами, которые отнимаются отъ него, падаетъ и его реальность. Примѣняемая здѣсь аргументація займетъ насъ впослѣдствіи какъ принципъ „исключеннаго третьяго“. Здѣсь тѣмъ менѣе надобности останавливаться на этомъ, что остается спорнымъ, не приписывалъ ли Горгій этому второму аргументу только условное значеніе. Можетъ быть онъ долженъ былъ только означать слѣдующее: если признать силу за противорѣчивыми аргументами философовъ, въ особенности Мелисса и Зенона противъ множества, единства и т. д. сущаго, то необходимо сдѣлать и дальнѣйшій выводъ, несдѣланный ни однимъ изъ обоихъ философовъ, что это якобы сущее не существуетъ. На такое толкованіе указываетъ по крайней мѣрѣ нашъ главный источникъ, гдѣ различаютъ его „собствен-

ный“ аргументъ отъ второго аргумента, въ которомъ „онъ соединяетъ все то, что было сказано другими“.

Мы переходимъ ко второму тезису; непознаваемости сущаго даже въ томъ случаѣ, если допустить его существованіе. Мы позволяемъ себѣ вольно передать его суть. Если бы сущее было познаваемо, то что-нибудь должно бы ручаться за правильность такого познанія. Но гдѣ искать этого ручательства? Не въ чувственномъ воспріятіи, необманчивость котораго такъ сильно оспаривается. Значитъ въ мышленіи и представленіи? Это можно было бы допустить, если бы, какъ извѣстно, мы не могли представлять ложное, напр., бѣгъ колесницы по поверхности моря. И если согласіе многихъ въ отношеніи чувственнаго воспріятія не доказываетъ его правдивости, то какъ можетъ доказать это согласіе многихъ въ мышленіи и представленіи? Это было бы возможно лишь въ томъ случаѣ, если бы у насъ не было способности представлять нереальное; но вышеуказанный примѣръ показываетъ, что это не такъ.

Здѣсь нужно обратить вниманіе на связь сказаннаго съ философіей того времени, и въ особенности съ Парменидомъ Наши читатели помнятъ его слова: „Неизрѣченно и немыслимо небытіе, (сравн. стр. 148) и „Мышленіе и бытіе есть одно и то же“ (ср. стр. 156). Въ такихъ выраженіяхъ можно дѣйствительно открыть утвержденіе, что неистинное непредставимо. А такъ какъ именно Мелиссъ особенно рѣзко оспаривалъ обманчивость чувственнаго воспріятія, то вполнѣ допустимо предположеніе, что этотъ аргументъ Горгія былъ направленъ противъ элейцевъ; его можно было бы выразить такъ: Мелиссъ училъ нереальности чувственныхъ вещей и направлялъ наше познавательное влеченіе на „сущее“ скрытое за ними. На чемъ же должно основываться это наше познаніе? Только на мышленіи и представленіи, согласно утвержденію Парменида, что послѣднее направляется только на дѣйствительное. Но этому противорѣчитъ вышеуказанный примѣръ, гдѣ мы представляемъ нереальное. Съ другой стороны это и правильно и неправильно, что наше представленіе не можетъ обращаться къ голымъ фантазіямъ. Это правильно, поскольку дѣло идетъ объ элементахъ нашихъ представленій, это неправильно, поскольку дѣло идетъ объ ихъ комбинаціяхъ. Бѣгъ колесницы по поверхности моря есть произвольная комбинація представленій, несвойственная природѣ вещей, также какъ кентавръ или окрыленный левъ. Но отдѣльные элементы,

входящіе въ этотъ комплексъ представленій, должны были уже раньше быть въ нашемъ сознаніи. Они то по крайней мѣрѣ эмпирически истинны. Это различіе элементарныхъ и комбинированныхъ представленій очень существенно; аргументація Горгія совершенно не коснулась его. Однако и здѣсь нужно напомнить о томъ, что въ этой ошибкѣ виноватъ не одинъ Горгій, а вся его эпоха. Вопросъ: возможно ли и какъ вообще возможно представлять ложное? составлялъ серьезное затрудненіе для мыслителей той эпохи и послѣдующей. Мы увидимъ какъ серьезно и не напрасно борется съ этою трудностью Платонъ въ „Ѳеететѣ".

Третій тезисъ гласитъ: Познаніе сущаго, если это послѣднее есть и если бы оно было познаваемо, все же не можетъ быть передаваемо. Тезисъ подкрѣпляется слѣдующимъ образомъ. Средство сообщенія есть языкъ. Но какъ можно словами или какимъ либо другимъ знакомъ, который какъ таковой по существу не однороденъ съ обозначаемымъ, сообщать что бы то ни было другое, кромѣ словъ и другихъ знаковъ? Напримѣръ, какъ передать красочное воспріятіе? „Какъ взоръ не познаетъ звуковъ, такъ и слухъ не воспринимаетъ цвѣта". И если указываютъ кому-либо на предметъ, который производитъ въ насъ извѣстное красочное впечатлѣніе, то что ручается намъ за то, что впечатлѣніе произведенное въ другомъ совершенно совпадаетъ съ нашимъ? Недостающая въ нашемъ источникѣ заключительная часть гласила приблизительно такъ: еще меньше можетъ языкъ, составляющій часть нашей природы, давать представленіе другимъ о внѣшнемъ и чуждомъ нашей субъективной сущности бытіи, даже если бы мы сами имѣли о немъ понятіе.

Для обоснованія этого тезиса нужно замѣтить, что онъ содержитъ дѣйствительно цѣнную мысль и неопровержимо доказываетъ и обосноваетъ ее, именно ту мысль, что мы совершенно не можемъ быть увѣрены въ полномъ тожествѣ элементарныхъ ощущеній нашихъ и другихъ людей. При этомъ несущественно, что въ аргументацію вплелось нѣсколько обычныхъ въ то время ошибочныхъ заключеній. „Въ двухъ субъектахъ не можетъ быть одно и то же представленіе, ибо тогда единое было бы вмѣстѣ съ тѣмъ двоякимъ". (Смѣшеніе тожества по качеству съ тожествомъ по числу). „И даже допустивъ это, все же одно могло бы являться обоимъ различнымъ, такъ какъ они не вполнѣ подобны; ибо если бы они были таковыми, то ихъ было бы не двое, а одинъ" (такое же смѣшеніе).

3. Значительно труднѣе судить собственно о цѣли этого вѣнка тезисовъ, нежели о его логической цѣнности. Никто не сомнѣвается, что полемическое сочиненіе Зенона дало образецъ. Но былъ ли и руководящій мотивъ тотъ же, что у Зенона, объ этомъ по крайней мѣрѣ можно ставить вопросъ. Этотъ послѣдній хотѣлъ, какъ извѣстно нашимъ читателямъ, отплатить за тѣ нападки, которымъ подвергался его учитель Парменидъ (срав. стр. 167). Возможно, что подобный мотивъ былъ и у Горгія. Во всякомъ случаѣ между сравнительно наивной вѣрой въ свидѣтельство чувствъ, которую исповѣдывалъ Эмпедоклъ, и элейскимъ отрицаніемъ ея — цѣлая пропасть. Эмпедокловское ученіе о природѣ должно было быстро устарѣть въ виду новыхъ умственныхъ теченій; какой-нибудь Зенонъ или Мелиссъ не могли смотрѣть на него иначе какъ съ насмѣшливымъ пренебреженіемъ. И дѣйствительно древность уже имѣла „критику" эмпедокловскаго ученія, вышедшую изъ подъ пера Зенона. Мы видѣли уже, что аргументація Горгія была главнымъ образомъ, если не исключительно, направлена противъ элейцевъ. Съ особеннымъ удовольствіемъ онъ натравляетъ одного на другого двухъ младшихъ представителей ученія о бытіи. Такъ, во второй аргументаціи перваго тезиса, которую мы должны разсмотрѣть подробнѣе. Изъ стараго догмата физиковъ, изъ вѣчности или временной неограниченности міра, Мелиссъ вывелъ его пространственную неограниченность (ср. стр. 162). Горгій подробно доказываетъ ему, что такое безконечное не можетъ существовать. Ибо гдѣ можетъ оно существовать? Не въ себѣ и не въ другомъ; такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ оно не было бы безконечнымъ, въ первомъ же случаѣ существовало бы двѣ безконечности; содержащая и содержимая. А что при этомъ онъ опирается на зеноновскій аргументъ касающійся пространства, это опредѣленно указывается въ нашемъ главномъ источникѣ. Это опроверженіе одного изъ младшихъ элейцевъ другимъ во всякомъ случаѣ очень забавляло его, и возможно, что тутъ было замѣшано и личное чувство.

Съ большею достовѣрностью рѣшается вопросъ о томъ, предназначался ли нигилизмъ Горгія для разрушенія фундамента всѣхъ наукъ и содѣйствовалъ ли онъ этому. Таково было всеобщее мнѣніе, противъ котораго возражалъ до сихъ поръ только Георгъ Гротъ. Его предположеніе, что Горгій не касался феноменальнаго міра, а лишь за нимъ лежащаго, „ультрафеноменальнаго

или ноумена", было встрѣчено замѣчаніемъ: „наши свѣдѣнія не содержатъ ни малѣйшаго указанія на такое ограниченіе". Конечно нѣтъ. Но развѣ нужно ясное указаніе или хотя бы намекъ тамъ, гдѣ недвусмысленно говорятъ факты? Способъ выраженія Грота слишкомъ современенъ и потому не вполнѣ адэкватенъ. Но совершенно аналогичное отношеніе, какъ между кантовскимъ феноменомъ и стоящимъ за нимъ ноуменомъ или „вещью въ себѣ", существовало между чувственнымъ міромъ и „сущимъ" Парменида и Мелисса, хотя это сущее еще носитъ на себѣ слѣды эмпирическаго происхожденія и хотя оно все же еще мыслится какъ пространственное. Правда, мы напрасно ищемъ у Горгія термина, который бы рѣзко указывалъ на это различіе. Но развѣ кто нибудь думаетъ серьезно, что Горгій, отказываясь отъ „сущаго", былъ склоненъ отказаться отъ всякаго пониманія природы вещей? Развѣ онъ отрицалъ всякую правильность въ природѣ? Развѣ онъ не ожидалъ восхода солнца слѣдующаго дня, возврата ближайшей весны, повторенія одинаковыхъ событій при одинаковыхъ обстоятельствахъ, развѣ не вѣрилъ онъ въ прочность вообще свойствъ, какъ и его философскіе противники? Кто не думаетъ этого и не склоненъ приписывать тонкому мыслителю грубой, бросающейся въ глаза, непослѣдовательности, тотъ долженъ предположить, что это различіе, отмѣчено ли оно или нѣтъ техническимъ терминомъ, во всякомъ случаѣ существовало въ его умѣ. А тогда можетъ быть напрашивается предположеніе, что это отсутствующее обозначеніе можно найти тамъ, гдѣ Горгій говоритъ съ нами собственными словами, а именно въ названіи книги: „О природѣ или о не-сущемъ". Правда недавно это заглавіе назвали „грубымъ фарсомъ" и увидѣли въ немъ доказательство того, что Горгій шутилъ со своими тезисами. Но въ противовѣсъ этому слѣдуетъ напомнить, что коринѳскій философъ, Ксеніадъ (современникъ Демокрита), полагалъ, что все исходитъ „изъ не-сущаго" и снова погружается „въ не-сущее". Ученіе Платона о матеріи даетъ намъ примѣръ, совершенно серьезно задуманнаго примѣненія понятія не-сущаго.

Если мы не ошибаемся, то настоящій и самый глубокій основной мотивъ полемики Горгія мы находимъ во второмъ тезисѣ. Изъ него мы узнаемъ, что въ аргументаціи элейцевъ онъ нападалъ на то, что̀ долженъ находить неправильнымъ всякій непредубѣжденный читатель. При чтеніи Парменида и Мелисса, у насъ все время невольно навязывается возраженіе.

Какъ можете вы—хочется сказать обоимъ мыслителямъ—такъ увѣренно относить значительную часть всего человѣческаго познанія къ области обмана, остальную часть считать неоспоримой истиной. Гдѣ ручательство за то, что одна часть вашихъ способностей васъ всецѣло обманываетъ, тогда какъ другая ведетъ къ безошибочному пониманію? Гдѣ мостъ, ведущій васъ изъ міра субъективной иллюзіи, въ которую вы сами вполнѣ погружены, къ область чистаго объективнаго бытія? Ученіе Парменида давало тѣмъ болѣе повода такому возраженію, что оно всецѣло основывало душевную жизнь на тѣлесной. Правда онъ выражается такъ только въ „словахъ мнѣнія“ (сравн. стр. 157). Однако и въ „словахъ истины“ нѣтъ ничего, чтó бы противорѣчило этому. Ему и его послѣдователямъ нельзя было ухватиться за принципъ: тѣло вводитъ насъ въ заблужденіе, но безсмертная душа несетъ намъ вѣсти изъ міра чистой истины. Ибо ни одно слово не указываетъ на то (а все наоборотъ говоритъ противъ), чтобы Парменидъ приписывалъ „психеѣ“, которая, по его мнѣнію и согласно орфико-пиѳагорейскому ученію, переживала тѣло и испытывала разнообразныя превращенія, какое бы то ни было участіе въ бодрственной душевной жизни и въ процессѣ познанія (ср. стр. 219). Врядъ ли мы ошибемся, предполагая, что неудовлетворенность столь мало обоснованными догматическими утвержденіями и являлась самымъ сильнымъ мотивомъ полемики Горгія противъ элейцевъ и отстаиваемаго ими ученія о бытіи.

4. Здѣсь кстати напомнить о родственныхъ явленіяхъ той же эпохи. Растущее самоограниченіе, борьба противъ самоувѣреннаго догматизма старыхъ школъ, — вотъ та главная черта поворота, произведеннаго Гиппократомъ и его учениками во врачебной наукѣ. Съ этимъ связывался уклонъ къ релятивизму, первые намеки котораго мы встрѣчаемъ уже у Гераклита. Не то, что человѣкъ есть самъ по себѣ, а что онъ есть по отношенію къ тому, чтó онъ ѣстъ и пьетъ, а также къ тому, что онъ дѣлаетъ — вотъ та скромная, но вмѣстѣ съ тѣмъ и трудно достижимая цѣль изслѣдованія, намѣченная глубокомысленнымъ авторомъ книги „О старой медицинѣ“ (сравн. стр. 260). Пышныя фантазіи, изгнанныя имъ изъ области науки, онъ замѣнилъ скудными, но вѣрными результатами наблюденія и опыта. Такое же умѣреніе высоко парящихъ до сего времени притя-

заній и тотъ же духъ релятивизма находимъ мы въ единственномъ сохранившемся намъ памятникѣ такъ называемой „софистики", въ рѣчи „Объ искусствѣ". Назовемъ ли мы Протагора авторомъ этого сочиненія или нѣтъ, во всякомъ случаѣ мы встрѣчаемъ тамъ главное метафизическое положеніе этого софиста, и притомъ въ такой формѣ, которая ясно указываетъ на вліяніе этого релятивистскаго духа; при этомъ мыслитель, который такъ опредѣленно ставилъ „человѣка" на первомъ планѣ познанія, не могъ не видѣть что познанія ограничены предѣлами человѣческихъ способностей.

Самоограниченіе и релятивизмъ, эти черты мы снова встрѣтимъ при характеристикѣ ближайшей эпохи, въ ученіи Сократа; другимъ признакомъ повышенной строгости научныхъ требованій является стремленіе къ точному ограниченію понятій. Шагъ въ этомъ направленіи дѣлаетъ Продикъ своимъ точнымъ различеніемъ синонимовъ, къ несчастью извѣстнымъ намъ только въ общихъ чертахъ. Точностью въ примѣненіи словъ отличаются и рѣчи, влагаемыя Платономъ въ уста Протагору. Видѣть здѣсь прогрессъ не мѣшаетъ намъ даже намѣренно каррикатурное изложеніе. Такъ напримѣръ, когда Платонъ заставляетъ софиста говорить о примѣненіи оливковаго масла въ поваренномъ искусствѣ, цѣль котораго лишь въ томъ, „чтобы заглушить отвратительныя впечатлѣнія отъ кушаній и приправъ, достигающія черезъ носъ", то комичность заключается здѣсь въ несоразмѣрности тонкости выраженія съ тривіальностью его примѣненія. Однако этотъ ловкій пріемъ несравненнаго каррикатуриста, не можетъ заставить насъ не видѣть заслуги въ строгомъ разграниченіи чувственнаго впечатлѣнія и его объекта съ одной стороны, и чувственнаго ощущенія и сопровождающаго его чувства удовольствія и неудовольствія съ другой, каковое различеніе было совершенно чуждо той эпохѣ. Собственно попытку опредѣленія понятія мы впервые встрѣчаемъ въ сочиненіи „Объ искусствѣ", въ слѣдующей фразѣ: „И прежде всего я хочу опредѣлить, что я считаю сущностью (или цѣлью) врачебнаго искусства, а именно: полное устраненіе страданія больныхъ и смягченіе силы страданія и" (какъ прибавляется съ намѣренной парадоксальностью) „не осмѣливаться подходить къ тѣмъ, которые уже осилены болѣзнью". Невыполненное намѣреніе опредѣленія мы встрѣчаемъ у Демокрита: „Человѣкъ есть то, что мы всѣ знаемъ", а его же опредѣленія понятій тепла и холода,

извѣстныя Аристотелю, не сохранились. Первоначальной родиной этихъ попытокъ была область математики. На это указываетъ (не говоря уже о приписываемомъ Ѳалесу опредѣленіи числа указанная выше полемика Протагора противъ опредѣленія касательной, а также тѣ опредѣленія, которыя Автоликъ приводитъ въ началѣ своихъ книгъ: „О подвижномъ шарѣ“ и „О восходѣ и заходѣ звѣздъ“. (Если эти книги и относятся къ исходу четвертаго вѣка, то во всякомъ случаѣ онѣ предполагаютъ длинный рядъ предшественниковъ). Пиѳагорейцы (какъ сообщаетъ Аристотель) пытались опредѣлить нѣкоторыя моральныя понятія. Наконецъ мы находимъ два опредѣленія у Горгія: опредѣленіе риторики, котораго мы не коснемся, и опредѣленіе цвѣта. Приводя въ первый разъ это опредѣленіе, Платонъ шутитъ надъ его словеснымъ выраженіемъ, но въ другомъ своемъ сочиненіи зрѣлаго возраста онъ соглашается съ нимъ по существу, также точно, какъ онъ распространяетъ въ старости свое уваженіе къ личности этого софиста и на его этическія доктрины. Опредѣленіе основывается на эмпедокловомъ ученіи о „порахъ“ и „истеченіяхъ“, согласно которому воспріятіе цвѣта происходитъ лишь въ томъ случаѣ, когда одно соотвѣтствуетъ другому. Опредѣленіе это гласитъ: „Цвѣтъ есть истеченіе, исходящее отъ пространственно оформленнаго, соотвѣтствующее зрѣнію и достигающее воспріятія“. Это опредѣленіе юный Менонъ слышалъ изъ устъ Горгія въ Ѳессаліи, гдѣ софистъ жилъ въ послѣдніе годы своей жизни (передано въ діалогѣ Платона Менонъ).

Такъ какъ Платонъ избѣгаетъ безцѣльныхъ анахронизмовъ, то изъ этого указанія можно заключить, что Горгій занимался вопросами физики еще въ старости, долгое время спустя послѣ изданія своихъ діалектическихъ тезисовъ. Съ этимъ согласуется и то, что большая часть его учениковъ, хотя они и были преимущественно риторами и политиками, обнаруживаютъ слѣды естественно научнаго образованія. Мы имѣемъ прекрасную рѣчь Алкидама, уже извѣстнаго нашимъ читателямъ какъ представителя естественнаго права (ср. стр. 345), въ ней восхваляется искусство импровизаціи, и произведенія этого рода признаются гораздо болѣе цѣнными, чѣмъ письменно разработанныя рѣчи. Его перу принадлежала книга, трактующая о физикѣ, можетъ быть написанная въ діалогической формѣ. Другой менѣе значительный ученикъ Горгія, ораторъ Полъ является у Платона тоже природовѣдомъ. Наконецъ, хотя Изократъ одинаково отказался какъ

отъ физики, такъ и отъ діалектики, онъ тѣмъ не менѣе прославлялъ Горгія какъ своего учителя въ естествознаніи; на изображеніи, украшавшемъ его могилу, можно было видѣть софиста, указывавшаго на небесный глобусъ. Трудно представить, чтобы въ памяти ученика сохранился образъ учителя какъ представителя ранней, имъ самимъ отвергнутой впослѣдствіи, стадіи своей дѣятельности; а потому и это обстоятельство говоритъ противъ предиоложенія, что эти парадоксальные тезисы входили какъ бы клиномъ въ дѣятельность софиста и дѣлили ее на двѣ неравныя части. Правда мы совершенно не знаемъ ни того, сопровождалъ ли онъ свои физическія теоріи подобно Пармениду оговоркой, ни то, имѣлъ ли онъ въ виду при оспариваніи понятія бытія исключительно строгую элейскую его форму или перешелъ къ феноменалистическому воззрѣнію и избѣгалъ ли какъ ученикъ его, Ликофронъ, употребленія глагола „быть“ въ качествѣ связки. Мы не можемъ даже разрѣшить противорѣчіе между двумя свидѣтельствами нашихъ главныхъ источниковъ; съ одной стороны Горгій якобы утверждалъ, что „ничто существуетъ“, съ другой онъ будто бы оспаривалъ само понятіе какъ бытія, такъ и не-бытія.

Такъ называемымъ нигилизмомъ Горгія хотѣли объяснить то, что онъ будто бы отказался отъ научныхъ занятій и предался исключительно искусству діалектики; но такъ какъ факты противорѣчатъ этому, то говорятъ, что, будучи послѣдовательнымъ, онъ долженъ бы былъ поступить такъ. Однако никто не хочетъ сдѣлать такого же заключенія въ другомъ аналогичномъ случаѣ. По словамъ Ксенофонта Сократъ особенно выдвигалъ противорѣчія въ философіи, которыя раздѣляли его предшественниковъ, совершенно также какъ это дѣлалъ Горгій. Одни утверждали, что сущее только одно, другіе, что оно безконечно по числу; одни говорили о постоянномъ движеніи, друіе отстаивали всеобщую неподвижность, одни утверждали возникновеніе и гибель всѣхъ вещей, другіе отрицали и то и другое. Отсюда Сократъ дѣлалъ заключеніе о безплодности и безрезультатности подобныхъ изслѣдованій, выходящихъ, какъ онъ думалъ, за предѣлы человѣческихъ способностей. Однако онъ не дѣлаетъ дальнѣйшаго заключенія о тщетности всякой попытки, направленной къ пониманію природы. Онъ хочетъ, чтобы его ученики пріобрѣтали извѣстный запасъ свѣдѣній о природѣ нужный для практическаго примѣненія, напр., чтобы по астрономіи они знали столько,

сколько нужно для кормчаго. Мысль, что вся наука лишена почвы до тѣхъ поръ, пока не устранено это противорѣчіе мнѣній, совершенно чужда Сократу, настолько чужда, что онъ напротивъ хочетъ открыть для изслѣдованія новую область, дѣлая предметомъ основательнаго прозрѣнія „человѣческія вещи". И въ этомъ предпріятіи его не смущаетъ сомнѣніе, явившееся результатомъ обнаруженія указанныхъ противорѣчій.

Правда Сократъ не расчленялъ критически и не отвергалъ подобно Горгію понятіе „сущаго". Но никто вѣдь не будетъ утверждать, что это понятіе, которому Сократъ, какъ и Горгій, не хотѣлъ приписывать съ увѣренностью никакихъ предикатовъ, играло какую бы то ни было роль въ его ученіи. Правильно лишь то, что онъ оставилъ старыя истоптанныя тропы изслѣдованія, такъ какъ онѣ не вели, казалось, къ желанной цѣли. Здѣсь мы касаемся пункта, который имѣетъ большое значеніе для характеристики эпохи. Разочарованіе въ возможности разрѣшить задачи, надъ которыми бились предшествующія поколѣнія, является однимъ изъ факторовъ того переворота, который мы уже наблюдали на многочисленныхъ примѣрахъ. Космологія (въ самомъ широкомъ смыслѣ слова) все болѣе и болѣе оттѣсняется антропологіей (тоже въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова). Мы уже пытались дать подробную оцѣнку нѣкоторымъ изъ этихъ факторовъ, (ср. стр. 328—329). Слѣдуетъ однако упомянуть еще объ одномъ, самомъ непримѣтномъ и въ то же время самомъ дѣйствительномъ, факторѣ, о времени. Нужно было пройти значительному времени, прежде чѣмъ человѣкъ сталъ для себя достойнымъ объектомъ научнаго разсмотрѣнія. Нужно было время и обусловленный имъ ростъ самооцѣнки, и рядомъ съ этимъ постепенно увеличивающееся господство надъ природою и усовершенствованіе государственной и общественной жизни, наконецъ и накопленіе духовныхъ сокровищъ. Сначала пробуждающееся стремленіе къ изслѣдованію обращалось исключительно на внѣшнюю природу. Если при этомъ человѣкъ не вполнѣ забывалъ себя, то онъ казался себѣ зеркаломъ, мутнымъ и хрупкимъ зеркаломъ внѣшняго міра. Наступилъ наконецъ моментъ, когда самосознаніе обратило его вниманіе на его собственныя способности какъ на границы и условія всякаго познанія; какъ слѣдствіе безплодныхъ попытокъ разрѣшить проблему міра явился упадокъ духа. Эти обстоятельства вмѣстѣ съ повышенной самооцѣнкой направили вниманіе изслѣдователя на человѣка, какъ „на самую насущную

заботу человѣчества". Однимъ изъ слѣдствій такого переворота была глубокая серьезность и повышенная интенсивность. Перворазрядные умы, которые полъ-столѣтія раньше навѣрное увеличили бы собою ряды натурфилософовъ, обратились теперь согласно требованію Сократа къ занятіямъ „человѣческими вещами". Прежде чѣмъ перейти къ такъ много разъ уже упомянутому нами аѳинскому мыслителю, который рѣшительнѣе всѣхъ выставилъ это требованіе и осуществилъ его, мы бросимъ взглядъ на перемѣну произошедшую въ силу указанныхъ нами вліяній въ исторіографіи.

ВОСЬМАЯ ГЛАВА.

Расцвѣтъ исторической науки.

Широкаго развитія достигли въ эту эпоху историческія изслѣдованія. Наряду съ огромными собраніями преданій въ родѣ сочиненія Ферекида, появляется и изображеніе непосредственной современности. Историкъ разсказываетъ не только объ Уранѣ и Кроносѣ, но и о Периклѣ и Кимонѣ. Отъ эфирнаго сіянія Олимпа его взоръ снисходитъ къ скандальной хроникѣ повседневной жизни. Ѳазіецъ Стесимбротъ въ своей книгѣ „О мистеріяхъ" съ равнымъ усердіемъ собираетъ полузабытые миѳы и грязныя сплетни, которыми его историческій памфлетъ очернилъ величавые образы аѳинскихъ государственныхъ дѣятелей. При этомъ онъ еще находилъ время въ отдѣльномъ сочиненіи разсказывать жизнь Гомера и толковать его поэмы. Кромѣ него были и другіе значительные дѣятели въ области исторіи искусства и литературы. Изъ древнѣйшихъ можно назвать Дамаста и Главка изъ Регіона; первый былъ авторомъ сочиненія „О поэтахъ и софистахъ", причемъ подъ софистами подразумѣваются просто философы, очевидно ради параллели съ поэтами; второй былъ современникомъ Демокрита и написалъ сочиненіе: „О старыхъ поэтахъ и музыкантахъ". И великій энциклопедистъ занимался изслѣдованіемъ источниковъ поэзіи въ своихъ произведеніяхъ, посвященныхъ Гомеровскимъ поэмамъ; въ

другихъ сочиненіяхъ онъ говоритъ о музыкѣ и по этому поводу высказываетъ мысль, подтвержденную позднѣе Платономъ и Аристотелемъ, что почвой для научнаго и художественнаго творчества является досугъ и извѣстная доля матеріальнаго благополучія. Еще древнѣе названныхъ произведеній можетъ считаться хронологически составленный перечень поэтовъ и музыкантовъ, хранившійся въ Сикіонѣ и использованный Гераклидомъ Понтскимъ. Хронологія, впрочемъ, играла не только служебную роль при историческихъ изысканіяхъ, какъ въ этомъ случаѣ, или у Гелланика и Гиппія (смотр. стр. 367); она находила и самостоятельную обработку, приблизительно въ VI вѣкѣ въ лицѣ Клеострата, писавшаго стихами, въ V вѣкѣ въ лицѣ Гарпала и др., и особенно въ лицѣ великихъ реформаторовъ календаря Ойнопида и Метона. Уже греки не довольствовались изложеніемъ исторіи своего народа; Харонъ изъ Ламисака и Діонисій Милетскій писали „Персидскія исторіи“, а лидіецъ Ксантъ при составленіи своихъ „Лидійскихъ исторій“, пользовался греческимъ языкомъ, подобно тому какъ это дѣлали всѣ иностранцы въ позднѣйшую эпоху. Разсказы путешественниковъ-изслѣдователей, вродѣ Скилакса изъ Каріанды и Эвѳимена изъ Массаліи, доставляли исторіи новый матеріалъ; этому же способствовала возникающая литература мемуаровъ, къ которой принадлежатъ „Путешествія“ поэта Іона, произведеніе, отъ котораго намъ сохранилось лишь очень немногое, но весьма цѣнное.

Но гораздо важнѣе внѣшняго расширенія горизонтовъ, та внутренняя перемѣна, которую испытываетъ историографія. Политическое развитіе достигаетъ высоты, по сравненію съ которымъ Геродотовское представленіе государственности кажется наивностью дѣтскаго возраста рядомъ съ просвѣтленной умственной силой зрѣлыхъ мужей. Первые слѣды этого переворота встрѣчаемъ мы въ единственномъ уцѣлѣвшемъ остаткѣ брошюрной литературы, создавшейся въ концѣ V-го вѣка.

2. Произведеніе „О государствѣ аѳинянъ“—одно изъ своеобразнѣйшихъ литературныхъ явленій всѣхъ временъ. Тѣсное соединеніе страстности политика и созерцательности ученаго выдаетъ исключительно сильную мысль и исполненное горечью сердце. Автора можно сравнить съ военнымъ, предпринявшимъ развѣдки непріятельскихъ укрѣпленій съ цѣлью открыть ихъ слабые пункты и измыслить особый планъ атаки. Въ то же время

его такъ поражаетъ искусное расположеніе всей крѣпости и соотношеніе ея частей, что онъ не только предостерегаетъ отъ черезчуръ поспѣшнаго нападенія, но и выражаетъ откровенное восхищеніе цѣлесообразному плану постройки, и такимъ образомъ становится почти панегиристомъ глубоко ненавистнаго врага. Во всякомъ случаѣ только ненависть могла въ такой степени обострить взоръ этого аѳинскаго олигарха и открыть ему нѣкоторыя основныя политическія истины, до тѣхъ поръ невѣдомыя. *Здѣсь впервые вскрывается соотвѣтствіе государственнаго устройства съ общественнымъ укладомъ, согласованность внѣшнихъ формъ съ внутреннимъ содержаніемъ общественной жизни.* Морское могущество Аѳинъ, проистекающее отсюда торговое преобладаніе ихъ, военная тактика, соотношеніе между арміей и флотомъ, демократическое устройство и многое такое, что для поверхностнаго наблюдателя кажется только злоупотребленіемъ демократіи, напр., подсудность союзниковъ, затяжка процессовъ, распущенность вольноотпущенниковъ и рабовъ,—все это приведено во внутреннюю связь, освѣщено и сведено къ общимъ причинамъ. Такимъ образомъ не безъ основанія указывали на то, что это сочиненьице представляетъ собою первый образецъ дедуктивной разработки соціально-политическихъ вопросовъ.

Правда, эта похвала не безусловна. Какъ ни похвально обнаруживающееся здѣсь стремленіе подвести массу отдѣльныхъ явленій подъ общую точку зрѣнія, какъ ни полезно при этомъ чувство причинности: все это не мѣняетъ того факта, что дедуктивный методъ оказывается мало пригоденъ для объясненія историческихъ явленій и для освѣщенія эволюціоннаго процесса. Нашъ авторъ обнаруживаетъ рѣдкое богатство тонкихъ наблюденій и глубокомысленныхъ замѣчаній. Въ нѣкоторыхъ вопросахъ его можно считать предшественникомъ Бёрка, Маккіавелли и Паоло Сарпи. Но было преувеличеніемъ, когда про это сочиненіе говорили, что оно является „первой попыткой познать законы государственныхъ формъ“. Исходной точкой всѣхъ его разсужденій является внутренняя связь между господствомъ на морѣ и демократіей. Конечно эта связь является результатомъ специфическаго историческаго развитія Аѳинъ. Но что здѣсь не проявляется „законъ природы“, въ этомъ можетъ насъ убѣдить примѣръ Карѳагена и Венеціи, Голландіи и Англіи. Его дедукціи можно упрекнуть въ нѣкоторой насильственности. Въ самомъ

началѣ сочиненія онъ въ слѣдующихъ словахъ высказываетъ тезисъ, который онъ собирается доказать: „Я хвалю Аѳинянъ не за то, что они предпочли извѣстный родъ государственнаго устройства; ибо они предпочли благосостояніе плохихъ людей благосостоянію хорошихъ. Но я хочу доказать, что, рѣшившись на одно, они сохраняли свою конституцію, и въ остальномъ, что грекамъ казалось ошибочнымъ, достигли своей цѣли“. Въ концѣ сочиненія онъ говоритъ: „Для улучшенія конституціи можно многое выдумать; но не легко выдумать такое, что произвело бы серьезное улучшеніе при сохраненіи демократіи. Этого можно достигнуть только въ незначительной степени, прибавляя немного въ одномъ, убавляя въ другомъ“. Аѳинская демократія представлялась ему законченнымъ художественнымъ произведеніемъ, которое должно быть такимъ, и не можетъ быть инымъ для своей цѣли, удовлетворенія массъ. При этомъ опредѣленно и съ явнымъ преувеличеніемъ указывается на то, что правятъ „низость и неразуміе“, а въ совѣтѣ и народномъ собраніи первую роль играютъ „сорванцы“. Но народу, который по праву преслѣдуетъ свои собственные интересы, полезнѣе „невѣжество, порочность и благосклонность“ его настоящихъ вождей, чѣмъ „способность, проницательность и недоброжелательство хорошихъ“ или „благородныхъ“. Правда, въ этомъ случаѣ не получается лучшаго государственнаго устройства, но демократія наилучшимъ образомъ сохраняется. „Ибо народъ не хочетъ быть рабомъ въ законно и хорошо устроенномъ государствѣ, онъ хочетъ быть свободнымъ и господствовать... Какъ разъ изъ того, что ты считаешь беззаконнымъ устройствомъ, почерпаетъ народъ свою силу и свою свободу“. Нужно ли указывать на то, что въ этихъ, вполнѣ объективныхъ по видимости, реально-политическихъ разсужденіяхъ чувствуется значительная доза раздраженнаго доктринерства, или правильнѣе, раздраженности, скрытой подъ покровомъ доктрины? А если это неразуміе, эта негодность и безрасудность вождей подвергаютъ опасности мощь государства, если они ведутъ къ потерѣ флота, дани, владѣній? Въ чемъ же тогда выгода народа? Несомнѣнно, что замѣчаніе нашего олигарха во многихъ случаяхъ попадаютъ въ цѣль, но все же перомъ его руководитъ опредѣленная тенденція. Вся его проницательность служитъ его партійной страстности, все его мышленіе есть одно изъ средствъ выраженія своего раздраженія. Аѳинская демократія якобы неисправима въ полномъ смыслѣ этого слова. Самые большіе

*

недостатки, наиболѣе тяжело ощущаемые людьми, принадлежавшими къ тому же сословію и къ той же партіи, что и авторъ, являются якобы исключительнымъ и неотвратимымъ слѣдствіемъ главнаго государственнаго принципа. Попасть въ самый корень, въ самый жизненный нервъ аѳинскаго государства значитъ осудить его. Онъ какъ бы говоритъ своимъ друзьямъ: Не надѣйтесь на реформы! Не ожидайте ничего отъ компромиссовъ! То, что вамъ кажется случайной неудачей, недостаткомъ, временной порчей, все это проявленія одного губительнаго государственнаго принципа. Съ этимъ связано благополучіе массы, которая потому и будетъ всегда руководиться имъ. Не нужно половинчатости и поспѣшности! И прежде всего не нужно несвоевременныхъ выступленій съ недостаточными силами! Если нанести ударъ, то онъ долженъ быть рѣшительнымъ, онъ долженъ сразу и навсегда покончить съ верховенствомъ „проклятаго демоса“ (выражаясь языкомъ того времени). Вы должны быть хорошо вооружены и исполнены рѣшимости, у васъ не должно быть также недостатка въ союзникахъ. „Ибо“—здѣсь намъ уже не нужно читать между строкъ,—„не мало нужно для того, чтобы покончить съ аѳинскимъ народовластіемъ“.

3. Это замѣчательное произведеніе политической страсти и политическаго смысла появилось въ томъ самомъ году (424 г. д. Р. X.), когда оказался обреченнымъ на праздность человѣкъ такого же приблизительно склада, но болѣе крупный и болѣе гармоничный. Эта праздность была ему необходима для завершенія труда всей его жизни. Ѳукидидъ, сынъ Олора, очень богатый человѣкъ знатнаго происхожденія, въ жилахъ котораго кромѣ греческой текла также ѳракійская кровь, командовалъ въ качествѣ стратега отрядомъ флота у острова Ѳазоса, откуда онъ недостаточно быстро явился на выручку осаждаемаго города Амфиполиса. Эту проволочку онъ долженъ былъ искупить двадцатилѣтнимъ изгнаніемъ. Часть времени онъ употребилъ на путешествія, другую часть провелъ въ своемъ помѣстьи на берегу Ѳракіи, работая надъ тѣмъ сочиненіемъ, которое имѣетъ неоспоримое и лишь изрѣдка подвергаемое сомнѣнію право считаться величайшимъ историческимъ памятникомъ древности. Мы бросимъ лишь бѣглый взглядъ на духъ его исторіографіи, на методы его изслѣдованія и также кратко коснемся другихъ принципіальныхъ пунктовъ, попадающихъ въ рамки нашего изложенія. Врядъ ли наши читатели по-

сѣтуютъ на насъ, если мы немного дольше, чѣмъ это безусловно необходимо, займемся великимъ аѳинияниномъ и его безсмертнымъ твореніемъ. Въ этомъ пунктѣ мы достигаемъ высочайшей вершины духовнаго развитія. Мы стоимъ передъ самымъ высокимъ по строгому отношенію къ истинѣ, передъ самымъ высокимъ въ смыслѣ полноты идей, передъ самымъ высокимъ по художественной силѣ.

Врядъ ли два современника представляютъ большій контрастъ, чѣмъ Геродотъ и Ѳукидидъ. Между появленіями ихъ сочиненій лежитъ промежутокъ въ двадцать лѣтъ; по духу же различіе ихъ можно опредѣлить столѣтіями. Геродотъ даетъ впечатлѣніе древней старины, Ѳукидидъ впечатлѣніе современности. Наклонность къ религіозно-политическому, къ легендарному, анекдотическому, простодушная вѣра галикарнасца, только изрѣдка смягчаемая лучами критики,—все это безслѣдно исчезаетъ у его младшаго товарища. Его взоръ направленъ прежде всего на политическіе факторы, на реальное соотношеніе силъ, можно сказать, на естественную основу историческихъ событій. Причины этихъ явленій онъ видитъ совсѣмъ не во внушеніяхъ и участіяхъ сверхестественныхъ существъ; индивидуальнымъ настроеніямъ и страстямъ приписываетъ онъ также самое незначительное вліяніе. Позади ихъ онъ ищетъ общія движущія силы, состояніе народовъ, интересы государствъ. Прежде чѣмъ указать на всѣ отдѣльные пункты спора, изъ-за котораго возникла пелопонезская война, онъ дѣлаетъ замѣчаніе: „Самой истинной, но наименѣе выясненной, причиной войны было слишкомъ развившееся могущество Аѳинъ, возбуждавшее опасеніе Спарты“. Сообщеніе его біографа, что онъ былъ ученикомъ физика механиста, Анаксагора, вполнѣ согласуется съ его міровоззрѣніемъ и съ его обработкой исторіи. Онъ стремится къ тому, чтобы обрисовать процессъ человѣческой исторіи какъ процессъ природы при свѣтѣ неумолимой причинности. Онъ настолько объективенъ, что можно читать большіе отрывки его сочиненія, не зная въ какую сторону склоняются его симпатіи. Что онъ не лишенъ сильнаго чувства, должно быть понятно всякому, кто знаетъ, что интенсивное углубленіе въ человѣческую жизнь и живое ея изображеніе возможно только на почвѣ личнаго живого участія. Подъ старательно сохраняемымъ объективнымъ спокойствіемъ чувствуется внутреннее волненіе; описаніе гибельнаго сициліанскаго предпріятія полно трагическаго паѳоса.

Геродотъ пишетъ исторію, „чтобы то, что случается съ людьми, не заглохло со временемъ и чтобы великія и удивительныя дѣянія... не прошли безславно". Конечно, въ глубинѣ души Ѳукидидъ движимъ тѣми же мотивами. Но на первый планъ онъ, какъ бы для собственнаго оправданія, выставляетъ „ту пользу, которую въ будущемъ можно почерпнуть изъ точнаго знанія прошедшаго, въ особенности при сужденіи о сходныхъ событіяхъ, которыя создаются (все той же) человѣческой натурой". Онъ хорошо сознаетъ, что, откидывая все миѳическое, онъ дѣлаетъ свое произведеніе „менѣе привлекательнымъ". Поэтому онъ не безъ самодовольства называетъ его „скорѣе богатствомъ на долгое время, чѣмъ блестящей мишурой на мгновеніе". Трезвой строгости въ преслѣдованіи своей цѣли соотвѣтствуетъ то же отношеніе въ выборѣ средствъ. Въ послѣднее время выражали удивленіе, почему Ѳукидидъ взялъ темой своихъ изслѣдованій короткій промежутокъ времени, а не значительную часть міровой исторіи. Отвѣтъ на вопросъ даетъ самъ историкъ въ часто повторяемой жалобѣ на трудность получить вполнѣ вѣрныя свѣдѣнія даже о событіяхъ своего времени. „Военныя событія мнѣ не хотѣлось разсказывать со словъ перваго встрѣчнаго, а также и не такъ, какъ онѣ могли мнѣ показаться истинными (слѣдуетъ вспомнить при этомъ Гекатэя, ср. стр. 223), но я или былъ самъ ихъ свидѣтелемъ или старался получить точныя свѣдѣнія. Но было трудно доискаться истиннаго, ибо и очевидцы не согласовались между собою, но расходились въ своихъ показаніяхъ въ зависимости отъ своихъ симпатій и въ мѣру своей памяти". Какой горечью звучитъ его жалоба на то, что „для большинства людей, отысканіе истины есть совсѣмъ нетрудное дѣло, такъ какъ они берутъ то, что лежитъ у ихъ рукъ" (Вспоминаются слова Бэкона: „ex iis quae praesto sunt"). Со свойственной всѣмъ грекамъ склонностью къ осужденію, которую проявилъ даже добродушный Геродотъ по отношенію къ Гекатэю (ср. стр. 234), Ѳукидидъ выискиваетъ ошибки Геродота, особенно въ сообщеніяхъ его о спартанскихъ учрежденіяхъ, и замѣчаетъ при этомъ, что „люди заблуждаются даже относительно того, что еще существуетъ и не затемнено временемъ".

Однако Ѳукидидъ не хотѣлъ или не могъ совершенно отказаться отъ занятій исторіей сѣдой старины. При этомъ выступаютъ своеобразныя стороны его метода, на которыя слѣдуетъ обратить вниманіе. Особенно нужно указать на два основныхъ

пункта. Ѳукидидъ первый вводитъ въ историческую науку методъ обратныхъ умозаключеній. Гдѣ нѣтъ достовѣрныхъ извѣстій, тамъ онъ исходитъ отъ состояній, учрежденій и названій современности, чтобы вывести отсюда заключеніе о прошедшемъ. Такъ, въ доказательство того, что пространство аѳинскаго акрополя заключало нѣкогда въ себѣ весь городъ, онъ приводитъ словоупотребленіе своего времени, когда слово „городъ" (polis) обозначало всегда „кремль" (acropolis). Или какъ другое основаніе того же утвержденія онъ приводитъ фактъ, что самыя важныя святилища помѣщались или въ предѣлахъ акрополя или по близости его и что извѣстные культы связаны именно съ находящимся тамъ источникомъ. Этотъ же методъ мы встрѣчаемъ во вновь открытой книгѣ Аристотеля. Второй пунктъ касается примѣненія современныхъ состояній у менѣе развитыхъ народовъ для освѣщенія раннихъ ступеней культуры уже цивилизованныхъ націй. Этотъ пріемъ, которымъ такъ широко пользуются въ наше время въ исторіи морали, религіи и права и который такъ сблизилъ этнологію и изслѣдованія доисторическаго времени,—слѣдуетъ вспомнить, напримѣръ, „каменный вѣкъ", продолжающійся въ центральной Бразиліи еще въ настоящее время, и свайныя постройки въ современной Новой Гвинеѣ и въ современной Европѣ—встрѣчается впервые также у Ѳукидида. Въ Одиссеѣ Несторъ, спрашивая Телемака, пристающаго къ Пилосу о цѣли его поѣздки, упоминаетъ рядомъ съ торговыми дѣлами также и пиратство, не вкладывая въ это слово ни тѣни порицанія. Отсюда тягостныя недоумѣнія и всякаго рода освѣдомленія у представителей придворной учености въ Александріи и у иныхъ книжныхъ ученыхъ нашего столѣтія. Первые уже потеряли чутье древней наивности, другіе еще не пріобрѣли его. Ѳукидидъ возвышается надъ тѣми и другими; онъ далекъ отъ того, чтобы навязывать стихамъ эпоса чуждый имъ смыслъ, онъ просто объясняетъ грубую мысль гомеровскихъ богатырей указаніемъ на складъ жизни отсталыхъ греческихъ племенъ, какъ и въ другихъ случаяхъ онъ освѣщаетъ образъ того ранняго времени подобными же параллелями.

О допустимости примѣненія подобнаго свидѣтельства Гомера не можетъ быть сомнѣнія. Если народная поэзія не можетъ свидѣтельствовать ни о чемъ другомъ, то, по крайней мѣрѣ, она говоритъ о складѣ мыслей тѣхъ, для кого она предназначена. Ѳукидидъ идетъ, однако, дальше и примѣняетъ свидѣтельства эпоса въ своей попыткѣ возсозданія доисторической Эллады. Здѣсь

при сравненіи съ современнымъ критическимъ методомъ ему трудно избѣгнуть упрека, что, подобно Геродоту и Гэкатею, онъ слѣдуетъ полу-историческому методу. Но, прибавимъ мы, и подобно Аристотелю и почти всѣмъ другимъ мыслителямъ и писателямъ древности. Точка зрѣнія Ѳукидида такова. Въ общемъ онъ вѣритъ въ историческую реальность лицъ и дѣяній, о которыхъ сообщаетъ эпосъ и въ извѣстной степени преданіе вообще. Для него Эллинъ, родоначальникъ эллиновъ, столь же историческое лицо, какъ Іонъ, родоначальникъ іонійцевъ, является исторической личностью для Аристотеля. Здѣсь мы можемъ быть вполнѣ увѣрены, что нашъ скептицизмъ основателенъ и что ошибается довѣрчивость наиболѣе критически настроеннаго изъ грековъ. Можемъ ли мы сказать то же самое въ отношеніи рода Атридовъ, Агамемнона, троянской войны? Наука не сказала объ этомъ послѣдняго слова. Героическая легенда заимствуетъ большею частью свои центральныя событія и центральныя фигуры изъ дѣйствительности, въ остальномъ крайне свободно обращаясь съ фактами. Французскій средневѣковый эпосъ перемѣшиваетъ всѣ эпохи; онъ, напр., заставляетъ Карла Великаго участвовать въ крестовыхъ походахъ! Однако, онъ не выдумалъ ни Карла Великаго, ни крестовыхъ походовъ, не сдѣлалъ заимствованій изъ миѳологіи. Съ своей стороны, Ѳукидидъ также придерживается только основныхъ чертъ преданія, передаваемаго поэтами; онъ часто выражаетъ недовѣріе къ частностямъ и совершенно отбрасываетъ столь любимую его предшественниками анекдотичность. Онъ не хочетъ истолковывать или гармонизировать, онъ хочетъ лишь пополнять. Ясно понимая, что у него нѣтъ средствъ получить сколько-нибудь вѣрную картину отдаленнаго прошлаго, очистивъ его отъ прикрасъ, преувеличеній и искаженій поэта, онъ вступаетъ на совершенно новый путь изслѣдованій, свидѣтельствующій о его удивительной дальновидности и глубокомысліи. Онъ прибѣгаетъ къ дедукціи, при томъ къ дедукціи въ такой формѣ, которая одна только и пригодна для распутыванія историческихъ проблемъ,—это обращенно-дедуктивный методъ или методъ обратнаго умозаключенія. Вооруженный такими средствами, одаренный зоркостью, отъ которой ничто не укрывается, не ослѣпленный національной гордостью, безъ склонности къ прикрасамъ, онъ могъ дать вѣрную въ основныхъ чертахъ картину древнѣйшей Эллады, пользуясь небольшимъ количествомъ данныхъ, признанныхъ достовѣрными. Въ результатѣ

оказалось, что греки очень поздно сознали свое національное единство, что на болѣе ранней ступени они мало отличались отъ варваровъ или не-грековъ, что на морѣ, какъ и на сушѣ, грабежъ былъ главнымъ источникомъ наживы и что необезпеченность сношеній, недостатокъ людей и средствъ надолго задержали культурный расцвѣтъ. Для полученія этихъ результатовъ авторъ воспользовался и тѣми измѣненіями, которыя произошли въ устройствѣ города и прогрессомъ въ судостроеніи и перемѣнами въ одеждѣ и головномъ уборѣ, даже измѣненіемъ одѣянія олимпійскихъ побѣдителей. Защищенность Аттики отъ завоеваній вслѣдствіе скудости ея почвы (ср. стр. 4), отсутствіе рѣзкихъ измѣненій въ ея судьбѣ, обусловленный этимъ притокъ чужихъ родовъ, быстрое возрастаніе населенія, и какъ слѣдствіе колонизація Іоніи; непрочная осѣдлость, благодаря неурегулированности хлѣбопашества, и любовь греческихъ племенъ къ передвиженію, перемѣна состава владѣній, которому подвергались особенно часто самыя плодородныя страны, наконецъ, переходъ патріархальныхъ монархій, вызванный возрастаніемъ богатства, къ такъ называемой тиранніи— вотъ нѣсколько примѣровъ умозаключеній, примѣненныхъ Ѳукидидомъ въ этой области, и полученныхъ имъ выводовъ.

4. Если нашъ историкъ относится съ холоднымъ сомнѣніемъ къ поэтамъ, когда они говорятъ о событіяхъ и о возможномъ вообще, то это недовѣріе переходитъ въ полное отрицаніе всякихъ чудесныхъ исторій и разсказовъ о богахъ. Повидимому, онъ принадлежалъ къ тому кругу лицъ, гдѣ это невѣріе считалось чѣмъ-то само собою понятнымъ и не нуждалось въ спеціальномъ обоснованіи. Какъ далеки мы здѣсь отъ того суетливаго рвенія, съ которымъ Геродотъ оспариваетъ кажущіяся ему неправдоподобными преданія (ср. стр. 228). Для Ѳукидида все такое просто не существуетъ. Онъ ни на одно мгновеніе не можетъ допустить, чтобы у него могли предполагать вѣру въ нарушимость естественнаго хода вещей. Къ оракулу и предсказаніямъ онъ относится съ холоднымъ пренебреженіемъ, порою съ ѣдкой насмѣшкой. Онъ хорошо знаетъ тѣ недуги разсудка, которыя способствуютъ подобнымъ суевѣріямъ, и часто мѣтко характеризуетъ ихъ. Когда къ трудностямъ войны присоединилась чума, въ Аѳинахъ вспомнили старое изреченіе оракула, гласившее: „Наступитъ дорійская война и съ нею чума“. Это привело къ спору,—продолжаетъ историкъ,—одни указывали на то, что изреченіе говорило не о чумѣ (loimós), а о голодѣ (limós).

„Но естественно, что въ это время побѣдило мнѣніе, что говорилось о чумѣ; ибо люди подгоняютъ свои воспоминанія къ своимъ переживаніямъ. И я думаю, что если когда-нибудь вновь возникнетъ дорійская война, а съ нею наступитъ голодъ, то и стихъ этотъ будутъ читать иначе". Съ подобнымъ сарказмомъ говоритъ онъ не только о безымянныхъ предсказаніяхъ, онъ выражается въ такомъ же родѣ объ изреченіяхъ пиѳійскаго бога. Когда населеніе ушло изъ опустошенной пелопоннезцами страны въ Аѳины, то и такъ называемое Пелазгово или Пеларгово поле, лежащее къ сѣверо-западу отъ Акрополя, было заселено бѣглецами, несмотря на то, что оракулъ предостерегалъ отъ этого. Необходимость заставила отнестись безъ уваженія къ божественному запрету; однако, вскорѣ нарушенію этого завѣта были отчасти приписаны тѣ бѣдствія, которыя вскорѣ посѣтили Аѳины. „Мнѣ кажется",—говоритъ Ѳукидидъ,— „что предсказаніе оракула исполнилось въ обратномъ смыслѣ чѣмъ это полагали. Не заселеніе (этого поля), нарушающее запретъ, породило несчастіе, постигшее государство, но война создала необходимость заселенія, и оракулъ, хоть и не упоминалъ о войнѣ, но очень хорошо предвидѣлъ, что это заселеніе можетъ произойти не иначе, какъ въ случаѣ крайней нужды". Это суевѣріе представляется ему не только пустымъ, но и губительнымъ, такъ какъ при такихъ обстоятельствахъ, „которыя еще допускаютъ спасеніе при помощи силъ человѣка, оно заставляетъ толпу обращаться къ прорицаніямъ, изреченіямъ оракула и тому подобнымъ вещамъ, что вызываетъ (ложныя) надежды и тѣмъ причиняетъ гибель". Указаніе на единственное оправдавшееся пророчество, ему извѣстное, о томъ, что пелопоннезская война будетъ длиться „трижды девять лѣтъ", врядъ ли имѣетъ иное значеніе, въ виду приведенныхъ выше заявленій, кромѣ того, что онъ видѣлъ здѣсь удивительное совпаденіе, достойное упоминанія. Такъ нужно смотрѣть и на перечисленіе грозныхъ и опустошительныхъ явленій природы, сопровождавшихъ событія великой войны и усиливавшихъ ея ужасы. Въ этомъ мѣстѣ вступленія, передъ началомъ великой драмы, когда готовъ подняться занавѣсъ, писатель, желавшій выставить въ яркомъ свѣтѣ мощь и величіе избраннаго имъ сюжета, не могъ взывать къ осторожности. Но онъ дѣлаетъ это въ другомъ мѣстѣ, когда говоритъ о прорицаніяхъ пророковъ и о делійскомъ землетрясеніи, которое, „какъ думали и говорили", возвѣстило начало войны; онъ не преминулъ вставить

многозначительный намекъ: „И если что подобное случалось гдѣ-нибудь, о всемъ старательно освѣдомлялись“.

Великій аѳинянинъ былъ совершенно чуждъ вѣрованій своего народа, это неоспоримый фактъ. Въ его устахъ слово „миѳическій“ имѣетъ то же презрительное значеніе, что и въ устахъ Эпикура. Однако хотѣлось бы узнать не только то, что онъ отвергаетъ но и то, что онъ утверждаетъ, и прежде всего, какъ онъ относится къ великимъ проблемамъ возникновенія міра и руководительства міромъ. Ни одно слово его сочиненія не даетъ намъ на это даже намека. Мы уже сказали, что у него исчезла вѣра въ сверхъестественное вмѣшательство. Будучи одаренъ спеціальнымъ талантомъ для наблюденія и объясненія природы, онъ, и помимо цѣлей борьбы съ суевѣріемъ, любитъ сводить къ естественнымъ причинамъ удивительныя или признаваемыя многозначительными явленія, какъ затменія, грозы, наводненія, водоворотъ Харибды. Мы напомнимъ о его добросовѣстномъ разъясненіи географическихъ явленій, обусловливающихъ постепенное соединеніе группы острововъ у истока Ахелоса съ материкомъ, затѣмъ о его мастерскомъ описаніи аѳинской чумы, вызывавшей во всѣ времена удивленіе спеціалистовъ. Если его тянуло къ физикамъ и „метеорологамъ“ и если мы должны радоваться счастливому обстоятельству, что онъ предпочелъ исторію естествознанію, то врядъ ли можно предполагать, что онъ удовольствовался бы однимъ изъ рѣшеній великой міровой загадки, будь то теорія Левкиппа или Анаксагора. Его оттолкнуло бы не противорѣчіе ихъ съ вѣрованіями народной религіи, а ихъ дерзновеніе и недоказуемость. Человѣкъ, сожалѣющій о невозможности получить вѣрныя свѣдѣнія о ходѣ битвы отъ участниковъ ея съ обѣихъ сторонъ, такъ какъ каждый можетъ сообщать только о происходившемъ въ непосредственной его близости—какъ можетъ онъ соглашаться съ тѣми, которые думаютъ, что могутъ разсказать про возниковеніе міра съ достовѣрностью очевидца? Въ результатѣ глубокаго размышленія мы видимъ часто воздержаніе отъ сужденія, вызываемое сомнѣніемъ. Нѣтъ сомнѣнія, что Ѳукидидъ постоянно размышлялъ о великихъ вопросахъ интересующихъ умъ человѣка.

Неутомимость его стремленія къ истинѣ, не отступающая ни передъ какой жертвой, ни передъ какимъ трудомъ, и повышенныя требованія, которыя онъ ставитъ при ея достиженіи, составляютъ можетъ быть наиболѣе характерную черту нашего историка. Какъ

ни важна была для него художественная законченность, онъ однако не задумывался нарушать общую гармонію и даже единство языка приведеніемъ аутентическихъ свидѣтельствъ и подлинныхъ договоровъ писанныхъ на дорійскомъ нарѣчіи. Однако—не говоря о нѣкоторыхъ неважныхъ ошибкахъ, которыя доказываютъ только то, что не требуетъ доказательствъ, а именно что и Ѳукидидъ могъ ошибаться—развѣ его привычка приводить рѣчи историческихъ лицъ, вѣрная передача которыхъ часто невозможна, не стоитъ въ противорѣчіи съ его правиломъ? На это можно отвѣтить, что самъ историкъ высказался въ одномъ мѣстѣ своего труда о своемъ пріемѣ и этимъ устранилъ всякія недоразумѣнія. Если въ изображеніи событій онъ стремится къ возможно болѣе полной „точности", то онъ отказывается (таковы приблизительно его слова) отъ подобной недостижимой цѣли при передачи рѣчей; онѣ только „приблизительно" фактическія, отчасти же истинность ихъ внутренняя, основанная на соотвѣтственной ситуаціи и на характерѣ говорящихъ. Такимъ образомъ вплетеніе рѣчей было тѣмъ художественнымъ средствомъ, которое позволяло ему вкладывать душу въ тѣло исторіи.

5. Поразительно употребленіе Ѳукидидомъ этого художественнаго средства, которое не выдумано имъ, но впервые примѣнено въ большомъ масштабѣ. Не говоря о драматическомъ оживленіи разсказа, пріемъ этотъ преслѣдуетъ двѣ цѣли: характеристику говорящаго и выраженіе мыслей автора. Для первой цѣли оказалось очень удачнымъ, что рѣчи образуютъ части діалоговъ, въ которыхъ представители противоположныхъ направленій смѣняютъ одинъ другого и тѣмъ оттѣняютъ другъ друга, напримѣръ при дебатахъ о сицилійскомъ предпріятіи въ аѳинскомъ народномъ собраніи, когда Алкивіадъ и Никій выступали одинъ противъ другого. Каждое слово перваго полно огня, бури, страсти, свойственной этой геніальной натурѣ, а на этомъ фонѣ рѣзко выдѣляется осторожная мысль и ѣдкая насмѣшка многоопытнаго старца, который проявивъ себя сильнымъ въ критикѣ, оказался неспособнымъ на практикѣ. Иногда какая нибудь личность характеризуется не только тѣмъ, что она говоритъ, но и тѣмъ, о чемъ она умалчиваетъ. Не случайность, что Периклъ въ своей сильной надгробной рѣчи, въ которой рядомъ съ ея глубокимъ содержаніемъ было много необходимыхъ при этомъ случаѣ условностей, совершенно не касается образовъ народной ре-

лигіи. Мы узнаемъ въ этомъ опредѣленный умыселъ автора, желаніе указать на полную отчужденность свободомыслящаго ученика Анаксагора отъ какой бы то но было миѳологіи. Рѣчами наконецъ даются характеристики не только индивидуумовъ, но и племенныхъ и сословныхъ типовъ. Такъ беотійцамъ, обладавшимъ живымъ темпераментомъ, онъ вкладываетъ въ уста скорѣе аффектированныя, чѣмъ содержательныя рѣчи; а когда на сцену выступаетъ спартанецъ, эфоръ Стенеландъ, то его рѣчь характеризуется не только лаконизмомъ, но также природнымъ остроуміемъ и находчивостью, свойственной широкимъ слоямъ дорическаго племени.

Что же касается этого же пріема, какъ выраженія взглядовъ историка, позволяющаго ему черпать изъ безмѣрно богатаго запаса идей, не выступая навязчиво отъ своего лица,—то нужно ли говорить о томъ, какъ умѣло слѣдуетъ имъ пользоваться. Какую массу мѣткихъ наблюденій, остроумныхъ выводовъ, вѣчныхъ правилъ мы здѣсь находимъ! Подобную сокровищницу политической мудрости мы встрѣчаемъ только въ сочиненіяхъ Маккіавелли. Отъ сравненія аѳинянина съ флорентинцемъ выигрываетъ не второй, а первый, и не только потому, что у Ѳукидида всѣ разсужденія какъ бы ненамѣренно вытекаютъ изъ историческихъ ситуацій и не имѣютъ характера книжности и систематической сухости. Случайныя рѣчи расширяются у него иногда до обширныхъ философскихъ разсужденій.

Выше мы выразили предположеніе, что П р о т а г о р ъ первый пытался построить уголовное право на теоріи устрашенія. Здѣсь умѣстно указать на то, что Ѳукидидъ по необыкновенно удачному поводу вкладываетъ въ уста одному оратору (аѳинянину Діодоту во время дебатовъ о наказаніи лесбосскихъ мятежниковъ) глубокомысленное опроверженіе этой теоріи, можетъ быть направленное противъ Протагора. Въ иныхъ случаяхъ недостатокъ систематической обработки восполняется у внимательнаго читателя тѣмъ, что разбросанныя въ разныхъ мѣстахъ книги отдѣльныя черты собираются въ цѣльный образъ; такъ напримѣръ создается общее представленіе о характерѣ аѳинскаго народа.

Можно ожидать, что двѣ цѣли, которымъ одновременно служатъ рѣчи, мѣшаютъ одна другой, что въ особенности выраженіе взглядовъ автора вредитъ характеристикамъ лицъ. У Ѳукидида такъ много чего сказать, что неудивительно, если онъ порою пользуется и неподходящимъ лицомъ для передачи своихъ

мыслей. Въ этомъ отношеніи было трудно, если не невозможно, не выйти за предѣлы художественнаго, ибо ситуаціи, дающія поводъ для разсужденія, столь же исторически реальны, какъ и лица въ нихъ участвующія. Мы не утверждаемъ что историкъ всегда преодолѣвалъ всѣ трудности. Однако, насколько мы можемъ судить, неудачные случаи очень рѣдки, и кромѣ того въ нихъ есть своеобразная прелесть. Въ этихъ недостаткахъ художественнаго построенія ярко просвѣчиваетъ личность. Въ надгробной рѣчи Перикла, этой до квинтэссенціи сгущенной философіи аѳинской государственной жизни, въ этомъ удивительномъ твореніи, въ которомъ античный матеріалъ какъ бы обработанъ перворазряднымъ умомъ современности, какимъ нибудь Токвиллемъ, въ этомъ можетъ быть самомъ драгоцѣнномъ алмазѣ греческой прозы, особенно ярко оттѣнена одна характерная особенность аѳинской общественной жизни, индивидуальная свобода, безпрепятственное, не стѣсняемое никакимъ насиліемъ большинства свободное устроеніе частной жизни. Объ этомъ наиболѣе цѣнномъ дарѣ государственнаго строя Аѳинъ историкъ заставляетъ говорить также и Никія въ его послѣдней рѣчи непосредственно передъ рѣшительной битвой въ гавани Сиракузъ. Врядъ ли мы ошибаемся, полагая, что это упоминаніе гораздо менѣе естественно въ устахъ стараго полководца, человѣка съ формальной безупречностью, преданнаго стариннымъ обычаямъ, чѣмъ въ устахъ друга философовъ, Перикла; здѣсь гораздо больше принята во вниманіе ситуація, чѣмъ лицо въ ней участвующее, и на этотъ разъ устами Никія говоритъ съ нами самъ Ѳукидидъ, который даетъ волю своему чувству, забывая о личности оратора. Нѣкоторыя подобныя шероховатости скрываются отъ насъ, такъ какъ съ характеромъ лицъ мы знакомимся большею частью именно по Ѳукидиду, и изображеніе ихъ другими нельзя поставить въ уровень съ его характеристиками; и все же такіе случаи рѣдки. Ибо именно въ этомъ пунктѣ проявляется необычайное искусство мастера. Одинъ примѣръ поможетъ обосновать это сужденіе. Ни одна изъ фигуръ на сценѣ великой исторической картины не пользуется меньшимъ расположеніемъ Ѳукидида, чѣмъ кожевникъ Клеонъ. Однако какъ отлично умѣетъ онъ пользоваться рѣчью ненавистнаго ему человѣка, чтобы указать на темныя стороны на фонѣ блестящихъ свойствъ аѳинскаго народа, свойствъ, такъ часто и навязчиво указываемыхъ.

Что образованіе аѳинянъ страдаетъ перегрузкой, что тонкость ихъ мышленія часто вредитъ увѣренности и здоровью, что сыны Аттики сбиты съ толку обиліемъ взглядовъ и что они болѣе остроумны, чѣмъ разсудительны,—все это явно убѣжденія самого историка, которыя кажутся ему наиболѣе яркими въ устахъ грубаго демагога, мало затронутаго высшимъ образованіемъ. Историкъ заставляетъ его сказать своимъ соотечественникамъ суровыя слова порицанія: Вы рабы парадокса, съ презрѣніемъ взирающіе на обычное; вы также слѣдите за дебатами самыхъ насущныхъ вопросовъ данной минуты, какъ если бы дѣло шло о безцѣльномъ состязаніи на словахъ. Вы видите факты только преломленные въ рѣчахъ; на нихъ вы взираете, чтобы заключить о будущемъ, чтобы судить о прошедшемъ; видимость и дѣйствительность, реальность и ея изображеніе помѣнялись для васъ своими мѣстами!

Имя Клеона связано съ вопросомъ о безпартійности Ѳукидида. Ни въ какомъ пунктѣ вопросъ о его безпартійности не подвергался бо́льшему сомнѣнію и, какъ мы охотно прибавимъ, наиболѣе основательно, чѣмъ по отношенію къ Клеону. Нѣтъ сомнѣнія, что шумная стремительность Клеона, его плебейское отношеніе ко всему утонченному отталкивали нашего историка и сдѣлали его слѣпымъ въ отношеніи заслугъ Клеона. Ошибка, въ которую впалъ и Аристотель въ „Государствѣ аѳинянъ“. Но то, что мы можемъ это утверждать, этимъ мы обязаны исключительно тому матеріалу, который въ такомъ изобиліи и въ безупречной формѣ предоставляетъ намъ самъ Ѳукидидъ. Въ особенности событія на островѣ Сфактеріи, разсказанныя историкомъ, и выведенное имъ сужденіе находятся въ рѣзкомъ противорѣчіи, которое не можетъ ускользнуть отъ самаго поверхностнаго читателя. Клеонъ обѣщалъ привести въ Аѳины въ теченіе двадцати дней, живыми или мертвыми, четыреста спартанскихъ гоплитовъ, находящихся на островѣ Сфактеріи и отрѣзанныхъ отъ остальныхъ силъ. Онъ располагаетъ значительно превосходящими силами, беретъ лучшаго тогдашняго аѳинскаго полководца, Демосѳена,—и успѣхъ вполнѣ оправдываетъ его ожиданія. И однако историкъ, полный пренебреженія и не лишенный повидимому личной ненависти, называетъ это обѣщаніе Клеона „сумасброднымъ“. Но именно этотъ случай яркой партійности является сильнымъ аргументомъ въ пользу его любви къ истинѣ. Ему легко было, если не совершенно уничтожить противорѣчіе

между сужденіемъ и фактами, то по крайней мѣрѣ смягчить его. Онъ могъ бы указать на непредвидѣнныя счастливыя случайности, помогшія осуществленію этого „сумасброднаго обѣщанія“. Но его сообщеніе не содержитъ ни одного слова въ этомъ смыслѣ. Ненависть затемнила ясность его сужденія, но онъ оказывается лишеннымъ всякаго лукавства, далекимъ отъ всякаго тенденціознаго искаженія и прилаживанія фактовъ. Таковъ же онъ и тогда, когда его сужденіе окрашено чувствомъ теплаго расположенія. Когда Никій своею кровью запечатлѣлъ неудачу несчастнаго сицилійскаго предпріятія, Ѳукидидъ разражается жалобами по поводу его смерти, въ которыхъ проявляется не только теплое участіе къ трагической судьбѣ несчастнаго человѣка, но и высокое мнѣніе о немъ. Однако онъ не умолчалъ ни объ одной изъ многочисленныхъ едва понятныхъ ошибокъ Никія; онъ далъ намъ въ руки просто уничтожающій матеріалъ для обвиненія, если не человѣка, то полководца. Ему свойственно было то чистосердечіе, или та „простота“ души, которая, говоря его словами, „составляетъ такую существенную черту душевнаго благородства“.

Намъ нужно однако разстаться съ Ѳукидидомъ. Мы скоро снова встрѣтимся съ нимъ. Ибо прежде чѣмъ заняться духовнымъ дѣяніемъ Сократа, первой серьезной попыткой систематическаго обоснованія этики, намъ необходимо дать хоть самую общую характеристику этическаго и политическаго состоянія умовъ. При этомъ намъ придется черпать изъ твореній поэтовъ въ особенности трагическихъ, а также изъ отзывовъ ораторовъ, историковъ, и въ особенности наиболѣе глубокомысленнаго между послѣдними.

Примѣчанія и добавленія.

Эпиграфъ къ первой части заимствованъ изъ H. S. Main, The Rede-Lecture of May 22, 1875 p. 38.

(Стр. 4). Срв. Bursian, Geographie von Griechenland I 5—S. Nissen, Italische Landeskunde I 216: «Нигдѣ нельзя найти на такомъ маленькомъ пространствѣ такое великое множество разнообразныхъ бухтъ, предгорій, горныхъ цѣпей, долинъ, плоскогорій, низменностей и острововъ». G. Perrot, Revue des deux mondes Février 1892: «Le sol et le climat de la Grece», въ особенности стр. 544.—Слова о «скудости» принадлежатъ Геродоту (VII 102).—Къ стр. 13 снизу см. Өукидидъ I 2.

(Стр. 5). Подробнѣе о расширеніи географическаго горизонта см. H. Berger, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde I 16 ff., Ed. Meyer, Geschichte Agyptens S. 367.—О поселенцахъ съ острова Самоса въ Ливійской пустынѣ упоминаетъ Геродотъ, III 26.

(Стр. 7, § 2). Та же точка зрѣнія у B. Erdmannsdörfer: «Das Zeitalter der Novelle in Hellas» (Preussische Jahrbücher 1869).

(Стр. 7). О «котлахъ» и «треножникахъ» см. Иліаду 9, 264 сл.; Одиссею 13, 13 сл. и 217; они упоминаются для обозначенія единицъ цѣнности въ критскихъ законахъ (Comparetti въ Museo italiano III passim), и наконецъ въ качествѣ побочнаго знака воспроизводятся на критскихъ монетахъ. Если даже, какъ предполагаетъ Svoronos (Bulletin de corr. hell. XII 405), законы разумѣютъ именно эти монеты, то все же свидѣтельство указанныхъ мѣстъ у Гомера достаточно краснорѣчиво.

(Стр. 9 внизу). Творцы хоровой пѣсни: вспомнимъ Стесихора и его своеобразную обработку миөа о Еленѣ, срв. Otfr. Müller, Geschichte der griechischen Litteratur I ² 363 ff.

(Стр. 10, § 3). Относительно какъ азіатскаго, такъ и египетскаго вліянія на такъ называемый микенскій стиль срв. Schuchhardt. Schliemanns Ausgrabungen, Leipz. 1890, S. 358 и Reisch. Die mykenische Frage въ Verhandlungen der 42 Versammlung deutscher Philologen S. 104. Въ то время, какъ въ Аттикѣ и на островахъ микенскій стиль продолжалъ развиваться дальше, въ Пелопоннесѣ развитіе его внезапно прекратилось, по всей вѣроятности вслѣдствіе завоеванія дорянъ. Египетское вліяніе на начатки статуарнаго искусства признаютъ между прочимъ Collignon, Histoire de la sculpture grecque I 119 и Lechat, Bull. de corr. hell. XIV 148.

(Стр. 10). Греческіе наемники увѣковѣчили себя надписью на ногахъ колосса въ Abu-Simbel въ Нубіи (Inscript. Graecae antiquissimae ed. Roehl. Berlin 1882, p. 127). Псамметихи I и II имѣли подъ своими началами тысячи такихъ наемниковъ, срв. E. Meyer. op. cit. 360 сл. Въ Вавилонѣ въ качествѣ наемнаго воина жилъ Антименидъ, братъ поэта Алкэя (Strabo 13, 617).

(Стр. 12, § 4). О климатѣ Іоніи говоритъ Геродотъ I, 142. Къ происхожденію іонянъ срв. Ed. Meyer въ Philologus Neue Folge, II 273, также v. Wilamowitz въ Hermes XXI 108. О многосторонности дарованій ихъ и причинѣ ея

срв. великолѣпныя замѣчанія Grote къ его Hist. of Greece III [2] 236 сл.— Относит. «кровнаго смѣшенія» срв. Sprenger, Versuch einer Kritik von Hamdânis Beschreibung и т. д. (стр. 367 въ отд. оттискѣ изъ Zeitschrift d. deutschen morgenländ. Gesellschaft, Bd. 45): «Можно сказать, что мусульманская культура, которую мы обыкновенно называемъ арабской, произошла отъ скрещенія арабской крови и духа съ персидской».

(Стр. 13, § 5). Авторъ, разсмотрѣвшій эти вопросы въ своей прежней маленькой работѣ: «Traumdeutung und Zauberei» Wien 1866, и донынѣ раздѣляетъ точку зрѣнія Юма, который слѣдующимъ образомъ формулируетъ ее въ своей «Естественной исторіи религіи»: There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every objekt those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious» (Essays and treatises, Edinburgh 1817, II 393).

Наука о религіи въ наше время страдаетъ отъ недостатка точно установленной терминологіи. Важный терминъ «анимизмъ» употребляется тѣмъ самымъ выдающимся изслѣдователемъ, который главнымъ образомъ и ввелъ его въ литературу (и основными трудами котораго мы обильно пользовались), то въ тѣсномъ, то въ болѣе общемъ смыслѣ; обращаемъ вниманіе на его собственное объясненіе (Tylor, Primitive Culture II 100). Еще неопредѣленнѣе терминъ «фетишизмъ», который означаетъ то поклоненіе великимъ явленіямъ и объектамъ природы, то почитаніе цѣлаго ряда неодушевленныхъ предметовъ, то, наконецъ, обоготвореніе незначительныхъ отдѣльныхъ предметовъ, какъ то странной формы камня, причудливо окрашенной раковины и т. д. Разнообразіе значеній этого термина сильно препятствовало росту знанія. Законная реакція противъ того предположенія, что почитаніе фетишей послѣдняго рода было первичной формой религіи вообще, по нашему мнѣнію, пошла слишкомъ далеко и привела, напримѣръ, Герберта Спенсера къ неосновательному отрицанію всякаго значенія за фетишизмомъ. Правильное предположеніе о томъ, что объекты почитанія, называемые фетишами, часто являются вторичными религіозными объектами, что нерѣдко они вызываютъ почитанія лишь какъ обиталища (временныя или постоянныя) какого нибудь духа или божества, обобщено было до утвержденія «that fetishism is a sequence of the ghost-theory» (H. Spencer, Principles of Sociology, I 345). Мы считаемъ себя въ правѣ употреблять это слово въ его обычномъ, хотя и противорѣчащемъ этимологіи значеніи (относительно этимологіи см. Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions [3] 130), и повторяемъ, что попытка англійскаго мыслителя свести всякое почитаніе природы къ поклоненію духамъ и въ особенности душамъ предковъ вовсе не кажется намъ убѣдительной.

Кажущаяся убѣдительность доказательства того, что вся религія сперва была почитаніемъ предковъ или духовъ, покоится на слѣдующемъ обстоятельствѣ. На нашихъ глазахъ происходятъ постоянныя возрастанія числа подобныхъ боговъ (напр. въ Индіи, см. Grant Allen, The evolution of the idea of God p. 32 & Lyall, Asiatic studies [2], 1—54). Великіе фетиши природы давно какъ бы совершенно забыты, и важнѣйшими жизненными интересами людей завѣдуютъ божества, въ свою очередь ставшіе древними. Между тѣмъ, значеніе всѣхъ *общепризнанныхъ* боговъ съ теченіемъ времени неизбѣжно стирается. Возникаетъ потребность въ новыхъ отдѣльныхъ божествахъ, долженствующихъ заключить болѣе тѣсный союзъ со своими почитателями. Поэтому то продолжающійся на нашихъ глазахъ процессъ религіознаго творчества и является главнымъ образомъ культомъ душъ.

Данная въ текстѣ картина образованія религіозныхъ представленій должна обнимать собою *совокупность* всѣхъ, по нашему убѣжденію, участвующихъ въ немъ силъ, независимо отъ того, проявляютъ ли онѣ свою дѣятельность въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ или нѣтъ. Изслѣдованія послѣднихъ десятилѣтій внесли въ эту область несравненно большую, чѣмъ прежде дифференціацію. Такъ долго недостававшій примѣръ совершенной безрелигіозности доставленъ. P. и F. Sarrasin въ ихъ трудѣ «Die Weddas

auf Ceylon», Wiesbaden 189²/₃, по отношенію къ туземцамъ Цейлона. Karl von den Steinen (Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens, Berl. 1894) знакомитъ насъ съ племенами, у которыхъ лишь въ обрядѣ погребенія сказываются нѣкоторые признаки жертвоприношенія умершимъ (въ сжиганіи достоянія умершаго и въ окропленіи кровью его костей, освобожденныхъ отъ мяса), и которымъ столь же чуждо почитаніе предковъ и духовъ, какъ и культъ по крайней мѣрѣ, въ настоящее время предметовъ природы. Этотъ послѣдній культъ (по словесному сообщенію Oscar Baumann'а) незнакомъ и племенамъ Банту въ Африкѣ, если же встрѣчается у нихъ, то въ вышеуказанной вторичной формѣ. Поэтому, когда мы въ текстѣ говоримъ о древнемъ или первобытномъ человѣкѣ, то это является условнымъ *схематическимъ* понятіемъ, при которомъ слѣдуетъ помнить о вышесказанномъ.

(Стр. 17, ст. 7). «*Души* вещей». Относительно душъ предметовъ (objekt-souls) срв. Tylor, Primitive Culture, I 431.—Значеніе сонныхъ видѣній для вѣрованія въ существованіе души и, затѣмъ, безсмертіе ея было вполнѣ выяснено Тэйлоромъ, Спенсеромъ и ихъ послѣдователями. Оскаръ Пешель (Völkerkunde, Leipz. 1875, стр. 271) также признаетъ правильность этого вывода, тогда какъ Зибекъ (Gesch. der Psychologie, I 6), наоборотъ, оспариваетъ ее, основываясь при этомъ на несостоятельныхъ на нашъ взглядъ доказательствахъ, тогда какъ, напр., на стр. 9 онъ толкуетъ обстоятельства, сопровождающія угасаніе жизни, совершенно такъ же, какъ мы на стр. 18.

(Стр. 17, середина). «The Basutos. think that if a man walks on the river-bank, a crocodile may seize heis shadow in the water and draw him in» (Tylor, op. cit. I 388). Мы и въ остальномъ часто пользуемся данными изъ труда Тэйлора.

(Стр. 20, середина). «Якуты, впервые увидѣвшіе верблюда во время эпидеміи оспы, объявили его враждебнымъ имъ божествомъ, которое яко бы наслало на нихъ болѣзнь (Wuttke, Gesch. d. Heidentums, I 72).—Здѣсь слѣдовало бы упомянуть о еще болѣе мощномъ, чѣмъ потребность въ защитѣ, инстинктѣ *страха* передъ зловѣщей силой умершихъ. См. не лишенныя нѣкотораго преувеличенія картины у Jhering, Vorgesch. d. Indoeuropäer. 1894, стр. 60.

(Стр. 22). «Древнѣйшій богословскій поэтъ», а именно Гесіодъ, Теогонія 126 сл.—«У Гомера»—Иліада XXI, 356 сл.

(Стр. 23, красн. стр.). Гимнъ къ Афродитѣ 258 сл.

(Стр. 24, вверху). См. Иліада XX 8—9.

(Стр. 25, вверху). См. Welcker, Griech. Götterlehre I, 38 сл.

(Стр. 25, середина). См. главн. образ. Schuchhardt, Schliemann's Ausgrabungen, особенно заключительную главу.

(Стр. 26, вверху). Въ *Одиссеѣ* несравненно больше выступаетъ этическая точка зрѣнія. Въ особенности конецъ, гибель жениховъ, имѣетъ значеніе какъ бы суда боговъ: см. XXII, 413 сл. Правда, тутъ же рядомъ 475 сл. черты крайней грубости. Наряду съ несомнѣнно этически окрашенными мѣстами XIX, 109 сл. немало поражаетъ XIX, 395, гдѣ воровство и клятвопреступленіе называются дарами, данными Гермесомъ его любимцу Автолику. Въ Иліадѣ Зевсъ выступаетъ какъ судія беззаконій XVI, 385 сл.; загробныя наказанія клятвопреступниковъ III, 278.

(Стр. 26—7). См. Diels, Sibyllinische Blätter. S, 78. Anmerkung 1.

(Стр. 27). «Человѣческія жертвоприношенія», срв. Preller, Griech. Mythologie I ², 99, 201 сл., 542; II 310.—Погребеніе Патрокла Иліада XXIII, 22 сл. и 174—177. Здѣсь мы пользовались главнымъ образомъ замѣчательнымъ трудомъ Erwin Rohde «Psyche. Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen», гл. обр. I ². 94 сл.

(Стр. 28, § 7). О жертвоприношеніи умершимъ у скиѳовъ срв. Геродота (IV, 71—2).

(Стр. 28—9). Срв. Schuchardt op. cit. 180, 189, 240, 331, 340.

(Стр. 29, середина). Срв. Rohde op. cit. 1 ² 251 A. 3, затѣмъ работу автора «Beiträge zur Krit. u. Erkl. griech. Schriftsteller II, 35.

(Стр. 30). Гипотеза о вліяніи обычая сжиганія трупа была высказана Rohde, op. cit. 1 ², 27 сл. Однако, мы встрѣчаемъ «въ ведійской древности ...оба обычая погребенія въ равномъ почитаніи». (Zimmer, Altindisches Leben 401 сл. срв. также 415),при чемъ отъ этого не страдаетъ культъ предковъ.

(Стр. 30 середина). Относительно жизнерадостности Гомеровской поэзіи срав. напр. Иліаду, I 396 сл., съ Гесіодовой Теогоніей, 148 сл. Здѣсь борьба титановъ, тамъ то, что можно было бы назвать «дворцовой революціей» въ кругу олимпійцевъ.

(Стр. 31 внизу). Относительно солнца и луны см. Tylor op. cit. 1 260—262.—О солнечномъ характерѣ Симсона см. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern, S. 128. Разсказъ этотъ принадлежитъ къ однимъ изъ наиболѣе прозрачныхъ естественныхъ миѳовъ.—Для послѣдующаго см. A. Kaegi, Der Rigweda ² 59 сл.—См. Tylor op. cit. II 189, также Прометея Эсхила 369 сл. (Kirchhoff).

(Стр. 32 середина). Трогательный миѳъ маори (новозеландцевъ) былъ впервые записанъ лѣтъ сорокъ назадъ сэромъ Дж. Греемъ (см. Tylor op. cit. I 290 сл.). Версію его, въ основномъ съ нимъ сходную, мы находимъ у Bastian, Allerlei aus Volks-und Menschenkunde I 314. Здѣсь дѣти Ранги и Папы послѣ того, какъ одинъ изъ нихъ замѣтилъ солнечный лучъ, «проскользнувшій подъ мышкой у Ранги», восклицаютъ всѣ вмѣстѣ: «Мы убьемъ нашего отца за то, что онъ заключилъ насъ во мракъ». Однако, въ концѣ концовъ они слѣдуютъ совѣту того, кто убѣждаетъ ихъ не убивать отца, а оттолкнуть его ввысь. Китайскую легенду см. Tylor op. cit. 1 294. Финикійское сказаніе толкуетъ Евсевій, Praep. evang. 1 10 по Филону изъ Библа и его источнику, Санхуніаѳону (Σαγχουνιάθων). Обратить вниманіе въ особенности на слова: ὡς καὶ διαστῆναι ἀλλήλων и ὁ δὲ οὐρανὸς ἀποχωρήσας αὐτῆς κτέ.

(Стр. 32, 7 снизу). *Гесіодъ* Теогонія 154 сл.

(Стр. 33) «Cherchez la femme»—это восклицаніе принадлежитъ опытному полицейскому коммиссару въ романѣ Dumas père «Les Mohicans de Paris» II 16.—Для дальнѣйшаго см. Гесіодъ Теогонія 570 сл. и Труды и Дни 90 сл.—Относительно миѳа о Пандорѣ срв. Buttmann, Mythologus 1 48 сл., который его справедливо сравниваетъ, но ошибочно отождествляетъ со сказаніемъ о Евѣ.

(Стр. 35, 4 стр.). Въ этомъ смыслѣ Геродотъ (II 53) объединяетъ имена Гомера и Гесіода.

(Стр. 35, 2 снизу). См. Kaegi op. cit. 117.—Также у Гомера (Иліада XIV, 259 сл.). Ночь выступаетъ въ образѣ высокой богини, на которую самъ Зевсъ взираетъ съ благоговѣйнымъ трепетомъ. Въ космогоніи маори «праматерь Ночь» стоитъ у корня генеалогическаго дерева живыхъ существъ. За нею слѣдуютъ утро, день, пустое пространство и т. д. См. Bastian op. cit. 307 (стр. 36).—Относительно бога любви у Гесіода срв. Schoemann, Opuscula academica II 64—67.

(Стр. 37 красн. стр.). Относительно «Apsū» и «Tiāmat» см. Sayce въ Records of the Past (2 Serie) 1. 122 сл.; затѣмъ Lenormant-Babelon, Histoire ancienne de l'Orient V ⁹ 230 сл. и Halévy въ Mélanges Graux 58—60, а также Jensen, Kosmologie der Babylonier 300. Fritz Hommel переводитъ Apsū—«небеснымъ океаномъ», «mummu-ti'āmat»—«хаосомъ=морскою пучиною» (Deutsche Rundschau Juli 1891, S. 110/1). Относительно хаоса скандинавовъ см. James Darmesteter, Essais orientaux 177 сл. Аналогія этого хаоса, первичное безграничное пустынное море, встрѣчается и въ космогоніи индѣйцевъ chippeway, см. Fritz Schultze, Der Fetischismus 209. Древне-индусская параллель въ Ригъ-Ведѣ X 129 ст. 1—4:

Zu jener Zeit war weder Sein noch Nicht-Sein.
Nicht war der Luftraum, noch der Himmel drüber;
Was regte sich? und wo? in wessen Obhut?
War Wasser da? und gab's den tiefen Abgrund?
(H. Grassmann's Uebersetzung II 406).

Стр. 37 середина). Мы полагаемъ, что Шёманнъ (op. cit.), заключая изъ понятія разверстости, лежащей въ основѣ греческаго слова «хаосъ» (ср. χαίνω и χάσμα), что древніе греки мыслили этотъ хаосъ ограниченнымъ, ищетъ у нихъ несравненно большей опредѣленности въ понятіяхъ, чѣмъ сколько можно отъ нихъ ожидать.

(Стр. 38). «Лживыя рѣчи»—срв. Гесіодъ Теогонія 224 сл., также 211 сл. Правильно судитъ о потомствѣ «Ночи» (исключая предположеніе о «редакторѣ», которымъ несомнѣнно долженъ былъ быть самъ Гесіодъ) O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen, I 571. Несравненно жизненнѣй, чѣмъ эти призраки у Гесіода являются даже тѣ изъ образовъ Гомера, которые болѣе всего можно назвать аллегорическими, наприм. Ate (Ослѣпленіе) и Litai (Мольбы)—срв. гл. образомъ Иліаду XIX, 91 сл. и IX, 502 сл.

Часть I, гл. 1 (стр. 39).

Здѣсь полезно коснуться нѣкоторыхъ вопросовъ болѣе общаго характера. Граница между философіей и наукой признается нами не устойчивой; всѣ попытки точно указать эту границу оказываются одинаково ошибочными. Обычныя *опредѣленія* философіи либо слишкомъ широки, либо слишкомъ узки. Въ дѣйствительности они касаются только одной части философіи (какъ «Обработка понятій» Гербарта), или они не ограничиваются только областью философіи. Ибо когда говорятъ о «наукѣ о принципахъ» или объ «изслѣдованіи сущности вещей и общихъ законовъ происходящаго», то непонятно, почему основныя истины физики или химіи должны находиться внѣ этого опредѣленія. Конечно, между принципіальными вопросами науки и детальными огромная разница. Однако, намѣреніе выдѣлить первые изъ отдѣльныхъ наукъ и передать разработку ихъ самостоятельной дисциплинѣ можетъ одобрить лишь тотъ, кто думаетъ, что для рѣшенія принципіальныхъ вопросовъ у насъ имѣются въ распоряженіи другія средства познанія, чѣмъ для рѣшенія детальныхъ вопросовъ. Всякая наука несетъ въ себѣ свою философію. Философія языка, напримѣръ, представляетъ собою верхній этажъ науки о языкѣ, а не самостоятельное отдѣльное зданіе. Кому вздумалось бы считать философію природы или философію языка не высшими обобщеніями этихъ наукъ, а чѣмъ то другимъ, къ тому врядъ ли представители этихъ наукъ отнеслись бы серьезно. Разъяснить этотъ вопросъ можетъ лишь историческій обзоръ. Философія была изначала *универсальной наукой* и притомъ въ древнемъ смыслѣ, а именно какъ сила, руководящая и опредѣляющая жизнь. По мѣрѣ того, какъ отдѣльныя отрасли знанія увеличивались въ объемѣ, въ особенности когда онѣ стали совершенно наполнять жизнь отдѣльныхъ изслѣдователей, онѣ какъ бы начали выкристаллизовываться изъ маточнаго раствора и становились отдѣльными спеціальными дисциплинами. Можно было предполагать, что старой универсальной наукѣ предстояло съ теченіемъ времени совершенно распасться на отдѣльныя науки. Однако, утверждать это было бы опасно. Ибо, должны были бы остаться, вопервыхъ, общіе всѣмъ дисциплинамъ элементы науки, т. е. теорія познанія и ученіе о методѣ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова и, во вторыхъ, случайныя, хотя и не очень частыя попытки выдающихся умовъ соединить въ единое цѣлое послѣдніе выводы многихъ, по возможности всѣхъ отраслей знанія, какъ бы вершины всего познанія, и построить на этомъ міросозерцаніе и воззрѣніе на жизнь (Къ нашему взгляду наиболѣе приближается то, что говоритъ Вундтъ во введеніи въ свою «систему философіи»). Въ настоящемъ сочиненіи разграниченіе предмета обусловливается лишь соображеніями цѣлесообразности, размѣрами книги и знаніями, которыми располагаетъ авторъ и которыя онъ можетъ предполагать у своихъ читателей.

О *раздѣленіи* нашего историческаго матеріала мы не будемъ много распространяться. Отдѣльныя школы и группы школъ будутъ послѣдова-

тельно проходить передъ нашими глазами. Подраздѣленіе всей античной культурной жизни, а съ нею и античной философіи, слѣдуетъ дѣленію, предложенному Полемъ Таннери (Paul Tannery. Pour l'histoire de la science Hellène. Paris 1887 p. 1—9). Согласно этому дѣленію, промежутокъ отъ 600 года до Р. Х. до 600 г. послѣ Р. Х. раздѣляется на четыре періода приблизительно по 300 лѣтъ каждый, *эллинскій*, *эллинистическій*, *греко-римскій* и *ранній византійскій*. Первый періодъ простирается отъ начала прозаической литературы до эпохи Александра, второй отъ этого послѣдняго до временъ Августа, третій до Константина, четвертый до Юстиніана, или, что Таннери предпочитаетъ, до Ираклія. Это подраздѣленіе удачно въ томъ отношеніи, что оно совпадаетъ съ дѣйствительными поворотными моментами культурнаго развитія. Неудобно оно лишь въ томъ отношеніи, что періоды эти далеко не равноцѣнны, по историческому матеріалу разбираемому здѣсь. Содержаніе перваго періода занимаетъ двѣ трети предполагаемаго нами изложенія, тогда какъ второй и начало третьяго вмѣстѣ съ нѣкоторыми указаніями на четвертый должны войти въ третью часть предполагаемаго нами труда. Важная точка зрѣнія, заслуживающая указанія, была выдвинута Лаертіемъ Діогеномъ (III 56, измѣненная I 18). Постепенное расширеніе философіи сравнивается съ эволюціей трагедіи, которая въ началѣ имѣла одного актера, потомъ двухъ, подъ конецъ трехъ. Такъ къ существовавшей вначалѣ одной физикѣ присоединилась, благодаря Зенону изъ Элеи, діалектика, а въ концѣ концовъ чрезъ Сократа—этика. Это необыкновенно остроумное и заслуживающее быть отмѣченнымъ сближеніе, однако, не достаточно точно и не примѣнимо въ качествѣ принципа для раздѣленія. Великую фигуру Сократа мы можемъ поставить если не какъ завершеніе, то какъ грань, раздѣляющую двѣ главныхъ эпохи. Ибо со времени своего появленія философія, если идетъ и не по совершенно новому пути, то во всякомъ случаѣ по обновленному. Преимущественное господство натурфилософіи смѣняется господствомъ этики.

Здѣсь кстати коснуться и *цѣлей*, которымъ должны служить занятія исторіей древней философіи. Это вообще цѣли всякаго историческаго изученія, модифицированныя согласно роду матеріала этого знанія. Историческій интересъ исходитъ изъ трехъ могущественныхъ мотивовъ: наивная радость знанія прошлаго, въ особенности всего великаго и прекраснаго въ немъ; потребность воспользоваться ученіями, почерпаемыми изъ этого знанія; и наконецъ, чисто научная и какъ бы незаинтересованная потребность знанія историческихъ событій и законовъ историческаго развитія. Въ нашемъ случаѣ можно кое что сказать о первомъ и послѣднемъ изъ этихъ мотивовъ, но больше всего о второмъ. Въ виду необычайнаго прогресса наукъ въ теченіе многихъ столѣтій могло возникнуть сомнѣніе, насколько полезно заниматься мыслями и ученіями такой отдаленной эпохи. На это можно возразить указаніемъ, что этотъ прогрессъ былъ далеко не одинаковъ во всѣхъ областяхъ, что въ области моральныхъ наукъ онъ значительно слабѣе, чѣмъ въ области естественныхъ наукъ, что принципіальные основные вопросы даже и въ послѣдней области еще ждутъ своего рѣшенія и что самыя общія и самыя трудныя проблемы, часто мѣняя свой видъ, остаются по существу въ томъ же неизмѣнномъ положеніи. Гораздо важнѣе напомнить о томъ, что существуетъ еще способъ непрямого, косвеннаго примѣненія, за которымъ нужно признать самое большое значеніе. Почти вся наша духовная культура греческаго происхожденія. Основательное знаніе этого источника является необходимымъ условіемъ для освобожденія отъ его всесильнаго вліянія. Игнорировать прошлое не только не желательно, но и просто невозможно. Незнаніе ученій и сочиненій великихъ мастеровъ древности какого нибудь Платона или Аристотеля, даже полное невѣдѣніе ихъ именъ не избавляетъ отъ вліянія ихъ авторитета. И не только потому, что вліяніе ихъ передается черезъ посредство древнихъ и современныхъ преемниковъ ихъ; все наше мышленіе, категоріи, въ которыхъ оно движется, словесныя формы, которыми оно пользуется и которыя потому владѣютъ имъ, — все это въ значительной мѣрѣ есть результатъ и созданіе великихъ мыслителей прошлаго. Если мы не хотимъ счи-

тать происшедшее первоначальнымъ, искусственно созданное естественнымъ, то мы должны стремиться къ основательному изслѣдованію этого процесса. Рядомъ съ изреченіемъ Огюста Конта, относящимся къ области практики: «Уничтожается лишь то, что замѣняется другимъ», можно поставить для теоріи другое: «Только то опровергается, что объясняется».

Нѣсколько словъ о *главныхъ источникахъ* нашихъ знаній. Изъ сочиненій великихъ оригинальныхъ мыслителей древности дошло до насъ очень немного. Неискаженными мы имѣемъ *всего Платона, половину сочиненій Аристотеля,* т. е. его школьныя сочиненія, но не сочиненія, написанныя почти исключительно въ формѣ діалоговъ, затѣмъ нѣсколько маленькихъ произведеній *Эпикура* и наконецъ Эннеады неоплатоника *Плотина.* Все остальное есть или отрывки, или сочиненія учениковъ, собирателей, объяснителей, толкователей. *Вся до-сократовская философія являетъ картину полнаго разрушенія.* Совершенную картину разрушенія представляетъ (исключая Платона и Ксенофонта) вся сократика съ многочисленными развѣтвленіями, средняя и новая академія, нео-пиѳагорейская школа, древняя и средняя стоя и, за исключеніемъ поэмы Лукреція, эпикурейская литература; послѣдняя, благодаря лавѣ Геркуланума, представлена въ большомъ количествѣ отрывковъ. Изъ школъ наиболѣе пощажены судьбою молодая стоя. *Сенека, Эпиктетъ* и *Маркъ Аврелій* сохранились въ цѣлости. Скептическія ученія и ихъ аргументаціи сохранились въ значительной части благодаря обширному сочиненію *Секста,* а александрійская религіозная философія благодаря оригинальному сочиненію Филона. Дальнѣйшія детали будутъ указаны позже. Сейчасъ достаточно сказаннаго для того, чтобы читатель понялъ важность *непосредственныхъ источниковъ.*

Нужно различать два рода источниковъ: *доксографическіе* и *біографическіе,* т. е. сообщенія объ *ученіяхъ* и о *жизни* философовъ. Первые въ главныхъ чертахъ объединены въ драгоцѣнномъ и премированномъ сочиненіи Hermann'a Diels'a: Doxographi Graeci (Berlin 1879). Главнымъ и основнымъ источникомъ всѣхъ болѣе позднихъ доксографическихъ свѣдѣній, по физикѣ въ самомъ широкомъ античномъ смыслѣ слова, является историческое сочиненіе Ѳеофраста (Φυσικαὶ δόξαι). Отсюда частью прямо, частью чрезъ чье-либо посредство черпали многіе писатели, между ними Цицеронъ и Аэцій (между 100 и 130 г. по Р. Х.), сочиненіе котораго мы имѣемъ въ различныхъ передачахъ. Такъ, въ неправильно приписанномъ Плутарху «Placita philosophorum», въ отдѣльныхъ частяхъ сборника эклогъ Іоанна Стобея (около 500 г. по Р. Х.) и у церковнаго писателя Ѳеодорета (въ половинѣ пятаго столѣтія). На доксографическомъ сочиненіи Ѳеофраста основывается, хотя не прямо, и другой крайне важный источникъ, а именно «Опроверженіе всѣхъ еретическихъ ученій» пресвитера Ипполита (начало третьяго столѣтія). Первая книга этого сочиненія была давно извѣстна подъ спеціальнымъ заглавіемъ Philosophumena и приписывалась великому церковному писателю Оригену; въ 1842 году были открыты книги 4—10 и тогда же раскрыто авторство Ипполита.

Другіе, преимущественно *біографическіе,* источники соединились въ большое русло, сочиненіе *Лаэртія Діогена* (не Діогена Лаэртскаго). Это писатель небольшого калибра. Онъ поразительно безтолковъ. И однако его сочиненіе, написанное, или вѣрнѣе, скомпилированное въ первую треть третьяго столѣтія по Р. Х., необыкновенно цѣнно для насъ. Его непосредственнымъ источникомъ, по мнѣнію Дильса и Узенера, было сочиненіе автора временъ Нерона, Никія изъ Никеи въ Виѳиніи. Послѣдній черпалъ изъ неизмѣримо богатой литературы. Въ основаніи ея лежали жизнеописанія философовъ, которымъ Сотіонъ изъ Александріи (къ концу третьяго столѣтія до Р. Х.) придалъ форму «діадохій», т. е. преемствъ или исторій различныхъ школъ. (Два образца этого рода литературы изъ подъ пера эпикурейца Филодема недавно только найдены). Осадокъ обширной литературы четырехъ столѣтій, отдѣляющихъ Лаэртія Діогена отъ Сотіона, отложился въ сочиненіи Лаэртія. Вся обширная литература четырехъ столѣтій, отдѣляющихъ Лаэртія Діогена отъ Сотіона, оставила свой слѣдъ въ сочиненіи этого компилятора.

Главные источники и важнѣйшія собранія фрагментовъ будутъ указаны при соотвѣтствующихъ мѣстахъ текста; современныя монографіи и историческія сочиненія лишь въ ограниченной мѣрѣ, какъ указано въ предисловіи. Самыя обширныя указанія на литературу можно найти въ исторіи древней философіи Ибервега-Гейнце (Uberweg-Heinze. Grundriss der Geschichte d. Philosophie); самое подробное и исчерпывающее изслѣдованіе по всѣмъ относящимся сюда проблемамъ находимъ въ образцовомъ трудѣ Целлера (Eduard Zeller. Die Philosophie der Griechen); общее изложеніе предмета даетъ Исторія философіи Виндельбанда; изъ старой, еще не устарѣвшей однако, литературы нужно указать трудъ Брандиса (Christ. Aug. Brandis Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Philosophie). До сихъ поръ у насъ нѣтъ собранія всѣхъ философскихъ фрагментовъ или хоть отвѣчающей справедливымъ требованіемъ обработки значительной части ихъ. Отчасти это восполняетъ Historia philosophiae graecae 8 ed. Wellmann 1898. (Въ настоящее время существуетъ уже двухтомный трудъ Diels'а: Die Fragmente der Vorsokratiker Berlin Weidmannsche Buchhandlung. Прим. переводчика).

(Стр. 39). *Зачатки геометріи*: Египетская геометрія стала лучше извѣстна намъ благодаря папирусу Rhind'а «Ein mathematisches Handbuch der alten Ägypter» herausgeg. von A. Eisenlohr Leipz. 1877. Объ этомъ сравни Bretschneider, Die Geometrie und die Geometer vor Euklides стр. 16—20. Сравни Геродотъ II; Aristot. Metaph. 1, 1; Plato Phaedr. 274c. О томъ, что греки заимствовали элементарные пріемы астрономическаго наблюденія у Вавилонянъ, свидѣтельствуетъ Геродотъ. О предсказаніи затменій сравни Lenormant: La divination chez les Chaldéens 1, 46 или J. Menant, La bibliothèque de Ninive стр. 93 сл.

(Стр. 41). Иліада VII, 99: ἀλλ' ὑμεῖς πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε и Иліада XIV, 211 и 246. Сравни также Книгу Бытія 1, 3, 19.

(Стр. 42). Юстусъ Либихъ писалъ Фридриху Вёлеру 15 IV, 1857 г. «So thöricht es auch sein mag, nur davon zu sprechen, so muss man doch immer im Auge behalten, dass die Metalle für einfach gelten, nicht weil wir wissen, dass sie es sind, sondern weil wir nicht wissen, dass sie es nicht sind». (Justus Liebig und Friedrtch Wöhler Briefwechsel II, 43). Также и Гербертъ Спенсеръ въ опубликованной въ 1865 году статьѣ (теперь Essays III, 234). «What chemists, for convenience, call elementary substances, are merely substances which they have thus far failed to decompose; but... they do not dare to say that they are absolutely undecomposable». Сравни L. Barth въ Almanach der kais. Akademie der Wissenschaften. Wien 1880, S. 224: «In der That wird es wohl kaum einen Chemiker geben, der jetzt noch die Existenz der 70 (circa) bekannten Elemente als solcher unumstösslich und unbedingt für sicher hält; jedem Fachmann wird sich... die Wahrscheinlicheit, ja Notwendigkeit einer Reduktion auf einfachere Grössen ergeben haben». Lothar Meyer. «Die modernen Theorien der Chemie» [4], стр. 133: «Es ist wohl denkbar, dass die Atome aller oder vieler Elemente doch der Hauptsache nach aus kleineren Elementarteilchen einer einzigen Urmaterie, vielleicht des Wasserstoffes bestehen». Тамъ дается очеркъ этой гипотезы Proust'а (1815).

(Стр. 42, § 2). *Θалесъ. Главные источники*: Laert. Diogen. I Cap. 1 и Doxographi graeci passim. «Финикіецъ по происхожденію» говорится у Геродота I 170 (τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος). Недавно высказанныя E. Meyer'омъ соображенія (Philolog. N. F. II 268 сл.) сводятся къ тому, что допускается *возможность* ошибки со стороны Геродота. Но такъ какъ мы совершенно не имѣемъ источниковъ его свѣдѣній, а само по себѣ кажется невѣроятнымъ, чтобы греки охотно и легко приписывали чужестранное происхожденіе своимъ великимъ людямъ, то намъ кажется, что отъ этой возможности до достовѣрности путь достаточно великъ. Мать его носитъ греческое имя (Клеобулина), имя отца Экзаміи, карійское (см. Diels въ Arch. f. Gesch. d. Philos. II 169)

Главные источники для дальнѣйшаго: Платонъ, Θеэтетъ 174a; Геродотъ I 170 (очень сомнителенъ разсказъ Геродота I, 75). Θалесъ въ Египтѣ:

согласно очень важной «Исторіи геометріи *Евдема* (товарища Өеофраста); сравни Eudemi Rhodii quae supersunt colleg. L. Spengel p. 113 ff. Его попытка объяснить разливы Нила у Laert. Diog. I, 37, Diodor. I, 38 и другихъ. О Өалесѣ какъ геометрѣ сравни Allman. Greek geometry from Thales to Euclid p. 7 ff.

(Стр. 43). *Лидія была подъ вліяніемъ вавилоно-ассирійской культуры.* Въ пользу этого говоритъ родословная ея царей, ведущая начало отъ божества Беля, много легендарныхъ чертъ въ исторіи и прежде всего оборонительный союзъ царей Гигеса и Ардиса, установленный клинообразными надписями. Не можетъ быть сомнѣнія, что любознательные іонійцы, посѣщая блестящую столицу Сарды, находившуюся въ непосредственной близости къ нимъ (сравни Herodot I, 29), знакомились тамъ съ основами вавилонской науки. Сравни Georges Radet, La Lydie et le monde Grec au temps des Mermnades, Paris 1893. Предсказанное Өалесомъ солнечное затменіе обозначено подъ № 1489 въ «Canon der Finsternisse» Th. v. Oppolzer'a (Denkschr. d. math. naturwiss. Klasse d. kais. Akademie d. Wissensch. Bd. 52). О Өалесѣ какъ астрономѣ сравни Sartorius, Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen (Halle 1883).

(Стр. 43). *Форма земли:* Сравни Aristot. de coelo II, 13 и Doxograph. graec. 380, 21.—Предсказанія погоды аналогично съ упомянутыми у Аристотеля Polit. I, 11 часто встрѣчаются въ большомъ астрологическомъ трактатѣ по Lenormant.

(Стр. 43 внизу). Приписываемыя Өалесу сочиненія объявлены неподлинными уже въ древности согласно Laert. Diogen. I, 23. Aristot. Metaph. I, 3, о первостихіи Өалеса. Въ De anima I, 2. Аристотель, основываясь на преданіи (ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι), сообщаетъ, что Өалесъ считалъ магнитъ одушевленнымъ. Если сообщеніе соотвѣтствуетъ истинѣ, то мы имѣемъ здѣсь остатокъ фетишистскаго или примитивнаго міросозерцанія. Тоже Аристотелемъ (op. cit I, 5) приписанное Өалесу, мнѣніе «все полно боговъ», въ другихъ мѣстахъ (у Laert. Diog. VIII, 32) приписывается Пиөагору («Воздухъ полонъ душами, которыхъ называютъ демонами и героями»). Мы снова имѣемъ дѣло съ проявленіями самой примитивной естественной религіи, которую мы находимъ еще теперь у финновъ, у индійскихъ хондовъ, у американскихъ альгонкиновъ; сравни Tylor, Prim. cult. II, 169, 170 f., 172, 187 ff. Можно ли предположить, что Өалесъ былъ подъ вліяніемъ вавилонскихъ, т. е. аккадскихъ религіозныхъ воззрѣній, родство которыхъ съ финскими воззрѣніями пытается доказать Lenormant, La magie chez les Chaldéens (смотри указатель подъ словомъ «esprits»)?

(Стр. 44). Представленіе Өалеса о мірѣ, земля, какъ плоскій деревянный дискъ, плавающая въ водѣ, и вселенная наполненная первостихіей, слѣдовательно представляемая какъ жидкая масса, совпадаетъ, согласно Таннери (Pour l'hist. de la science Hellène p. 70 сл.), въ извѣстной степени съ египетскимъ представленіемъ о первоначальной водѣ (Nun) и о раздѣленіи ея на двѣ отдѣльныя массы. Это принятіе верхняго и нижняго океана старо-вавилонскаго происхожденія; сравни Fritz Hommel, Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur (München 1892, S. 8). Можно указать также на Книгу Бытія I, 7. Совершенно неяснымъ остается совпаденіе между основнымъ ученіемъ Өалеса и ученіемъ полуіудейской секты Самиссевъ. сравни Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, S. 98 по Epiphan. haeres. 19, 1; сравни также Плутарха о сирійцахъ Quaest. conviv. VIII, 84 (Mor. 891, 7 f. Dübner). Новѣйшее мнѣніе, согласно которому Өалесъ является только передатчикомъ чужеземной мудрости, противорѣчитъ передаваемому наилучшимъ свидѣтелемъ, Евдемомъ, сообщенія о его геометрическихъ работахъ и отношеніи ихъ къ египетской математикѣ.

(Стр. 44, § 3). *Анаксимандръ.* Главные источники: Лаертій Діогенъ II, гл. I (очень скудныя свѣдѣнія) и Doxogr. gr. Единственный сохранившійся фрагментъ у *Симплиція* (Аристотель) Phys. 24, 13 Дильсъ (этотъ прилежный комментаторъ трудовъ Аристотеля, жившій въ шестомъ вѣкѣ по Р. Х.,

сохранилъ намъ больше, чѣмъ кто либо, фрагментовъ до-сократовской философіи). Кромѣ того нѣсколько словъ приведены у Аристотеля, Phys. III, 4.

(Стр. 45). *Картографія въ Египтѣ.* До насъ дошли двѣ египетскія карты; одна изъ нихъ изображаетъ область рудниковъ, другая—какую-то неизвѣстную мѣстность. (Erman, Aegypten und ägyptisches Leben 619). Какъ уже было упомянуто, Геродотъ (II, 109) указываетъ на заимствованіе «гномона» изъ Вавилона; объ установленіи его Анаксимандромъ въ Спартѣ упоминаетъ Лаэртій Діогенъ (op. cit.), тогда какъ Плиній (hist. nat. II 76, 187) называетъ Анаксимена. Относительно дальнѣйшаго см. Bretschneider (op. cit., 62).

(Стр. 45 внизу). *Данныя, касающіяся величины небесныхъ тѣлъ*: срв. Doxogr, 68, Diels въ Archiv f. Gesch. der Philos. X 228 ff. Относительно формы земли ср. Hyppolyt I 6; Doxogr 559, 22; относительно паренія земли въ пространствѣ, см. Aristot. de coelo II 13.

(Стр. 46, 4-я строка снизу). Цитата заимствована изъ Логики Милля, гл. 3, § 5.

(Стр. 47). Свое первовещество Анаксимандръ называлъ «безпредѣльнымъ» (τὸ ἄπειρον) и отрицалъ за нимъ какія бы то ни было вещественныя свойства, почему Θеофрастъ и назвалъ его «неопредѣленнымъ веществомъ» (ἀόριστος φύσις); ср. Doxogr. 133—4, 342, 345, 381, 494—5.

(Стр. 48). *Какъ кора обнимаетъ дерево*: Псевдо-Плутархъ у Евсевія Praep. evang. I, 8 (Doxogr. 579, 15). Дальнѣйшія сообщенія Doxogr. 133/3; 342; 345; 381; 494/5.

Пониженіе морского уровня: ср. Philon de aeternitate mundi c. 23—4 (по Θеофрасту).

(Стр. 48, 5 стр. снизу). Ср. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 14—16 и Neue Studien zur Geschichte der Begriffe II 276 ff.; затѣмъ Doxogr. 25.

(Стр. 49, красн. стр.). Загадка происхожденія органическихъ существъ: ср. Doxogr. 135, 430 и 579; Plutarch. Quaest. conviv. VIII 8, 4 съ прекрасной поправкой Döhner'a γαλεοί вмѣсто παλαιοί. Мой коллега Eduard Suess обратилъ мое вниманіе на два интересныхъ наблюденія: 1) Мнѣніе Анаксимандра, получившее позднѣе классическое выраженіе въ формулѣ: omne vivum ex aqua, въ палеонтологіи все болѣе и болѣе пріобрѣтаетъ значеніе доказанной истины. (Тѣмъ не менѣе, ученіе о «пелагическомъ происхожденіи» всяческой жизни оспаривается Simroth'омъ, Die Entstehung der Landtiere, Leipzig 1892). Однако этотъ изслѣдователь приближается къ Анаксимандровой гипотезѣ относительно «морского ила» (op. cit. стр. 67): «На прибрежной полосѣ мы находимъ совокупность трехъ условій, благопріятствующихъ жизни, *воды, воздуха* и *суши* съ ея изобиліемъ питанія, 2) Въ этомъ своемъ убѣжденіи Анаксимандръ могъ быть главнымъ образомъ подкрѣпленъ тѣмъ наблюденіемъ, что лягушки спачала въ видѣ головастиковъ (снабженныхъ жабрами) живутъ въ водѣ, и лишь затѣмъ (послѣ образованія легкихъ) пріобрѣтаютъ способность жить на землѣ.

(Стр. 50, 5 стр.). Относительно вавилонской человѣкорыбы «Оаннеса» ср. George Smith, The Chaldean account of Genesis 39 ff.

(Стр. 50). *Божества второго ранга*: ср. Cicero de natura deorum I, 10, 25 (гдѣ, кстати говоря, все сказанное о Θалесѣ рѣзко противорѣчитъ Аристотелеву изложенію эволюціи греческой философіи въ Метафизикѣ I, 1—5 и потому не внушаетъ довѣрія); затѣмъ Doxogr. 302, 579; Simplic. Phys. 1121, 5 Diels.—Преходящести боговъ какъ и конечности міровъ учитъ и буддизмъ (Buddistischer Katechismus, Braunschweig 1888, S. 27, u. 54).

(Стр. 51, § 4). *Анаксименъ.* Основные источники: Diog. II, Cap. 2; Θеофрастъ у Simplic. Phys. 24, 26 Diels; Hippolyt I 7. (Doxogr. 476, 560).

(Стр. 51, § 4, стр. 5). Повидимому, слова эти принадлежатъ самому Анаксимену; ср. Филодемъ, о набожности (изданіе Гомперца) стр. 65; допол-

непо Diels Doxogr. 532: Hippolyt. op. cit. (также Doxogr. 560, 14).—(Стр. 51). *Psyche-дыханіе*: сравненіе жизненнаго дыханія съ воздухомъ въ Doxogr. 278.

(Стр. 52). Поразительно, что еще въ восемнадцатомъ столѣтіи по метафизическимъ основаніямъ оспаривалось то, что Анаксименъ раскрылъ своимъ геніальнымъ прозрѣніемъ. Химикъ G. E. Stahl въ 1731 году писалъ въ своихъ „Experimenta, observationes et animadversiones“ § 47 слѣдующее: «*Elastica illa expansio aeri ita per essentiam propria est*, ut nunquam ad vere densam aggregationem nec ipse in se nec in ullis mixtionibus coivisse sentiri possit». Четыре года до того физіологъ растеній Stephen Hales въ своихъ «Vegetable staticks» съ своей стороны утверждалъ однородное съ Анаксименомъ: que l'air de l'atmosphère... entre dans la composition de la plus grande partie des corps; qu'il y existe sous forme solide, dépouillé de son élasticité...: que cet air est, en quelque façon, le lieu universel de la nature... Aussi M. Hales finit-il par comparer l'air à un véritable Protée» etc. (Oeuvres de Lavoisier I 459 60).—(Стр. 52). Ложно истолкованные опыты: срв. Plutarch. de primo frigido 7,3 (1160. 12 Dübn.).

(Стр. 53). Относительно представленія о движеніи солнца срв. Hippolyt. op. cit. и Aristot. Meteor. II 1 (354a 28). Любопытное совпаденіе съ египетскими представленіями: «Elle (la barque solaire) continuait sa course, en dehors du ciel, dans un plan parallèle à celui de la terre, et courait *vers le Nord*, cachée aux yeux des vivants par les montagnes qui servait d'appui au firmament». (Maspero, Bibliothèque Egyptologique II 335). «Она (солнечная барка) продолжала свой путь по ту сторону неба въ планѣ, параллельномъ земному, и направлялась къ сѣверу, скрытая отъ глазъ живыхъ горами, которыя поддерживаютъ собою небесный сводъ».—(Стр. 53). О метеорологическихъ опытахъ Анаксимена см. Doxogr. 136/7 по Θеофрасту.

(Стр. 54, заключеніе § 4). Срв. Augustin. de civit. dei VIII 2.

(Стр. 54, § 5). *Гераклитъ*. Источники: Laert. Diog. IX Cap. 1 и болѣе ста фрагментовъ, нынѣ собранные вмѣстѣ со всѣмъ относящимся сюда литературнымъ матеріаломъ въ «Heracliti Ephesii reliquiae» recens. J. Bywater Oxford 1887). Второстепенными источниками являются принадлежащія различнымъ эпохамъ и приводимыя различными авторами псевдо-Гераклитовскія письма, также изданныя Bywater'омъ. Присоединимъ къ этому новое изданіе Г. Дильса: Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch. Berlin 1901.

(Стр. 54). Въ виду того, что дата, къ которой пріурочиваютъ его «расцвѣтъ», совпадаетъ съ эпохой возстанія іонянъ, возможно, что ею было отмѣчено именно его выступленіе въ этой борьбѣ (быть можетъ, въ качествѣ противника, заклейменнаго имъ Гекатэя). Гераклитъ, который по преданію обмѣнивался письмами съ царемъ Даріемъ (срв. письма 1—3), не могъ не предвидѣть безплодности этой попытки возстанія и, кромѣ того, онъ вѣроятно считалъ, что персидское господство лучше можетъ оградить аристократическое правленіе, сторонникомъ котораго онъ былъ. И дѣйствительно, достигнутое въ 479 году національное освобожденіе привело къ господству демократіи, на что и указываютъ отрывки его сочиненій.

(Стр. 55 красн. стр.). Объ Эфесѣ авторъ говоритъ какъ очевидецъ.—(Стр. 55 и 56) Срв. frgg. 119; 130; 127; 125; 16. Срв. frgg. 122; 18; 111; 113.—Презирающимъ чернь, ὀχλολοίδορος, называетъ его Тимонъ Фліунтецъ въ своей сатирѣ, осмѣивающей философовъ (Sillographorum Graecorum reliquiae ed. C. Wachsmuth p. 135 Frag. 29). Къ слѣдующему смотри frgg. 115; 51; 11; 12; 111.

(Стр. 57). Ср. frg. 114 и Plinius hist. nat. XXXIV 5,21.

(Стр. 57). *Θеофрастъ* (у Laert. Diog. IX 6). *Аристотель* (Rhetor. III 5)—*Комментаторы*: среди нихъ Клеанѳъ, второй по значенію глава стоической школы (Laert. Diog. VII 174).—Возможно, что дѣленіе на три отдѣла было впервые произведено александрійскими библіотекарями.

(Стр. 58). Frgg. 20; 69; 21; 65; 79.

(Стр. 59—60). Срв. frg. 32 и примѣчаніе Bywater'a. Ученіе о *міровомъ пожарѣ* считалось многими изслѣдователями новаго времени, напр. Шлейермахеромъ (впервые собравшимъ и изложившимъ фрагменты Гераклита, Philos. Werke II 1—146), Лассалемъ (Die Philosophie Herakleitos des Dunklen, 1858) и наконецъ Burnet'омъ (Early Greek philosophy, London, 1892) позднѣйшимъ добавленіемъ стоиковъ. Однако, этому рѣшительно противорѣчитъ фрагментъ 26.

(Стр. 61). Frg. 41 и 81 —Аристотель: Phys. VIII 3. Срв. Lewes, Problems of life and mind. II 299. Также Grove, On the correlation of physical forces p. 22:—«though as a fact we cannot predicate of any portion of matter that it is absolutely at rest». Также H. Spenser, On the study of sociology 118:—«but now when we knowt hat all stars are in motion and that there are no such things as everlasting hills—now when we find all things throughout the Universe to bee in a *ceaseless flux*» etc.— Срв. Schuster, Heraklit von Ephesus въ «Acta societ. philol. Lips.» III 211.

(Стр. 62). Срв. frg. 52.—срв. frg. 57. Въ дальнѣйшемъ мы неоднократно пользовались нашимъ изслѣдованіемъ «Zu Heraklits Lehre und den Ueberresten seines Werkes» (Wiener Sitzungsber. Jahrg. 1886, 997 ff.).

(Стр. 64). *Сосуществованіе противоположностей* срв. frg. 45; 47; 104; Frg. 43. Обстоятельное разъясненіе нижеслѣдующаго дано въ указанномъ изслѣдованіи автора 1039/40.

(Стр. 65). Срв. frgg 44; 84 (8 строка снизу) *счастливая находка*, а именно найденная въ 40-хъ годахъ недостававшая часть сочиненія Ипполита.

(Стр. 66 середина). Срв. frg. 38 съ особенно важными frg. 47, и въ нашемъ изслѣдованіи стр. 1041. Съ Эрвиномъ Роде) (Psyche II_2 150) въ данномъ случаѣ я не могу согласиться.—Каллинъ (Fr. 1 у Bergk, Poetae lyrici Graeci II^4 3).—Срв. frgg. 101 и 102.

(Стр. 67 строка 4). Срв. frgg. 29; 91; 2.

(Стр. 68). Съ *Бэкономъ* сравниваетъ его Шустеръ op. cit. стр. 41 прим. 1.—Дальше срв. frgg. 73 и 74.

(Стр. 68, послѣдняя строка). *Аристотель* въ Metaphys. I 6: ὡς τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης.

(Стр. 69). «*Самомнѣніе*». Срв. frgg. 24; 36; еще Laert. Diog. IX 8; IX 7; Frgg. 103; 19; 10 и 116; 7; 48; 118; также 91; 100; 110.

(Стр. 70 середина). *Гегель*. Срв. Haym, Hegel und seine Zeit 357 ff.; Hegel, Ges. Werke XIII 328 и 334.—*Прудонъ*. О духовномъ сродствѣ его съ Гераклитомъ срв. упомянутое изслѣдованіе автора 1049—1055.

(Стр. 71. Заключеніе). Замѣтимъ нѣсколько словъ въ оправданіе порядка изложенія, разсматривающаго Гераклита прежде, чѣмъ Пиѳагора и Ксенофана, хотя мы и признаемъ вліяніе этихъ послѣднихъ на него. Совокупность умственныхъ теченій тѣхъ эпохъ можетъ быть уподоблена параллельно бѣгущимъ нитямъ основы, которыя связываются между собою многочисленными поперечными нитями. Приходится избрать одно изъ двухъ: или слѣдить развитіе основныхъ линій (въ данномъ случаѣ двухъ рядовъ Ѳалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита и Пиѳагора, Ксенофана, Парменида и т. д.), лишь указывая заранѣе на побочныя вліянія, или же постоянно отрываться отъ основной нити и перебрасываться на другія, что создало бы до крайности безпокойную картину. Ксенофанъ и Парменидъ тѣсно связаны другъ съ другомъ. Гераклитъ зналъ Ксенофана, Парменидъ со своей стороны выступалъ съ полемикой противъ Гераклита. Такимъ образомъ, чтобы съ полной ясностью представить ихъ взаимоотношеніе, слѣдовало бы помѣстить Гераклита *послѣ* Ксенофана и *передъ* Парменидомъ, при чемъ пришлось бы искусственно оторвать другъ отъ друга то, что тѣсно между собою связано.

Часть II, глава 2.

(Стр. 72, 8 строка). *Искупительныя жертвы, культъ душъ, почитаніе умершихъ.* Срв. Lobeck, Aglaophamus I 300 и Grote, Hist. of Greece I ³ 33, который, однако, придаетъ здѣсь чрезмѣрное значеніе чужеземнымъ вліяніямъ. Дильсъ (Sibyllinische Blätter 42, 78 и др.), наоборотъ, доказалъ, что древнѣйшіе обычаи и вѣрованія были оттѣснены культурой, отразившейся въ эпосѣ. То же въ основательномъ изложеніи Rohde (Psyche I ² 157, 259 сл.)— Возникновеніе *retribution-theory* изъ того, что Tylor называетъ continuance-theory превосходно изложено въ Primitive Culture II 77 сл.

(Стр. 74, 1 строка). *Награда и кара:* простѣйшая форма этой послѣдней есть уничтоженіе. Между спеціалистами происходитъ разногласіе относительно того, удостаиваются ли по ведійскому міровоззрѣнію злые безсмертія. Roth отрицалъ это, тогда какъ Zimmer (Altindisches Leben, 416) утверждаетъ это, подкрѣпляя свой взглядъ, однако, лишь слабыми доводами. Во всякомъ случаѣ по отношенію къ эпохѣ болѣе поздней, чѣмъ Ригведы, несомнѣнно доказано существованіе вѣры въ загробныя кары и муки (тамъ же 420).

(Стр. 75, § 2). Новѣйшее собраніе орфическихъ гимновъ: Eugen Abel, Orphica, Lepzig-Prag. 1885; старое: Gottfr. Hermann, Leipz. 1805.

(Стр. 75, 6 снизу). *Открытія недавняго прошлаго.* Срв. Kaibel, Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae Nr. 638—642. Пропущенное тамъ у Comparetti, Noticie degli scavi 1880 p. 155 и Journal of Hellenic studies III p. 114 сл. Таблички принадлежатъ частью несомнѣнно IV вѣку, частью вѣроятно началу III-го.

(Стр. 75, 1 снизу). *Ссылки Прокла:* Frg. 224, Abel ὁππότε δ' ἄνθρωπος προλίπῃ φάος ἠελίοιο, почти тожественная съ 642, 1: ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἀελίοιο. На эти, какъ и на нѣкоторыя другія совпаденія уже указывалъ O. Kern (Aus der Anomia, Berlin 1890 стр. 87).

(Стр. 76, вверху) • *Фанесъ у Діодора:* I 11, 3. Новое изученіе этихъ табличекъ вызвало сомнѣніе въ томъ, что имя Фанеса появляется въ нихъ: срв. Diels, Th. Gomperz gewidmete Festschrift (Wien, 1902). S. 1 сл.— «Богословы»: срв. Aristot. Metaphys. XII с. 6. гдѣ имъ противопоставляются физики.

(Стр. 77). Ферекидъ изъ Сироса. Отрывки собраны у O. Kern'a, De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae. Berl. 1888. Такъ же Diels Archiv f. Gerch. d. Philos. II 91; 93/4; 656/7. (Стр. 77 середина). Я черпаю изъ Бл. Августина (Confessiones III 11) и примѣчаній K. von Raumer. При внимательномъ изученіи всякій убѣдится въ томъ, что это манихейское ученіе дѣйствительно восходитъ къ Ферекиду.

(Стр. 77). «Огенъ»—«Ogenos». Hommel (Der Balylonische Ursprung der ägyptischen Kultur S. 9) выводитъ греческій Ὠκεανός изъ сумерійскаго *Uginna* (означающаго «кругъ», «совокупность»). Съ большимъ вѣроятіемъ можно вывести изъ него загадочный и оторванный отъ корней Огенъ— разумѣется, лишь при впослѣдствіи подкрѣпленномъ допущеніи, что Ферекидъ заимствовалъ изъ чужеземныхъ преданій. Наряду съ фонетическимъ сходствомъ является слѣдующее соображеніе. Побѣжденная въ борьбѣ боговъ сторона ввергается въ Огенъ. Главою же побѣжденной стороны является богъ змій Офіоней, очевидно хтоническое или подземное божество. Постоянной обителью его и его сподвижниковъ является преисподняя, по греческому представленію находящаяся въ нѣдрахъ земли, а по вавилонскому (ср. Hommel, op. cit. 8) на днѣ океана. Не тожественъ ли Офіоней Ферекида съ вавилонской змѣевидной богиней хаоса? Срв. Jensen, Kosmologie der Babyloner S. 302. По крайней мѣрѣ Филонъ (Euseb. Praep. evang. I 10 p. 41=193 Gaisf) утверждаетъ такое заимствованіе изъ финикійской миѳологіи, тѣсно связанной съ вавилонской. Срв. C. Wachsmuth,

Einleitung in das Stud. der alt. Geschichte, Leipz. 1895, S. 406. Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что Halévy (Mélanges Graux 55 сл.) показалъ внутреннюю тожественность приведенной Филономъ (или его источникомъ, Санхуніаѳономъ) финикійской космологіи съ вавилонской; срв. также Renan въ Mém. de l'Académie des Insc. XXIII page 251.—Новый, сравнительно большой фрагментъ изданъ Grenfell and Hunt, New classical fragmens and other Greek and Latin papyri, Oxford 1897. Мы узнаемъ изъ него Ферекида въ качествѣ занимательнаго разсказщика; срв. Tr. Gomperz Bericht Academ. Anzeiger 3/3. 1897. Наибольшая заслуга въ объясненіе этого фрагмента принадлежитъ H. Weil, Revue des études grecques X, 1 сл.

(Стр. 80, 1 снизу). Относительно *четырехъ версій* орфической теогоніи срв. Kern op. cit.

(Стр. 81, 2 снизу). По примѣру Лобека (Aglaophamus) главнымъ образомъ Кернъ (op. cit.) сумѣлъ блестяще доказать столь часто оспариваемую глубокую древность теогоніи «Рапсодій», или по крайней мѣрѣ существенныхъ частей ея. Попытку Группе доказать, что Платонъ не зналъ этой теогоніи (Jahrb. Philol. Suppl. XVII 689 ff.) считаю я совершенно несостоятельной, несмотря на то, что она страннымъ образомъ убѣдила Роде (Psyche II ı 416 A.). Однако же при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи, разногласіе между мною и названнымъ изслѣдователемъ почти совершенно исчезаетъ. Ибо въ то время, какъ Роде утверждаетъ, что во многихъ пунктахъ остается еще не доказаннымъ «совпаденіе Рапсодій съ древне-орфическимъ ученіемъ и поэзіей», я со своей стороны признаю, что величина объема этого сочиненія (24 книги) и ясные признаки сліянія различныхъ версій миѳа побуждаютъ насъ принять, что теогонія «Рапсодій» сложилась значительно позже начала орфической литературы. Точнѣе опредѣлить ихъ возрастъ въ настоящее, по крайней мѣрѣ, время мы не можемъ по недостатку нужнаго для этого матеріала. На той же точкѣ зрѣнія стоитъ и Дильсъ, который считаетъ «вѣроятнымъ, что первичная форма орфической теогоніи Рапсодій принадлежитъ VI вѣку», добавляя къ этому, что «эсхатологическая мистика орфиковъ» кажется ему» еще «значительно древнѣе» (Archiv II 91).

Совершенно независимо отъ не такъ давно снова подвергнутаго сомнѣнію присутствія имени Фанеса на упомянутыхъ южно-италійскихъ табличкахъ (см. стр. 76), намъ кажутся мало убѣдительными доводы Целлера, приводимые имъ въ защиту своего мнѣнія (Phil. d. Griechen I ⁵ 98, 88 A. 5-й 90 A 3) Въ виду того, что Аристотель Metaphys. XIV 4) говоритъ о «древнихъ пѣвцахъ», которые признаютъ существованіе первичныхъ божествъ «какъ, напр., Ночь или Небо, или Хаосъ, или Океанъ», онъ якобы не могъ знать такой версіи, въ которой это мѣсто принадлежитъ Фанесу. Въ дѣйствительности же Фанесъ и въ теогоніи Рапсодій, какъ самъ Целлеръ на стр. 95 признаетъ, въ сущности не является первичнымъ существомъ. Прежде него появляется Хроносъ (Время), который приноситъ съ собою «эѳиръ и темную, неизмѣримую бездну или хаосъ» и изъ соединенія ихъ создаетъ міровое яйцо, изъ котораго впервые возникаетъ Фанесъ. Слѣдующій выводъ Целлера изъ приведеннаго мѣста Аристотелевой Метафизики: «Эти слова... предполагаютъ космологію, въ которой Ночь, одна или вмѣстѣ съ другими такими же первичными принципами занимала первое мѣсто» не кажется мнѣ убѣдительнымъ. Иначе обстоитъ дѣло съ тѣмъ мѣстомъ изъ Метафизики (XII 6), гдѣ говорится о «богословахъ, которые считаютъ все возникшимъ изъ Ночи» (οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες). Я не могу согласиться съ Целлеромъ, когда онъ оба эти мѣста сводитъ къ одной и той же орфической космогоніи, хотя бы уже потому, что слово «какъ» οἷον въ первомъ случаѣ указываетъ на множественность этихъ космогоній. Также и множественное число: «древніе пѣвцы» и «богословы» допускаетъ мысль о чемъ угодно, но не о единой, законченной системѣ. Менѣе всего пріемлемымъ изъ взглядовъ Целлера на этотъ вопросъ кажется намъ его предположеніе о томъ, что приблизительно въ III вѣкѣ стоическія идеи начали облекаться въ совершенно новое, миѳическое одѣяніе. Какъ ни сомнительны подобнаго рода обобщенія, все же съ большимъ правомъ и съ большей

вѣроятностью можно утверждать, что въ эллинистическій періодъ миѳотворческая сила почти совершенно изсякла, чѣмъ отрицать возможность въ VI и VII вѣкахъ созданія пантеистическихъ миѳовъ, или переработки мѣстныхъ и иноземныхъ преданій.

(Стр. 82 середина). Цитаты изъ Abel, Orphica p. 167.

(Стр. 83 середина). *Міровое яйцо. У персовъ* и *индусовъ* см. Darmesteter, Essais orientaux p. 169; 173; 176. *У финикійцевъ* и *вавилонянъ* см. Halevy, Mélanges Graux p. 61, затѣмъ Welcker, Griechische Götterlehre I 195; наконецъ, интересное указаніе изъ Alberunis India (transl. by Sachau I 222/3): «If this our book were not restricted to the ideas of one single nation, we should produce from the belief of the nations who lived in ancient times in and round Babel ideas similar to the egg of Brahman».— «*У египтянъ*: (на стр. 83, 1 строка) приведены слова Brugsh, Religion und Mythologie der alten Ae gypter 101. Цитата о богѣ Пта находится у Erman, Aegypten und ägyptisches Leben 253. Срв. также Dieterich, Papyrus magica въ Jahrb. f. Philol. Suppl. XVI 773. Отдѣльно стоитъ мнѣніе Lepage Renouf'a (Proceedings of the Soc. of Bibl. archeology XV 64 и 289 A. 2), который не знаетъ мірового яйца въ египетской миѳологіи. Слѣдуетъ упомянуть о томъ, что миѳъ о міровомъ яйцѣ встрѣчается намъ и тамъ, гдѣ почти или вовсе не можетъ быть рѣчи о заимствованіи; такъ, у латышей, у перуанцевъ, на Сандвичевыхъ островахъ (объ этомъ срв. Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker 261 сл.), и у финновъ по Comparetti, Kalevala 132. Однако, безпристрастному взгляду не можетъ не открыться точное совпаденіе тѣхъ образовъ, въ которыхъ этотъ миѳъ воплотился у нѣкоторыхъ изъ названныхъ въ текстѣ народовъ.

(Стр. 84, 1 строка). *Мужеженскія божества.* Вавилона, срв. Lenormant Babelon, Hist. ans. de l'Orient V [9] 250. (4 строка). *Свидѣтельство Эвдема* въ Eudemi Fragmenta coll. Spengel, p. 172, срв. также p. 171, гдѣ говорится объ ученіи маговъ, т. е. о религіи Зороастра, и о томъ, какое положеніе занималъ въ ней принципъ времени. (6 строка) «Зрванъ акарана»: срв. Avesta I transl. by James Darmesteter (Sagred Boks of the East IV). Введеніе стр. 82 и Fargard XIX 9 p. 206.

(Стр. 85). Относительно *архива клинообразныхъ* надписей въ Тель-эль-Амарнѣ и раскопокъ въ Лахишѣ см. Winkler въ «Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen der kgl. Musseen zu Berlin», I—III, Bezold and Budge, The Tell el Amarna tablets in the Brit. Mus. 1893, наконецъ, Flinders Petrie, Tell el Hesy (Lachisch) 1890. Кое что оттуда переводитъ.

Sayce въ Records of the Past N. S. Vol. III № 4 (1890).

(Стр. 86). Срв. также поглощеніе Зевсомъ сердца Загрея, занимающее видное мѣсто въ основномъ миѳѣ орфиковъ.

(Стр. 80). Приведенные здѣсь два стиха изъ Эсхила заимствованы изъ его драмы «Дочери Солнца». (Fragmenta tragicorum Graecorum ed. Nauck [2] Frg. 70, p. 24).

Часть I, глава 3.

(Стр. 87). *Пиѳагоръ.* Аполлодоръ (Laert. Diog. VIII 1) относитъ его «расцвѣтъ» къ 532—1 году. Подробности у Diels, Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronika (Rheinisches Museum N. F. 31 S. 25/6). Немногочисленныя свидѣтельства современниковъ упоминаются въ текстѣ. Болѣе обстоятельныя свѣдѣнія о его жизни, прикрашенныя многими вымыслами, впервые находимъ мы у Порфирія (въ его «Жизни Пиѳагора»), затѣмъ въ одноименномъ сочиненіи Ямвлиха (то и другое перепечатано въ дополненіяхъ къ Laertius Diog. ed. Firmin-Didot, Paris 1850; срв. Porphyrii opuscula selecta 2 ed. Nauck, Leipz. 1886 и Jamblichi de vita Pythagorica liber ed. Nauck Petersburg 1884). Срв. Zeller, Pythagoras und

Pythagorassage (Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipz. 1865), S. 47.—О томъ, что Пиѳагоръ не оставилъ письменныхъ трудовъ, можно вполнѣ заключать изъ Laert. Diog. VIII 6. Приписываемыя ему «Золотыя изреченія» въ цѣломъ представляютъ собою, вѣроятно, произведеніе начала IV вѣка христіанской эры. Однако же, среди нихъ попадаются древнія и подлинныя части, стихи, принадлежащіе вѣку Пиѳагора, а можетъ быть и ему самому. Срв. мастерское изслѣдованіе Наука въ Запискахъ Имп. Академіи Наукъ въ СПБ. (Mélanges Gréco-Romains III 546 сл.)

(Стр. 88). *Ученикъ Ферекида.* Подчеркиваю сомнѣніе въ достовѣрности этого преданія. Роде вполнѣ основательно замѣчаетъ (Psyche II² 167 A. 1), что лишь совпаденіе ихъ ученій (мнимое, добавимъ мы) «побудило позднѣйшихъ изслѣдователей признать древняго богослова учителемъ Пиѳагора». Что уже Ферекидъ возвѣстилъ ученіе о метампсихозѣ, объ этомъ въ дѣйствительности упоминаетъ одинъ только византійскій лексикографъ Свида (см. подъ словомъ Φερεκύδης). Но и онъ говоритъ объ этомъ съ ограниченіемъ: «нѣкоторые разсказываютъ» (τινὲς ἱστοροῦσιν); также и ученичество Пиѳагора онъ обосновываетъ лишь на такомъ доводѣ: «ходитъ разсказъ» (λόγος). На какихъ шаткихъ основаніяхъ построено это предположеніе, видно изъ того сообщенія, которому Роде, по нашему мнѣнію, придаетъ излишнюю вѣру: «Въ его (т. е. Ферекида) мистическомъ сочиненіи должны были быть указаны такія ученія (см. Porphyr. antr. nymph. 31)». Если Порфирій въ указанномъ мѣстѣ говоритъ, что Ферекидъ своимъ ученіемъ о различныхъ «дверяхъ» и «ущеліяхъ» прикровеннымъ способомъ (αἰνιττόμενος) указывалъ на судьбы (γενέσεις и ἀπογενέσεις) душъ, то изъ этого, какъ я полагаю, съ увѣренностью можно вывести лишь то, что въ произведеніи Ферекида нѣтъ ни одного опредѣленнаго указанія на это ученіе, указанія, которое можно было бы вывести безъ помощи хитростей неоплатонической интерпретаціи. Изъ доказательствъ Преллера (Rhein. Mus. N F. IV 388), на которыя ссылается Роде, въ дѣйствительности не остается ничего, кромѣ смутнаго утвержденія Цицерона (Tuscul. I 16, 38), что Ферекидъ утверждалъ безсмертіе души, причемъ остается не разъясненнымъ основной вопросъ о томъ, въ чемъ именно Ферекидъ видоизмѣнилъ древнее религіозное ученіе эллиновъ.

(Стр. 88). Вѣскія основанія, придающія вѣроятіе сообщенію о томъ, что Пиѳагоръ посѣтилъ Египетъ, мы находимъ въ книгѣ Chaignet (Pythagore et la phil. Pythagor. I 40/1, также 48).—Относительно обрядовъ, заимствованныхъ изъ жреческихъ обычаевъ Египта, срв. Геродота, II 81 (и II 37, гдѣ хотя и не названы пиѳагорейцы, но извѣстное всей древности запрещеніе употреблять бобы несомнѣнно указываетъ на нихъ. Почему Аристоксенъ отрицаетъ это, вполнѣ выяснено Роде (op. cit. II² 164. A. 1). Однако срв. L. v. Schröder, Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda (Wiener Zeitschrift f. Kunde d. Morgenlands XV 187 сл.).

(Стр. 90, 9 снизу). Цитата изъ Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie II 785/6, на котораго я опираюсь и въ дальнѣйшемъ разсмотрѣніи и оцѣнкѣ этого акустическаго опыта.

(Стр. 92, середина). Аристотель въ Metaphys. I 5; III 5; VII 2.

(Стр. 93). Аналогія между числовыми и пространственными отношеніями; относительно этого я схожусь со взглядомъ Целлера (Philos. d. Gr. I⁵ 404—406). Отдѣльныя, всюду разсѣянныя свидѣтельства этого собраны у Brandis, Handbuch d. Gesch. d. griechisch-römischen Philos. I 469 сл.

(Стр. 94, 8 снизу сл.). Срв. Aristot. de coelo I 1. Къ предыдущему о святости троицы срв. Usener, Der heilige Theodosios 135; также «Ein altes Lehrgebäude der Philologie» (Münchner akad. Sitzungsber. 1892 S. 591 сл.)—*Джіордано Бруно*, срв. его книгу. «de monade numero et figura». *Огюстъ Контъ*, срв. его «Politique positive» V. I Préface и «Synthèse subjective».—*Лоренцъ Окенъ*, Lehrbuch der Naturphilosophie ² S. 12. Къ слѣдующему срв. Aristot. op. cit.

(Стр. 95). «*Таблица противоположностей*»; главн. источникъ Aristot. Metaphys. I 5. Свѣдѣніе о ея ассирійско-вавилонскомъ происхожденіи заимствую изъ Lenormant-Babelon, Hist. anc. de l'Orient V⁹ 181.

(Стр. 96, 4 сверху). *Заслуги его въ области геометріи и ариѳметики.* Главное свидѣтельство ихъ у Эвдема (р. 114 Spengel). Срв. Cantor, Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik I[1] 124 сл.

(Стр. 97, 7). *Аристотель.* Эта и слѣдующая цитата изъ Metaphys. I 5 и de coelo II 13.

(Стр. 97, § 3). *Неподвижное равновѣсіе земли и ея центральное положеніе.* Къ этому и къ слѣдующему срв. гл. образ. Schiaparelli, I precursori di Copernico nell' antichità (Memorie del R. Istituto Lombardo XII 383, въ нѣм. перев. M. Kurtze, Leipzig 1876). Основную аргументацію заимствуетъ оттуда H. Berger, Wissenschaftl. Erdkunde d. Griechen II 4 сл., который добавляетъ къ этому много собственныхъ цѣнныхъ замѣчаній. Затѣмъ Rudolf Wolf, Gesch. d. Astronomie 5,26 и 28. Вопросъ о томъ, возникло ли впервые представленіе о шаровидности земли въ не-греческихъ странахъ, Бергеръ оставляетъ открытымъ. Между тѣмъ, онъ имѣлъ бы основаніе рѣшить его отрицательно. Ибо о томъ, что это представленіе чуждо вавилонянамъ, онъ самъ хорошо знаетъ черезъ посредство Діодора (II 31), правильность показаній котораго подтверждается сравненіемъ ихъ съ изслѣдованіемъ туземныхъ источниковъ. Если же H. Martin въ одной статьѣ, упоминаемой Бергеромъ (S. 7, A. 3), «приписываетъ египтянамъ знаніе шарообразной формы земли», то этому противорѣчитъ то представленіе о формѣ земли, которое Масперо, одинъ изъ лучшихъ знатоковъ въ этой области, описываетъ и изображаетъ въ своей Hist. anc. des peuples de l'Orient classique, p. 16—17.

Часть I, глава 4.

(Стр. 98). *Вольтеръ*, Oeuvres complètes éd. Baudouin Vol. 58, 249. *Sir George Cornewall Lewis*, An historical survey of the astronomy of the ancients p. 189. Фактическій матеріалъ, использованный въ дальнѣйшемъ, находится объединеннымъ въ вышеупомянутомъ руководящемъ изслѣдованіи Скіапарелли. Многими направляющими мыслями обязаны мы также автору какъ этого труда, такъ и другого мастерского изслѣдованія, Le sfere omocentriche etc. Milan 1876 (въ нѣм. перев. въ Supplement zu Zeitschrift f. Math. u. Physik XXII). Первымъ, внесшимъ свѣтъ въ эту запутанную область, былъ Böckh въ своемъ трудѣ: Philolaos des Pythagoreers Lehren. О личности этого пиѳагорейца, какъ и о другихъ ученіяхъ, приписываемыхъ ему, будетъ говорено въ другой связи.

(Стр. 99). «*Простота постоянство и строй*». Срв. Геминъ у Симплиція (Phys. 292, 26/7 D.

(Стр. 100, 9 снизу). Скіапарелли, по нашему мнѣнію, ошибается, отрицая движеніе неподвижныхъ звѣздъ въ системѣ Филолая (I precursori etc. стр. 7 отдѣльнаго оттиска). Въ такомъ случаѣ намъ пришлось бы приписать нашимъ источникамъ, и главнымъ образомъ Аристотелю, который говоритъ о десяти движущихся небесныхъ тѣлахъ (Metaphys. I 5), трудно объяснимое заблужденіе. Кромѣ того, это противорѣчило бы столь присущему пиѳагорейцамъ чувству единообразія, еслибъ они приписывали абсолютный покой одному только небу неподвижныхъ звѣздъ. Правда, они больше уже не вѣрили въ суточное движеніе звѣзднаго неба, которое замѣнилось теперь движеніемъ земли. «Какое же оставалось тогда другое движеніе звѣзднаго неба, какъ не то, которое является предвареніемъ равноденствій»? замѣчаетъ Böckh (op. cit. S. 118). Отъ этого взгляда онъ впослѣдствіи (Manetho und die Hundssternperiode S. 54) отказался, но въ концѣ концовъ возвратился къ нему снова, хотя и не съ такой увѣренностью (Das kosmische System des Platon S. 95). Въ этомъ мы совершенно сходимся съ нимъ, причемъ нами руководитъ слѣдующее соображеніе. Предвареніе равноденствій есть такое явленіе, которое, какъ правильно замѣчаетъ Martin (Etudes

sur le Timée de Platon II 98), «чтобы быть въ концѣ концовъ постигнутымъ, требовало долгаго ряда предварительныхъ наблюденій, не опирающихся ни на какую математическую теорію». Само по себѣ мало вѣроятно, чтобы могло оставаться незамѣченнымъ измѣненіе въ положеніи звѣздъ, которыя уже въ теченіе года передвигаются болѣе, чѣмъ на 50 секундъ. И это покажется совершенно невѣроятнымъ, если мы примемъ во вниманіе слѣдующія соображенія (которыя мнѣ поставилъ на видъ спеціалистъ астрономъ D-r Robert Fröbe). Свѣдѣнія Филолая или другихъ болѣе раннихъ пиѳагорейцевъ объ угловой быстротѣ обращенія планетъ приблизительно правильны. Они могли быть получены только путемъ долгихъ наблюденій надъ звѣздами, такъ какъ другого способа исправить наиболѣе грубыя неизбѣжныя ошибки наблюденія не было. Нельзя умолчать, однако, что Martin въ статьѣ Astronomie въ Dictionnaire des antiquités I 493b—494a, такъ же, какъ и Böckh, отступили отъ своего прежняго мнѣнія и отказываютъ предшественникамъ Гиппарха въ знаніи предваренія.

(Стр. 103, конецъ параграфа). Смотри Стобэй, Eclog. I 22 (I. 196 Wachsm)=Aetius въ Doxogr. Gr. 336/7.—Что факелъ возжигается матерью невѣсты на свадебномъ торжествѣ «отъ родного очага», такое предположеніе имѣло основаніе (срвн., Hermann-Blümner, Griech. Privataltertümer S. 275 A. 1: «Поэтому ἀφ' ἑστίας ἄγειν γυναῖκα Jambl. vit. Pythagor. c. 18 § 84»). Что огни новыхъ очаговъ возжигались именно этимъ факеломъ, это естественное предположеніе въ особенности въ виду однородныхъ обычаевъ при основаніи колоній. Объ этой церемоніи срвн. Геродотъ I 146; схол. къ Аристид. III p. 48, 8 Dindorf.; Etymol. Magn. p. 694, 28 Gaisford.

(Стр. 104). *Карлъ Эрнстъ фонъ Бэръ*, Рѣчи... и маленькія статьи Петербургъ 1864 I стр. 264. О гармоніи сферъ срвн. Th. Reinach, La musique des sphères. Revue des études grecques XIII 432; о причинѣ неслышимости ихъ смотр. Аристотеля de Caelo II 9.

(Стр. 105). *Аристотель* Metaph. I 5.

(Стр. 105, внизу). *Частыя лунныя затменія.* Солнечныя затменія собственно говоря чаще. Такъ въ «Canon der Finsternisse» Oppolzers'a 8.000 солнечныхъ затменій приходятся на 5.200 лунныхъ. Но въ отдѣльномъ пунктѣ земли наблюдать можно больше лунныхъ, чѣмъ солнечныхъ.

(Стр. 106). *Расширеніе географическаго горизонта.* О «Периплѣ» Ганнона и о вліяніи этого путешествія на измѣненіе ученія о центральномъ огнѣ срвн. Schiaparelli, I precursori etc. p. 25 и Berger, Wissenschaftliche Erdkunde II 387.

(Стр. 106 внизу). *Гераклидъ.* О немъ смотри преимущественно Лаерта Діог. V cap. 6. Сказанное о Гераклидѣ, какъ непосредственномъ предшественникѣ Аристарха, основывается на сообщеніи Гемина у Симплиція Phys. 292. 20, D., сообщеніи не лишенномъ трудностей. По зрѣломъ размышленіи я не могу остаться при Дильсовскомъ пониманіи этого мѣста (Über das physik. System des Straton, Berliner-Sitzungs-Berichte 1893, S. 18 A. 1). Можно либо измѣнить мѣсто, какъ предлагалъ Bergk (Fünf Abhandlungen zur Gesch. d. griech. Philos. u. Astronomie S. 149), либо слова Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός считать прибавкой освѣдомленнаго читателя. Данныя въ пользу успѣховъ астрономіи, какъ они изложены въ текстѣ, и объясненіе ихъ даетъ Скіапарелли (op. cit.). На ученіе Аристарха указывалъ Коперникъ (позднѣе это мѣсто было имъ уничтожено. De revolut. caelest. ed. Thorun. 1873 S. 34 примѣч.): «credibile est hisce similibusque causis Philolaum mobilitatem terrae sensisse, quod etiam nonnulli Aristarchum Samium ferunt in eadem fuisse sententia» etc. Затронутые здѣсь вопросы часто разбирались: Hultsch Jahrb. f. Philol. 1896 (Über das astronomische System des Herakleides). Schiaparelli (Origine del sistema planetario presso i Greci, Milano, изъ сообщеній ломбардск. института 1898), Таннери въ Revue des études grecques XII 305. Sur Heraclite du Pont. Мнѣніе послѣдняго раздѣляемое H. Stadtgmüller'омъ (Archiv XV, 144), что Экфантъ или также Гикета не суть реальныя лица, а только лица въ діалогѣ Гераклида, кажется мнѣ, а также другимъ свѣдущимъ лицамъ, мало обоснованнымъ.

Часть I, глава 5.

(Стр. 108). *Аристотель:* de anima I 3 fin. *Ксенофанъ*: Лаерт. Діог. VIII 26. Сомнѣнія, высказанныя недавно объ отношеніи этихъ стиховъ къ Пиѳагору, кажутся мнѣ совсѣмъ неосновательными; также неосновательно подобное же сомнѣніе о свидѣтельствѣ *Эмпедокла* ст. 415 Stein (Z. 18).

(Стр. 109, вверху). *Галльскіе друиды*: сравн. Wilkinson въ G. Rawlinsons History of Herodotus II³ 196.—*Друзы*: сравн. Benjamin von Tudela (12 столѣтіе) Tylor, Prim. Cult. II 13. И другія этнографическія данныя взяты у Тэйлора op. cit. глава 12. Его выведеніе вѣры въ переселеніе душъ изъ духовнаго и физическаго сходства потомковъ съ предками (II, 14) мнѣ не кажется достаточнымъ объясненіемъ.

(Стр. 110). Негреческое происхожденіе метемпсихозы какъ разъ косвенно доказываютъ тѣ, кто наиболѣе ревностно оспариваютъ это происхожденіе, такъ Дитрихъ, который въ своей цѣнной книгѣ «Nekyia» довольствуется указаніемъ на возможность этого (стр. 90).

(Стр. 110). Геродотъ II, 123.

(Стр. 111). Первая цитата Erman, Ägypten u. ägypt. Leben 413. Слѣдующая по Масперо Bibliothèque égyptologique II 467 n. 3 и 466. Масперо op. cit. I 349 приписываетъ метемпсихозу египетскому вѣрованію той эпохи, когда страна была въ соприкосновеніи съ Элладой. Позже эти теоріи лишились кредита и почти совсѣмъ исчезли. Въ позднѣйшей статьѣ Масперо измѣняетъ свой взглядъ: «Il ne faut pas oublier que l'assomption de toutes ces formes est purement volontaires et ne marque nullement le passage de l'ame humaine dans un corps de bête». О добуддійскомъ происхожденіи вѣры въ переселеніе душъ срвн. Jacob, A manuel of Hindu Pantheism ²p. 25. Эта вѣра возникла, по словамъ моего коллеги Бюлера, въ очень раннюю эпоху браманской религіи и литературы. Главное твореніе, излагающее новое ученіе, уже въ самыхъ древнихъ буддійскихъ памятникахъ является окруженнымъ ореоломъ легендарной древности. Въ защиту происхожденія ученія о переселеніи душъ изъ Индіи выступилъ въ недавнее время Адольфъ Фуртвенглеръ (Die antiken Gemmen III, 262 ff.), какъ раньше Шрёдеръ (Pythagoras und die Inder 1884).

(Стр. 112 § 2). Для слѣдующаго срвн. прежде всего Rohde «Psyche»; Роде ошибается повидимому, переоцѣнивая вліяніе дикаго и разбойничьяго ѳракійскаго народа, названнаго Геродотомъ «культурно и духовно бѣднымъ» и недостаточно оцѣнивая моральные элементы орфики. Разборъ этихъ спорныхъ вопросовъ завелъ бы насъ слишкомъ далеко. Въ отношеніи второго пункта нужно указать на Dieterich, «Nekyia» S. 193/4; по первому вопросу полезно припомнить, что наиболѣе характерныя черты орфики: сознаніе грѣховности, потребность искупленія, загробныя наказанія и т. д. совсѣмъ не обнаружены у ѳракійцевъ.

(Стр. 113). О *Критѣ* см. Joubin, Inscription crétoise rélative à l'orphisme. Bulletin de correspondance hellénique XVII 121—124. Буддистскія параллели къ предыдущему указываетъ Rhys Davids, Buddhism, p. 161.

(Стр. 114). *Эриніи*: Rohde, Psyche I² 270 и обширныя экскуры Rhein. Mus. L, S. 6=Kleine Schriften IV 229.

(Стр. 115 вверху). Объ этихъ грубыхъ представленіяхъ потусторонняго блаженсгва срвн. Dieterich op. cit. S. 79—80. Многочисленныя указанныя имъ параллели, а также обширныя указанія (заимствованныя изъ древнеиндусскихъ источниковъ) Muir'a (Sanscrit Texts V. 307 ff.) дѣлаютъ сомнительнымъ ѳракійское происхожденіе орфическихъ догмъ.—*Гипнозъ*: о примѣненіи его при аскетическихъ медитаціяхъ буддистовъ см. H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien (übersetzt v. Jacobi) I 502.—Къ дальнѣйшему смотр. Rohde Psyche II² 14 f., Eduard Meyer Geschichte Aeyptens S. 87, Fr. Lenormant «Eleusis» (Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités), Dieterich. De hymnis orphicis capitula quinque S. 38.

(Стр. 116). *Книга мертвыхъ*: Maspero, Bibliothèque Egyptol. II, 469. Два пункта прибавлены мною изъ Brugsch, Steininschrft und Bibelwort S. 253/4; вполнѣ допустимая вставка, такъ какъ, по увѣренію знатоковъ, такое отрицательное признаніе грѣховъ является въ различныхъ текстахъ съ различными варіяціями. Объ этомъ смотр. Maspero, Histoire ancienne etc. p. 191.

(Стр. 117). *Выраженіе Платона*: Тимей стр. 22 B.

(Стр. 118). *Отвращеніе къ кровопролитію*: срвн. Аристоф. Лягушки 1032 Meineke: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι.— *Право* и *Законъ*: срвн. Orphica фргм. 33; 125, 1; 126 Abel.

(Стр. 120 § 4). *Авторъ древнеорфическихъ стихотвореній*, срвн. Rohde, Psyche II [2]. 106.—*Солнечныя пылинки*: Аристотель de anima I 2.

(Стр. 121). *Склонность къ монотеизму*: Cicero, de deorum natura I 11. *Дуализмъ*: Аэцій у Стобея, Эклоги I 1 = Doxogr. Gr. 302.—*Дыханіе міра*. Аристот. Phys. IV 6 p. 213b 22, гдѣ я читаю αὐτὸ и уничтожаю πνεύματος (какъ колеблясь предложилъ Chaignet).—*Сужденіе Евдема* p. 73/4 Spengel. Это ученіе вновь высказано Бланки, Лебономъ и въ особенности Ницше.

(Стр. 123). *О міровомъ годѣ вавилонянъ* срвн. Lenormant, Histoire de l'orient V [9] 175. Немного иначе Бероссъ у Синкелла (C. Müller Fragm. hist. Gr. II, 499).

(Стр. 124). *Періодическія сгоранія и потопы*. См. Seneca quaest. nat.. III 29, также Censorinus de die nat. 18, 11.—*Двойная гибель*: См. Doxogr Gr. 333, 7. Оспариваемое здѣсь мнѣніе принадлежитъ Целлеру, Philos. d. Gr. I [5] 443: «Когда звѣзды опять займутъ свое прежнее положеніе, то и все остальное должно возвратиться къ прежнему состоянію и тѣ же лица снова вернутся въ прежней обстановкѣ».—*Ѳеофрастъ*. См. Engelbrecht, «Eranos Vindobonensis» S. 129. Знакомство съ нѣкоторыми положеніями вавилонской астрономіи можно приписать пиѳагорейцамъ; Гераклитъ зналъ основное ученіе астрологіи, какъ это доказалъ Энгельбрехтъ (op. cit. S. 126). Однако, отсюда еще очень далеко до предположенія, что древнегреческіе философы, въ частности пиѳагорейцы или значительная часть послѣднихъ, просто слѣдовали за вавилонянами въ основномъ вопросѣ, тѣсно связанномъ со всѣмъ міросозерцаніемъ, или приняли ихъ астрологическую систему со всѣми крайними ея выводами. Къ этому можно прибавить, что именно Евдемъ, который касается религіозныхъ ученій финикійцевъ и (зороастровыхъ) маговъ (p. 171 Spengel), долженъ былъ знать объ этомъ вліяніи и упомянуть о немъ.

(Стр. 126 внизу). *Гиппасъ изъ Метапонта:* См. Аристот. Metaph. I 3 и Ѳеофрастъ (Doxogr. Gr. 475/6), также Аэцій (тамъ же 283/4).

(Стр. 127 § 5). Ко всему этому параграфу смотри собраніе и объясненіе отрывковъ въ приложеніи къ Programms des Wittenbergschen Gymnasium, 1893: Alkmaeon von Kroton von Julius Sander. Также Wachtler, De Alcmaeone Crotoniata. Въ извѣстномъ смыслѣ вновь открытъ былъ Алкмэонъ и объяснено его значеніе Philippson'омъ въ его книгѣ: Ὕλη ἀνθρωπίνη Berlin 1831. Слѣдуетъ обратить вниманіе, что онъ стр. 20—21 говоритъ объ одномъ незамѣченномъ всѣми прежними изслѣдователями мѣстѣ у Ѳеофраста.— Вступленіе къ его книгѣ Laert. Diog. VIII 5, 2. Я перевелъ заключительныя слова, измѣнивъ текстъ: вмѣсто ὡς δ' ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι я читаю ὡς δ' ἄνθρωπον τεκμαίρεσθαι.

(Стр. 128). *Мозгъ центральный органъ умственной дѣятельности:* Ѳеофрастъ de sensibus § 26=Doxogr. Gr. 507.—Мысль, что мужское сѣмя происходитъ изъ спинного мозга, принадлежитъ не только грекамъ, но и индусамъ и персамъ, срвн. Darmesteter, Zend-Avesta I p. 164 A. 1 (Sacred books of the East, vol. IV). — *Ученіе о здоровьѣ и болѣзни* срвн. Doxogr. Gr. 442. Ученіе о контрастахъ. Aristot. Metaph. I 5, Свѣдѣнія о Геберѣ заимствованы изъ статьи Бертело въ Revue des deux mondes 1893 S. 551: Quand il y a équilibre entre leurs natures (рѣчь идетъ о четырехъ

стихіяхъ и основныхъ свойствахъ, тепломъ и холодномъ, о сухомъ и влажномъ) les choses deviennent inaltérables.. Tel est encore le principe de l'art médical, appliqué à la guérison des maladies. Бертело признаетъ здѣсь греческое вліяніе, не указывая. однако, на Алкмэона. Конечно, не одинъ Алкмэонъ указывалъ на эти четыре основныхъ качества. Однако, уже у Аристотеля они встрѣчаются въ такой связи, которая несомнѣнно указываетъ на заимствованіе у Алкмэона (срвн. Sander op. cit. S. 31). См. также сочиненіе Полиба De natura hominis (Oeuvres d'Hippocrate VI 38 Littré). Особенно ясно вліяніе Алкмэона p. 36: *πολλὰ γάρ ἐστιν τῷ σώματι ἐνεόντα, ἃ ὁκόταν ὑπ' ἀλλήλων παρὰ φύσιν θερμαίνηταί τε καὶ ψύχηται καὶ ξηραίνηταί τε καὶ ὑγραίνηται, νούσους τίκτει.* Уже Литтре ясно понималъ, что Алкмэонъ былъ предшественникомъ Гиппократа (I, 562).

(Стр. 129). Объ ученіи Алкмэона о каждомъ изъ чувствъ см. Өеофрастъ ук. м., Аэцій и Арей Дидимъ Doxogr. Gr. 223, 404 и 456. Интересныя замѣчанія у Дильса Gorgias und Empedocles Berl. Sitzungsber. April 1884 S. 11—12 и Hermes XXVIII 421 A. 2, гдѣ есть указаніе на Аристотеля de generat. animal. B 6, 744a 7 (вмѣсто 363a, 7). Поразительно совпаденіе (указанное мнѣ моимъ коллегой Бюлеромъ) теоріи зрѣнія Алкмэона съ индусской теоріей, наиболѣе полно изложенной въ ученіи Nyâya-Vaiseshika. Согласно этому ученію, органъ зрѣнія состоитъ изъ «огня»; огонь соединяется съ объектомъ и принимаетъ его видъ. Полученное такимъ образомъ впечатлѣніе воспринимается «внутреннимъ органомъ», *manas*, и передается âtman, собственно душѣ.

(Стр. 130). *Психологія* Алкмэона по Өеофрасту ук. м. § 25 = Doxogr. Gr. 506; восполнена по Платону Фэдонъ 96b, Фэдръ 249b. О вліяніи на Аристотеля см. Sander op. cit. S. 25—26 въ особенн. Analyt. post. II 19.— Доказательство *безсмертія* см. Аристот. de anima I 2.—Представленіе Платона Фэдръ 245e. — *Доказательства смертности тѣла:* Arist. probl. 17, 3. Объ объясненіи Алкмэономъ сна и смерти частичнымъ или полнымъ отлитіемъ крови (очевидно изъ центр. органа) см. Doxogr. 435, 11. Jules Soury говоритъ: La théorie du sommeil et de la mort d'Alcmeon une des plus anciennes sans doute est encore aujourd'hui, sous la forme de l'anémie cérébrale, la plus repandue (Le système nerveux central. Structure et fonctions, histoire critique des théories et des doctrines Paris 1899 I p. 5).

Часть II.

Эпиграфъ заимствую у Гельмгольца, Das Denken in Medicin (Vorträge u. Reden II 189).

Глава 1.

(Стр. 135). Остатки сочиненій элейцевъ собраны Mullach'омъ, Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philosophorum fragmentis etc. Berlin 1845. Эта псевдо-аристотелевская книга есть произведеніе позднѣйшаго, плохо освѣдомленнаго по нѣкоторымъ вопросамъ, перипатетика, что установлено учеными послѣ долгихъ споровъ. Время его жизни Дильсъ въ предисловіи къ своему изданію этой книги опредѣляетъ въ первомъ вѣкѣ по Р. Х. Къ собранію Муллаха (въ которое не входитъ Зенонъ) сдѣлали добавленія о Ксенофанѣ Ferdinand Dümmler (Rhein. Mus. XLII S. 139/40=Kl. Schr. II 482 f.) и N. Bach (Jahrb. f. wiss. Kritik 1831, I 480). Сравни мои Beiträge zur Kritik u. Erklärung griech. Schriftsteller III (Wien.-Sitz.-Bericht. 1875 S. 570 ff.). Karsten собралъ и объяснилъ въ своемъ трудѣ: Philosophorum Graecorum veterum... operum reliquiae, Amsterdam 1830—38. отрывки Ксенофана, Парменида и Эмпедокла Новое собраніе Дильса Poetarum philosophorum fragmenta ed. H. Diels Berlin 1901 не могло быть использовано въ этомъ изданіи.

Ксенофанъ. Главные источники: Laert. Diog. IX cap. 2; а затѣмъ Аристотель, Климентъ Александрійскій, Секстъ Эмпирикъ.—Въ хронологіи Ксенофана нужно прежде всего исходить изъ автобіографическихъ свѣдѣній, содержащихся въ отрывкахъ, а затѣмъ изъ того факта, что онъ упоминаетъ Пиѳагора и Гераклита. Согласно отрывку 24, онъ двадцати пяти лѣтъ покинулъ родину; переселеніе могло быть вызвано персидскимъ завоеваніемъ (545 до Р. Х.); въ особенности изъ отрывка 17 почти съ увѣренностью можно заключить, что оно произошло не раньше этого срока. Если это построеніе правильно, то онъ родился въ 570 году, а такъ какъ, согласно отрывку 24, онъ достигъ 92 лѣтъ, а согласно Цензорину de die natali 15, 3, прожилъ болѣе 100 лѣтъ, то подтверждается и показаніе историка Тимея (Clemens Alexandr. Stromata 1 353 Pott.), что онъ жилъ во время Гіерона I (478—467).

(Стр. 135). *Нищій рапсодъ*. О его бѣдности свидѣтельствуетъ изреченіе въ Gnomolog. Paris. ed. Sternbach, Krakau 1895 № 160, согласно которому на вопросъ Гіерона, сколько у него рабовъ, Ксенофанъ отвѣчалъ: «Два, да и тѣхъ я едва могу содержать». Такой анекдотъ не создался бы, если бы Ксенофанъ принадлежалъ къ числу хорошо вознаграждаемыхъ рапсодовъ. Сравни также отрывокъ 22.—Описаніе мѣстности основано на личномъ наблюденіи автора.—«*Одиноко возвышающаяся башня*» называется Torre di Velia, она не античнаго происхожденія.

(Стр. 136, внизу до середины стр. 137). Высказанными здѣсь мыслями авторъ обязанъ разговору съ Германномъ Узенеромъ на филологическомъ конгрессѣ въ Вѣнѣ (Маѣ 1893).

(Стр. 138 серед.). Слова Аристотеля Метафизика I 5, также Тимонъ (Wachsmuth Corpusc. poes. ludib. p. 156).

(Стр. 139—140). Раньше Ксенофанъ считался самымъ древнимъ греческимъ монотеистомъ. Рѣшительные аргументы противъ этого мнѣнія привелъ Freudenthal («Ueber die Theologie des Xenophanes» Breslau 1886), которому мы обязаны многимъ въ нашей работѣ, хотя Целлеръ и устранилъ нѣкоторые болѣе слабые аргументы Фрейденталя (Deutsche Litter.-Zeitung 13 Nov. 1886 и Archiv II S. ff.).—*Перифраза Эврипида*: Гераклъ 1343 срвн. Pseudo-Plutarch. Stromata у Euseb. Praep. evang. I 8, 4. Противъ мнимаго монотеизма Ксенофана свидѣтельствуетъ стихъ въ отрывкѣ 1-мъ: εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος; ослабить значеніе этого стиха можно только противорѣчащимъ здравому смыслу толкованіемъ: «въ сравненіи съ» *реальными* «людьми и» *воображаемыми* «богами». Иначе думаетъ объ этомъ Виламовицъ (Euripides Herakles II[1] 246), съ которымъ я согласиться не могу. Скорѣе мы видимъ здѣсь указаніе на высшаго Бога, который едва ли менѣе превосходитъ боговъ, чѣмъ людей. Сравни Rigweda X 121 (переводъ Макса Мюллера Oldenberg Buddha[3] S. 19) «Er der allein Gott über allen Göttern».

(Стр. 141 средина). Кромѣ *Сиракузъ* и *Мальты*, нашъ источникъ (Hippolyt. I 14) называетъ еще Паросъ. Мой коллега Suess въ приведенномъ выше письмѣ указалъ, что тутъ нѣтъ окаменѣлостей. Его указаніе на то, что упоминаемые тамъ отпечатки тюленей невозможны съ палеонтологической точки зрѣнія, привело меня къ предположенію, что вмѣсто φωκῶν съ легкимъ измѣненіемъ можно читать φυκῶν или φυκίων (водоросли). По поводу этого предположенія Suess замѣчаетъ: «Не въ (сиракузской) Латоміи, но недалеко отъ нея, во многихъ пунктахъ Сициліи появляются въ свѣтло-сѣромъ мергелѣ, чередующемся съ песчаникомъ вполнѣ отчетливые слѣды фукоидныхъ, которые легко распознаетъ и неспеціалистъ».—Сравни Pseudo-Plutarch. у Euseb. ук. м.: τῷ χρόνῳ καταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὀλίγον τὴν γῆν ἐς τὴν θάλασσαν χωρεῖν.

(Стр. 142 внизу). *Аристотель* Metaphys. I 5 986b 21: Ξενοφάνης δὲ... οὐθὲν διεσαφήνισεν.

(Стр. 143, конецъ главы). Здѣсь кстати хоть кратко указать на замѣчательный параллелизмъ греческаго духовнаго развитія и индійскаго. Какъ

поразительно, что «первые намеки» ученія «о переселеніи душъ появились въ текстахъ Ведъ незадолго до возникновенія ученія о вѣчномъ Единомъ», (Oldenberg Buddha ² 45), совершенно такъ, какъ метемпсихоза Пиѳагора непосредственно предшествуетъ Ксенофанову ученію о Всеединомъ. И помимо этого доктрина âtman очень напоминаетъ элейскую теорію бытія. Однако за этими совпаденіями не слѣдуетъ забывать различій. Гдѣ у индусовъ является преимущественно мистика, тамъ у грековъ преимущественно раціональное мышленіе. Различіе бросается въ глаза, когда вспоминаешь, напр., естественноисторическія геологическія спекуляціи Ксенофана, или Парменидовскія попытки научнаго объясненія космическихъ явленій во второй части его дидактической поэмы. Въ индусской спекуляціи метафизика почти исключительно связана съ религіей, въ греческой же она связана не только съ религіей, но и съ наукой. Поэтому, кромѣ поразительнаго сходства въ результатахъ, я не могу не предположить значительной разницы въ мотивахъ мышленія.

Часть II, глава 2.

Фрагменты поэмы *Парменида* послѣ Муллаха были переработаны заново Heinrich'омъ Stein'омъ въ «Symbola philologorum Bonnensium» Leipz. 1867 fascic. post. 765—806. Недавно появилось изданіе Parmenides Lehrgedicht griech. и deutsch. Дильса, Berlin 1897. — «О природѣ человѣка». Oeuvres d'Hippocrate VI 32 Littré.

(стр. 144 внизу) «*Противоестественники*» и «*неподвижники*». сравн. Платона Ѳеететъ 181-а и Аристотеля у Секста adv. mathem. X 46 (p. 485, 25, Bekker).

(стр. 145 § 2) *Главнымъ источникомъ* о жизни Парменида является Laert Diog. IX cap. 3. (цѣнное исправленіе текста даетъ Дильсъ Hermes 35, 196). Для опредѣленія времени его жизни служитъ то соображеніе, что онъ младшій современникъ Ксенофана и Гераклита (ученіе котораго онъ знаетъ и осмѣиваетъ), и что онъ старше Мелисса и (по надежному свидѣтельству Платона, Парменидъ 127b) на четверть столѣтія старше Зенона. На чемъ основаны указанія о времени его жизни и его расцвѣта у Аполлодора, мы не знаемъ. Мнѣ кажется неправильнымъ предполагать произвольныя комбинаціи у большого и добросовѣстнаго изслѣдователя, который удовольствовался при установленіи хронологіи Анаксимандра и Демокрита только автобіографическими свидѣтельствами и который подробно воспроизводитъ хронологію Эмпедокла въ сохранившихся намъ стихахъ.

(стр. 146) Цитата изъ Мелисса сравн. Mullach op. cit. 82,3. Заключительную часть приводимаго мѣста я исправилъ перестановкой по смыслу, сравн. Apologie d. Heilkunst 167 (Wiener Sitz-Ber. 1891 X IX).

(стр. 147—148) Срвн. Mullach op. cit. стихъ 45—51. Отношеніе къ Гераклиту указано и установлено Bernays'омъ (Rhein. Mus. N. F. VII 114=Ges. Abhandl. I 62).

(стр. 149, середина) Такъ какъ до сихъ поръ еще приписываютъ исключительно элейцамъ, а не предшественникамъ ихъ, отрицаніе возникновенія и уничтоженія, то полезно привести ясное свидѣтельство Аристотеля: Phys. I. 4, 187a 26: διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν . . . ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.—Metaph. I 3, 984a: τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν(τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν —984a 11: καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, (а именно древніе физіологи, начиная съ Ѳалеса).—Metaph. XI 6, 1062b 24: τὸ γὰρ μηθὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι πᾶν δ' ἐξ ὄντος σχεδὸν ἁπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως.

(стр. 150, вверху) Имѣется въ виду стихъ 66 по Штейну.

(стр. 150, середина) «*Краткій*», но очень важный «*отрывокъ*» Анаксагора извлекъ на свѣтъ Дильсъ изъ одного схолія къ Григорію Назіанскому (Migne Patrol. gr. XXXVI 901) (Hermes 13, 4).

(стр. 153 вверху) *Выдающійся естествоиспытатель*: du Bois-Reymond (Sitzungsber. d. kgl. preuss. Academie d. Wissensch., Begrüssung der Hrn Landolt. Febr. 1882).

(стр. 154 16 стр. снизу) *Существованіе пустого пространства*. Слово пустое (κενεόν) попало въ текстъ только благодаря ложной догадкѣ (стихъ 84 Stein). Но понятіе это играетъ у Парменида очень значительную роль. Въ иныхъ случаяхъ оно является противоположностью полнаго (ἔμπλεον), въ другихъ случаяхъ надо предполагать пустое или не-сущее, какъ субъектъ къ ἀποτμήξει въ стихахъ, которые надо отдѣлять отъ предыдущаго и не относить къ вступленію (ст. 38—40 Stein): οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ πέλον τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον.—*Въ кругу пиѳагорейцевъ*. Смотри Natorp Philosoph. Monatshefte XXVII 476. Это же явствуетъ изъ Аристотеля, Физика IV 6 (213b 22), гдѣ, правда, пустое выступаетъ на сцену въ другомъ примѣненіи. Слѣдовало бы спрашивать объ авторахъ не этого ученія, а только противуположнаго. Вѣдь старое миѳологическое ученіе утверждало, что первоначально пустота простиралась отъ высочайшей высоты до нижайшаго низу, а существующій перерывъ между небомъ и землею есть остатокъ этого. И для обычнаго сознанія воздухъ представлялся пустотой, не «чѣмъ то» (срв. Aristot. Phys. IV 6, 213a 25), до тѣхъ поръ, пока эксперименты Анаксагора не раскрыли его давленіе и сопротивленіе. Только послѣ этихъ и подобныхъ опытовъ выступила проблема движенія. Правда, облечь физическую проблему въ метафизическое одѣяніе и видѣть сущность въ томъ, что «полное не можетъ воспринять въ себя ничего другого», дѣло довольно легкое», (срв. 282). Однако никто не встрѣтился бы съ такой апоріей, пока та среда, въ которой движеніе не встрѣчало замѣтнаго сопротивленія, не была признана наполненной или несущественно отличной отъ таковой.

(стр. 157 серед.) Слова Аристотеля Metaphys. I 5, 986b 31.

(стр. 158 внизу) *Вліяніе орфизма*: оно обнаружено Kern'омъ De Orphei etc. theogonis p. 52 и Archiv III 173.

(стр. 159 середина). О Парменидовомъ представленіи о вселенной смотри H. Berger, Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde и пр. II 31 ff.

(стр. 160). Поучительны для пониманія Парменида и вообще элейцевъ нѣкоторыя выраженія родственнаго имъ по духу Гербарта. Онъ вполнѣ серьезно относится къ словамъ мнѣнія и хвалитъ Парменида за то, что «необходимое мнѣніе о природѣ отдѣлено отъ возвѣщенія истины» (Werke I 226). Насколько мы въ правѣ называть античными Гербартіанцами мегаруевъ и ихъ элейскихъ предшественниковъ, доказываютъ слѣдующія цитаты «Изъ положенія параграфа 135-го слѣдуетъ, непосредственно, что сущему какъ таковому не присущи ни пространственныя ни временныя опредѣленія.—Если бы сущее было протяженно, то оно содержало бы многое» и т. д. (Werke I 223). Послѣднее вполнѣ Зеноновское. Въ параграфѣ 135-омъ Гербартъ ссылается на своихъ древнихъ предшественниковъ, о которыхъ онъ говоритъ: «На элейцевъ можно смотрѣть какъ на изобрѣтателей главнаго метафизическаго положенія: Качество сущаго безусловно просто и не можетъ опредѣляться внутренними противорѣчіями».

Часть II, глава 3.

Мелиссъ. О его личности Laert. Diog. IX cap. 4. Расцвѣтъ его Аполлодоръ опредѣляетъ 84-ой олимпіадой. Подразумѣвается очевидно и общепризнана олимпіада 84,4=441, годъ, въ который Мелиссъ одержалъ морскую побѣду, упомянутую въ текстѣ. Здѣсь мы явственно видимъ пріемъ Аполлодора—связывать расцвѣтъ съ хорошо извѣстнымъ историческимъ событіемъ:

въ другихъ случаяхъ мы только предполагали это. Остатки сочиненія Мелисса «О природѣ или о сущемъ» сохранилъ намъ почти одинъ Симплицій въ своихъ комментаріяхъ къ аристотелевскимъ «Физикѣ» и «Небесному зданію», которыя мы имѣемъ въ значительно исправленныхъ изданіяхъ Дильса и Гейберга. Затѣмъ срвн. A. Pabst, De Melissi Samii fragmentis, Bonn 1889. На основаніи этого изслѣдованія можно съ большой вѣроятностью заключить, что только часть отрывковъ заслуживаетъ имени Мелисса, тогда какъ другіе не передаютъ мысли Мелисса съ буквальной точностью.

(стр. 160 внизу). *Аристотель* называетъ Мелисса «*плоскимъ*» (φορτικός) Phys. I 3. Его и Ксенофана онъ же называетъ «нѣсколько грубыми» (μικρὸν ἀγροικότεροι).

(стр. 161). *Состояніе ненарушимаго блаженства.* «Думалъ ли кто нибудь о томъ, какія состоянія сознанія приписывалъ Мелиссъ своему безусловно сущему. Ибо онъ мыслилъ его сознательнымъ, отрицая въ немъ боль и страданіе. При этомъ онъ хочетъ приписать ему чистое ненарушимое блаженство.» Такъ писалъ авторъ этой книги въ 1880 году и могъ вскорѣ присоединить примѣчаніе: «Это призналъ наконецъ Фр. Кернъ въ своей цѣнной статьѣ, цѣнной и для пониманія Парменида: «Zur Würdigung des Melissos von Samos въ Festschrift des Stettiner Stadtgymn. zur Begrüssung der 35 Vers. deutscher Philologen u. s. w. Stettin 1880.» Если Мелиссъ довольствовался этими отрицательными опредѣленіями и отказывался прославлять свое блаженное міровое существо какъ таковое, то тутъ играли роль соображенія осторожности. Человѣкъ, занимавшій выдающееся положеніе въ общественной жизни своей родины, имѣлъ еще больше основаній, чѣмъ другіе философы, щадить религіозную чувствительность своихъ согражданъ. Поэтому онъ повидимому предпочелъ не приписывать блаженства народныхъ боговъ (μάκαρες θεοί) своему Всеединому, а лишь косвенно указать на это.

(стр. 162). *Указаніе Аристотеля*: Sophist. elench. cap. 5, 167b 13 и Phys. I 3, 186a 10.

(стр. 167 § 2). *Зенонъ изъ Элеи.* Срвн. Laert. Diog. IX cap. 5. Если Аполлодоръ пріурочиваетъ его расцвѣтъ къ 79-ой олимпіадѣ, а Платонъ (смотри выше) считаетъ его 25-ью годами моложе Парменида, расцвѣтъ котораго пріурочивается къ 69-ой олимпіадѣ, то эти данныя могутъ оказаться одинаково вѣрными. Ибо на основаніи уже сказаннаго по поводу Мелисса и о пріемѣ Аполлодора отпадаетъ всякое основаніе для предположенія, что расцвѣтъ (акмэ) совпадаетъ съ опредѣленнымъ возрастомъ.—О критическомъ разъясненіи Зенономъ Эмпедоклова ученія (ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους у Свиды см. слово Ζήνων) будетъ рѣчь ниже. Что Зенонъ, какъ и его учитель Парменидъ, излагалъ также и натурфилософскія ученія, на что указываетъ не только заглавіе сочиненія «О природѣ» (тамъ же), но и приписываемыя ему фразы Laert. Diog. IX 29,—въ этомъ напрасно и неосновательно сомнѣвались.—*Главные источники*, въ которыхъ мы черпаемъ знакомство съ его аргументами суть Aristot. Phys. IV 1; IV 3; VI 2 и больше всего VI 9; къ этому мѣста у Симплиція.—*Платонъ*: въ діалогѣ Парменидъ 128d. Поразительное впечатлѣніе его рѣчей онъ же описываетъ въ «Федрѣ» 261d.

(стр. 168). *Пьеръ-Бэйль*: въ его «Dictionnaire historique et critique» IV 536 (изд. 1730).—*Зерно*: указано Аристотелемъ Phys. VII 5, изложено Симплиціемъ въ формѣ діалога между Зенономъ и Протагоромъ.

(стр. 171 10-ая снизу). См. Friedr. Überweg, System der Logik [3] 409.

(стр. 172). Въ этомъ смѣшеніи безконечной дѣлимости и безконечной величины Милль видитъ ядро апоріи (Examination of Sir William Hamiltons philosophy [3] 533). Такъ же разсуждалъ уже Аристотель; сравн. Phys. VI 2, 233a 21.

(стр. 174). О понятіи непрерывности и его противуположности смотри цѣнныя замѣчанія Эрнста Маха (Phincipien der Wärmelehre, Leipzig 1896 S. 77). Для него это понятіе есть «совершенно не вредная, но удобная фикція.» Непосредственно примѣнимы къ зеноновскимъ аргументамъ слѣдующія

положенія: «Если можно до безконечности дѣлить число, обозначающее разстояніе, то это не относится къ самому разстоянію. Все, что является какъ непрерывное, могло бы состоять изъ раздѣльныхъ элементовъ, если бы эти послѣдніе были достаточно малы въ отношеніи къ самымъ малымъ практически примѣняемымъ нами мѣркамъ и соотвѣтственно находиться въ большомъ числѣ. Можно указать на кинематографъ, въ которомъ подъ видимостью полной непрерывности скрывается ограниченное количество моментовъ времени. Какъ будто дѣйствительность во времени (можетъ быть и въ пространствѣ) поступаетъ совершенно такъ же, какъ эта искусственная машина?»

(стр. 176). Интересныя параллели къ такъ называемымъ софизмамъ эристиковъ, въ томъ числѣ къ Зеноновскимъ «Ахиллу и черепахѣ» даетъ тонкій умъ китайцевъ. Ср. H. A. Giles, Chuang Tzŭ. (London 1889) 453 «if you take a stick a foot long and every day cut it in half, you will never come to the end of it.»

(стр. 179). *Платонъ*: Парменидъ 128c.

Часть II, глава 4.

(стр. 182). *Анаксагоръ*. Смотри Anaxagorae Clazomenii fragmenta coll. Ed. Schaubach Leipz. 1827 или W. Schorn, Anaxagorae Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta Bonn 1829. Почти исключительнымъ источникомъ фрагментовъ является комментарій Симплиція къ аристотелевой физикѣ. Одна фраза у Симплиція (въ Аристот.) de caelo 608, 26 Heiberg; также не попавшее въ собраніе остроумное словцо у Плутарха Moral. 98 (de Fortuna c. 3). Объ *обстоятельствахъ его жизни* говоритъ Laert. Diog. II cap. 3. Рожденіе его Аполлодоръ относитъ къ 70 олимпіадѣ (500—497), смерть его къ первому году 88-ой олимпіады (428). Лаертъ Діогенъ считаетъ недостовѣрнымъ сообщеніе о томъ, что онъ родился въ 500 году и достигъ возраста 72-хъ лѣтъ. О его отношеніи къ Периклу, сравн. Платона Фэдръ 270a и плутархово жизнеописаніе Перикла, въ особенности главу 32. Стойкость, съ которою онъ перенесъ потерю единственнаго сына, была извѣстна и прославлялась во всемъ древнемъ мірѣ. О времени обнародованія его творенія смотр. Diels. Seneca und Lucan (Berl. Academie Abhandl. 1885 S. 8 Anm.). У Лаерт. Діоген. фразу надо закончить очевидно слѣдующимъ образомъ ἐπὶ ἄρχοντος Λυσιστράτου) = 467. То, что его книга была первой книгой, снабженной діаграммами (не считая геометрическихъ, предназначенныхъ для болѣе узкаго круга читателей), недавно было установлено на основаніи Климента Александр. Stromata I 364 Pott. и Лаертія Діогена op. cit. (Kothe. Fleckeisens Jahrbuch. 1886. S. 769 ff.).

(Стр. 186 сред.). Столь смѣлое на первый взглядъ толкованіе отзыва Анаксагора о *цвѣтѣ снѣга* основывается на рѣзкомъ противорѣчіи между принципомъ всего его ученія—твердой вѣрой въ качественную истинность чувственныхъ впечатлѣній,—и утвержденіемъ, что въ этомъ случаѣ чувства насъ обманываютъ. Мое толкованіе точно совпадаетъ съ сообщеніемъ Цицерона, котораго прежніе толкователи недостаточно цѣнили:—sed sibi quia sciret aquam nigram esse, unde illa concreta esset, *albam ipsem esse ne videri quidem* (acad. quaest IV 31).

(Стр. 187). О *космогоніи* Анаксагора смотри поучительное объясненіе W. Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaft I 200 сл.). Однако съ его предположеніемъ что мірозданіе, согласно Анаксагору, имѣетъ видъ кегли, я также не могу согласиться, какъ и Целлеръ (I⁵ 1.002 A). У него было, вѣроятно, представленіе, что небесный шаръ, создавшійся при вращеніи (περιχώρησις), увеличивается по мѣрѣ того, какъ все большія массы захватываются этимъ вращательнымъ движеніемъ. Полезно можетъ быть указать на то, что Анаксагоръ совершенно не говоритъ о тѣлесномъ небесномъ шарѣ или о твердомъ звѣздномъ небѣ. Тамъ, гдѣ всего больше можно было ждать, онъ не обмолвливается ни словомъ объ этомъ (Frg. 8 Schaub).

(Стр. 188 внизу). Все сызнова возобновляемыя попытки доказать полную духовность анаксагоровскаго понятія *Nus* съ одной стороны противорѣчатъ недвусмысленнымъ выраженіямъ философа, съ другой стороны они заставляютъ прибѣгать къ искусственнымъ толкованіямъ словъ; такъ, вмѣсто того, чтобы переводить λεπτότατον πάντων χρημάτων «тончайшее изъ всѣхъ вещей», они переводятъ «остроумнѣйшее», или въ аристотелевскомъ ἁπλοῦν (простой) видятъ нѣчто иное, чѣмъ передачу предиката ἀμιγές (несмѣшанный). Методъ, какимъ здѣсь пользуются, состоитъ въ томъ, что болѣе или менѣе произвольно толкуемыми выраженіями Аристотеля хотятъ замѣнить ясныя слова Анаксагора. Правильныя замѣчанія противъ невещественности Nus у Наторпа (Philos. Monatshefte XXVII, 477). Выраженіе «матерія мысли» (Denkstoff) у Виндельбанда (Iw. Müllers Handbuch d. Klass. Altertumswiss. V. 1. 165.

(Стр. 189 внизу). Жалоба на недостаточное примѣненіе «Nus» Анаксагоромъ находится въ платоновскомъ Phaedo 97c и у Аристотеля Metaph. I, 3, 985b 17.

(Стр. 192 внизу). *Необъяснимаго и едва замѣченнаго затрудненія* касается Brieger (Die Urbeweg. der Atome u. s. w. Gymnas.-Programm, Halle 1884 S. 21 f.), но, по моему мнѣнію, не рѣшаетъ его.—Что Анаксагоръ считалъ землю плоской, явствуетъ изъ свидѣтельствъ, собранныхъ у Schaubach'a p. 174 f. Только Симплицій толкуетъ слово τυμπανοειδής (Arist. de caelo II 13 p. 520, 28 ff. Heiberg) какъ имѣющій форму барабана или цилиндрическую; однако онъ ослабляетъ свое же свидѣтельство тѣмъ, что рядомъ съ Анаксагоромъ онъ называетъ Анаксимена, относительно котораго мы точно знаемъ, что по вопросу формы земли онъ сходился не съ Анаксименомъ, а съ Өалесомъ. Когда Целлеръ, Ибервегъ и другіе говорятъ о «плоскомъ цилиндрѣ», то это способно ввести въ заблужденіе.

(Стр. 193). Объ астрономическихъ и метеорологическихъ ученіяхъ Анаксагора смотр. Doxogr. Gr. 137.—Объ объясненіи Анаксагоромъ скопленія звѣздъ на млечномъ пути смотр. Tannery, Pour l'histoire de la science Hellène 279. О самой проблемѣ смотр. между прочимъ Wundt Essays 79 f.

(Стр. 195). Со времени Шлейермахера у Анаксагора хотѣли отнять терминъ «гомеомеріи» и приписать его Аристотелю. Недвусмысленныя свидѣтельства древности, противорѣчащія такому предположенію, собраны у Schaubach'a p. 89. Несостоятельность такого предположенія явствуетъ изъ того, что Эпикуръ, а за нимъ Лукреций употребляютъ это слово, хотя они не имѣютъ никакого основанія примѣнять аристотелевскую терминологію (срв. Munro, въ его комментаріи къ Лукрецію къ I 834, а также Гомперцъ въ Zeitschr. f. d. öst. Gymn. XVIII 212.

(Стр. 197 сред.). Мнѣніе Ксенофонта Memorabilia IV 7.

Часть II, глава 5.

(Стр. 198). *Эмпедоклъ*: См. Empedoclis Agrigentini fragmenta ed. H. Stein. Bonn 1852. Diels, Studia Empedoclea въ Hermes XV. Наполовину новые стихи даетъ Knatz Schedae philol., Bonn 1891. Doxogr. gr. (въ разн. мѣст.).—О немъ говоритъ Лаертій Діог. VIII cap. 2. Прекрасное изслѣдованіе источниковъ J. Bidez'омъ, La biographie d'Empédocle. Gent 1894.—Сказанное далѣе о Джирдженти основано на личныхъ впечатлѣніяхъ автора: смотри также статью Ренана Vingt jours en Sicile въ его книгѣ Mélanges de voyages et d'histoire 103 f. Для хронологіи на этотъ разъ служитъ рядъ стиховъ изъ Аполлодоровской хроники у Лаерт. Діогена op. cit. Много обсуждавшіяся слова Аристотеля (Metaph. I 3), что Анаксагоръ по лѣтамъ старше, но дѣламъ моложе Эмпедокла, не содержатъ ни указаній на время опубликованія ихъ сочиненій, ни сужденія о цѣнности ихъ; они должны лишь оправдать излюбленный пріемъ Аристотеля нарушать хронологическую

послѣдовательность въ дидактическихъ цѣляхъ. Такъ какъ четыре стихіи Эмпедокла ближе къ вещественному монизму древнихъ натурфилософовъ, чѣмъ безконечныя первовещества Анаксагора, то онъ и разбираетъ сперва перваго. Сравни передъ этимъ фразу: Ἐμπεδοκλῆς δὲ τα τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον.

(Стр. 200). Объ осушеніи Селинунта и «прорытіи горы въ Акрагантѣ» сравни такъ озаглавленную статью въ приложеніи къ (Augsburger) Allgemeine Zeitung 15 Nov. 1881. Bidez op. cit. p. 34 (послѣ Дильса) показалъ вѣроятность того, что разсказъ о пробужденіи мнимо-умершей заимствованъ изъ сочиненія Гераклида Понтійскаго περὶ τῆς ἄπνου и основанъ на существовавшей уже тогда легендѣ.

(Стр. 201 середина). Предположеніе о связи между врачебными занятіями Эмпедокла и его антимонистическимъ ученіемъ о веществѣ высказано впервые Таннери въ его Pour l'histoire etc. 319.

(Стр. 202 сред.). *Четыре стихіи* мы встрѣчаемъ не только въ народной физикѣ грековъ, но и у индусовъ (срвн. Kern, Buddhismus, übers. v. H. Jacobi I 438). Срвн. персидское ученіе о первостихіяхъ въ Vendidad, Переводъ v. James Darmesteter, The sacred books of the East IV p. 187. Какъ поздно исчезла эта доктрина, намъ сообщаетъ Kopp, Die Entwickelung der Chemie in d. neueren Zeit. S. 110. «Если спросить о взглядѣ на элементы тѣла во время, предшествующее системѣ Лавуазье, то мы получимъ отвѣтъ что земля, вода, воздухъ и огонь все еще признаются элементами или по крайней мѣрѣ, что большая часть людей вѣритъ въ эти элементы».

(Стр. 203 внизу). Сравненіе четырехъ основныхъ веществъ съ основными цвѣтами смотр. у Galen въ комментаріи къ Гиппократу de natura hominis (XV 32 Kühn).

(Стр 205 серед.). Зависимость Эмпедокла отъ Алкмэона была доказана Дильсомъ (Gorgias und Empedokles S. 11).

(Стр. 208 середина). Указанный здѣсь экспериментъ (ст. 294 Stein) предполагаетъ по крайней мѣрѣ временное существованіе *пустого* пространства. Поэтому насъ удивляетъ приписываемое Эмпедоклу отрицаніе пустого пространства у Аристотеля (de caelo IV 2) и у Ѳеофраста (De Sens. въ Doxogr. gr. 503, 9—12). Ѳеофрастъ, правда, присоединяетъ къ этому, что Эмп. въ этомъ случаѣ непослѣдователенъ; на это же намекаетъ и Аристотель (de generat. et corrupt. I 8). Является предположеніе, что здѣсь произошла ошибка. Стихи, отрицающіе пустоту, на лицо передъ нами, но они повидимому допускаютъ и иное толкованіе. Я передаю ихъ содержаніе свободно: «Нигдѣ нельзя сказать: здѣсь нѣтъ Всего; нигдѣ: здѣсь есть нѣчто другое, чѣмъ Все». Мнѣ кажется нужно родительный падежъ παντός поставить въ зависимость отъ κενεόν (сравн. стих. III τούτων. . . . κεινώσεται). Если κενεόν употреблено исключительно въ смыслѣ пустого пространства, какое значеніе имѣетъ находящееся рядомъ οὐδὲ περισσόν? Во всякомъ случаѣ эти слова нельзя выставлять противъ принятія пустыхъ, тѣмъ болѣе временно пустыхъ промежутковъ.

Очень странно, что Аристотель отказываетъ и Анаксагору въ принятіи пустоты. (op. cit. и Phys. IV 6.), говоря, что его экспериментъ съ кишкой (смотр. выше стр. 187) и съ давленіемъ воздуха (опытъ Эмпедокла) не доказываютъ, что нѣтъ пустого пространства, а только то, что «воздухъ есть нѣчто». И тутъ позволительно предположеніе, что Аристотель не понялъ мысли древняго изслѣдователя. Анаксагоръ такъ широко пользовался невидимымъ, что не избѣжалъ упрека, что онъ оперируетъ съ несуществующимъ. Онъ показалъ сомнѣвающимся, что существуютъ невидимыя тѣла, что тамъ, гдѣ повидимому ничего нѣтъ, въ дѣйствительности есть *нѣчто*. Пустой мѣхъ ничего повидимому не содержитъ. Но стоитъ его надуть—это и есть опытъ Анаксагора, указанный Аристотелемъ—завязать отверстіе, пожать его, и сопротивленіе, которое онъ оказываетъ сжатію, тотчасъ доказываетъ намъ, что невидимое въ немъ есть нѣчто матеріальное. Мы достаточно смѣлы, чтобы думать, что Анаксагоръ хотѣлъ доказать

именно то, что онъ доказалъ. Такъ какъ принятіе пустого пространства выдумано впервые не Левкиппомъ, то изъ сказаннаго совсѣмъ не слѣдуетъ, что Эмпедоклъ былъ подъ вліяніемъ послѣдняго. Это предположеніе, часто высказываемое въ послѣднее время, кажется мнѣ неосновательнымъ, не только потому, что Аристотель ничего не знаетъ объ этомъ вліяніи (срвн. de generat. et corrupt. I 8, въ особенности 324b 32 и 325b 36), но особенно еще потому, что ученіе Эмпедокла является какъ бы предварительной ступенью атомистики; въ случаѣ же такого вліянія на него пришлось бы смотрѣть какъ на регрессъ, движеніе назадъ отъ достигнутой уже высоты, что было бы труднѣе понять.

(Стр. 211, § 5). О космологіи Эмпедокла срвн. Karsten Empedoclis Reliquiae 416; Gruppe, Kosmische Systeme der Griechen 98—100; Tannery, Pour l'histoire etc. 316; Doxogr. Gr. passim.

(Стр. 212). Объ этомъ экспериментѣ съ кубками и выводами изъ него смотри Аристотель de caelo II 13. Gruppe (op. cit. S. 99) совершенно не понялъ, правда, очень краткаго сообщенія объ этомъ.

(Стр. 213, § 6). *Возникновеніе органическихъ существъ.* Здѣсь идетъ споръ между изслѣдователями, и полной увѣренности достигнуть трудно. Противъ пониманія Дюмлера, которому я и слѣдовалъ въ текстѣ (Akademika 218), Целлеръ сдѣлалъ возраженія (I^5 795/6), которыя я не могу признать рѣшающими. Взглядъ Целлера состоитъ въ томъ, что Эмпедоклъ не думаетъ о прогрессивной эволюціи органическихъ существъ; одни «просто исчезаютъ со сцены и для тѣхъ, которые заступаютъ ихъ мѣсто, нужно новое творчество сначала». Противъ этого говоритъ то, что изъ четырехъ способовъ возникновенія, которые Аэцій описываетъ повидимому по Ѳеофрасту (Doxogr. 430/1), первое и второе находятся въ опредѣленной связи. Ибо «странныя» (εἰδωλοφανεῖς) образованія второго періода произошли очевидно чрезъ сростаніе отдѣльныхъ членовъ перваго періода (срвн. ἀσυμφυέσι . . . τοῖς μορίοις и συμφυομένων τῶν μερῶν). Странность организмовъ второго порядка повидимому происходитъ вслѣдствіе соединенія неоднородныхъ частичныхъ образованій перваго цикла (срвн. Empedoclis I Frgg. 244—261 Stein). Затѣмъ четвертый генезисъ касается первыхъ порожденныхъ, а не первыхъ порождающихъ. Тамъ стоитъ:—въ четвертыхъ возникли животныя существа чрезъ половое порожденіе; не сказано: возникли животныя существа, которыя породили половымъ способомъ другихъ. Это не нуждается въ доказательствѣ. Я не настаиваю на аргументѣ, который можно назвать слишкомъ тонкимъ, хитроумнымъ, но иначе существа, возникшія путемъ рожденія, должны бы были образовать пятый генезисъ! Однако слѣдующее за этимъ причинное обоснованіе (τοῖς δὲ — ἐμποιησάσης Doxogr. 431) допускаетъ лишь то толкованіе, что здѣсь имѣется въ виду видоизмѣненіе уже существующихъ существъ, которыми обусловливается произрожденіе. Такимъ образомъ и между 3-мъ и 4-мъ генезисомъ существуетъ не то отношеніе, которое предполагалъ Целлеръ. Только третій генезисъ въ отношеніи ко второму не имѣетъ связи. Однако нужно замѣтить: текстъ испорченъ. Рѣшающее слово ὁλοφυῶν основано на поправкѣ. Эта поправка опирается, правда, на Эмпедокловскій стихъ 265, но что это за опора! Повидимому здѣсь идетъ рѣчь не о другомъ способѣ возникновенія, не о возникновеніи животныхъ существъ вообще, а о возникновеніи человѣка. Попытка Дюммлера приписать эту антропогонію другому міровому періоду, чѣмъ остальныя зоогоніи, не совпадаетъ съ изложеннымъ Аэціемъ, какъ правильно указалъ Целлеръ. Однако, такъ какъ эту часть вообще нельзя вставить въ общую связь, то гипотеза Дюммлера еще не окончательно осуждена. Мнѣ по крайней мѣрѣ не кажется слишкомъ смѣлымъ предположеніе, что Аэцій имѣлъ въ виду непосредственное возникновеніе человѣка изъ стихій, описанное въ этихъ стихахъ, что онъ ошибочно вставилъ въ общую связь съ другимъ и благодаря этому оттѣснилъ то, что здѣсь можно было ожидать: организмы, оставшіеся послѣ отброса не способныхъ къ жизни организмовъ. Онъ хотѣлъ видѣть въ этомъ звено развитія, тогда какъ его нужно было разсматривать отдѣльно и оно было лишь внѣшне связано, какъ одинъ

изъ способовъ возникновенія существъ при перечисленіи ихъ. (Кстати не нужно ли читать вмѣсто ἐκ τῶν ὁμοίων — ἐκ τῶν ὁμοστοίχων)?—Противъ этихъ предположеній возражаетъ Аркимъ въ сочиненіи, посвященномъ автору (Festschrift S. 16 f.).—Поразительную параллель къ ученію Эмпедокла о происхожденіи животныхъ мы встрѣчаемъ у Дидеро; срвн. John Morley Fortnighthy Rewiew 1875 1,686 Diderot and the Encyclopaedists I 111.

(Стр. 213 внизу). Къ числу *геніальныхъ догадокъ* Эмпедокла относится то, что онъ первый—какъ, на основаніи какихъ фактовъ мы этого совершенно не знаемъ—узналъ, что для распространенія свѣта нужно время (Arist de sens. c. 6 444 a 25).

(Стр. 214 внизу). Я назвалъ ученіе Эмпедокла *усиленнымъ гилозоизмомъ* Роде назвалъ эту систему «вполнѣ гилоизоистически развитой» (Psyche II ² 188). Вполнѣ неосновательно мнѣніе, представленное такими людьми, какъ Виндельбандъ, согласно которому введеніе Эмпедокломъ движущихъ силъ было попыткой исполнить требованія Парменида; «какъ чистое неизмѣнное бытіе, элементы *не могутъ двигаться, а должны быть движимы*» (Iw. Müllers Handbuch V 1, 161). Нужно ли указывать на то, что для Парменида движеніе само по себѣ было невозможно, безотносительно къ тому, приходитъ ли толчекъ извнѣ или изнутри? Что привело Эмпедокла къ принятію двухъ внѣвещественныхъ потенцій? Какъ мнѣ кажется, это невозможность свести къ одной, присущей матеріи и однообразно дѣйствующей, тенденціи, двѣ тенденціи смѣняющія одна другую въ двухъ міровыхъ періодахъ. Для него, какъ и для Анаксагора, для котораго его «Nus» долженъ рѣшать лишь опредѣленную механическую и телеологическую проблему, дуализмъ не фундаменталенъ. Какъ у Анаксагора, рядомъ съ импульсомъ движенія, причиняемымъ чрезъ «Nus», существуетъ присущая матеріи тяжесть, такъ у Эмпедокла, рядомъ съ импульсами, исходящими отъ «раздора» и «дружбы», остается стремленіе подобнаго къ подобному какъ самостоятельный источникъ движенія. Что эти двѣ потенціи не являются для Эмпедокла единственными движущими силами, доказываетъ самъ Аристотель въ противорѣчіи съ тѣмъ, что онъ же самъ говоритъ въ первой главѣ Метафизики. (De generat et corrupt. II 6); тамъ говорится: «раздоръ» и «дружба» суть только причины *опредѣленнаго* движенія (ἀλλὰ τινὸς κινήσεως ταῦτα αἴτια).

(Стр. 215 средина). Слова Аристотеля de generat. et corrupt II 6 (p. 333 b 21), непосредственно передъ этимъ стихіи были объявлены болѣе древними, чѣмъ божество, именно Σφαῖρος: τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ.

(Стр. 216). О физикѣ души смотри, кромѣ фрагментовъ (главн. обр. стих. 329—332 st.) Doxogr. 502.—30,000 оръ переселенія душъ я вмѣстѣ съ Дитерихомъ (Nekyia 119) понимаю какъ 10,000 лѣтъ (а именно каждый годъ изъ трехъ временъ года ὧραι), благодаря чему достигается совпаденіе съ указаніями Платона; Роде и Дюммлеръ (Akademika 237) считаютъ оры за года и въ числѣ 30,000 видитъ только выраженіе для безчисленнаго количества лѣтъ (Psyche II ² 179 A 3 и 187).

(Стр. 218 средина). *Альфредъ фонъ Кремеръ* Wiener Sitzungsber. (Phil. hist. cl. 1889 Nr. III Studien zu vergleich. Culturgeschichte) S. 53.—*Пиндаръ*. Отрыв. 131 Bergk. Срвн. Wilhelm Schrader, Die Seelenlehre der Griechen in der älteren Lyrik, Halle 1902 (изъ Gedenkschrift für Rudolf Haym). См. также H. Weil Etudes sur l'antiquité grecque p. 4.

(Стр. 219 вверху). О частичномъ воспріятіи, которое онъ допускаетъ даже у трупа срвн. Θеофрастъ de sens. (Doxogr. 499). Тамъ же καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. Его ученіе о судьбѣ души извѣстно намъ по Симплицію Phys. p. 39, 19 Diels.—Съ Парменидовскими κρᾶσις μελέων сравни κρᾶσις καὶ ἁρμονία Филолая (по Платону Phaedo c. 36, 61 d).

(Стр. 220 средина). *Вопросы короля Милинды*: The questions of King Milinda (Sacred books of the East XXXV) p. 40 ff. и 71 ff.

(Стр. 221 средина). Отождествленіе этого духовнаго божества съ Аполлономъ исходитъ отъ Аммонія, который читалъ еще въ связи тѣ стихи, которые онъ единственно сообщаетъ намъ полностью (347—351 St.).

(Стр. 221—22). Полемическій выпадъ противъ Ксенофана находится въ стих. 146 Stein.

Часть II, глава 6.

(Стр. 223). Отрывки изъ Гекатэя у C. Müller'a Fragmenta historicorum Graecorum I s. О его государственной дѣятельности смотри Herodot. II 143. На раціонализмъ его исторіографіи было указано уже Grote H. of Gr. I² 525; въ послѣднее время его освѣтилъ Дильсъ Hermes 22, 411. Тѣ же мысли, что и развитыя у насъ въ текстѣ, высказываетъ Ed. Meyer Philolog. N. F. II 270.

(Стр. 226—236). Изъ многотомной литературы о Геродотѣ я обращаю вниманіе на непритязательную и цѣнную книжку Гоффмейстера: Sittlich-religiöse Lebensanschauung des Herodotos, Essen 1832. Въ дальнѣйшемъ изложеніи вступленіе (I 1), Елена III 113; Додона II 54, Посейдонъ 129 египетская Дельта II 11, маги и буря VII 189,—Гомеръ и Гесіодъ II 53. естественная религія Персовъ I 131, просьба прощенія у боговъ и героевъ II 45, недовѣріе къ эпическимъ поэтамъ II 120, незнаніе божественныхъ вещей II 3. Затѣмъ: предусмотрительность боговъ III 108, зависть боговъ VII 10 и I 32, Булисъ и Сперѳій VII 133, полярныя ночи IV 25, цинковые острова III 115, круглота земли IV 36, Нилъ и Дунай II 33, крылатыя змѣи III 107, золотороющіе муравьи III 102, аримаспы III 116, океанъ и разливъ Нила II 21. Смотри объ этомъ мои «Herodoteische Studien» II 8 [526] (Wiener Sitzungsber 1883).

Часть III.

Первый эпиграфъ взятъ изъ статьи Бертело. La chimie dans l'antiquité et au moyen âge (Revue des deux mondes 15 Sept. 1893 S. 316—17). Второй—изъ академической рѣчи Boltzmann'a «Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie (Almanach der kais. Akad. d. Wissensch. Wien 1886 S. 234). Третій взятъ изъ пересказа Филодема въ геркуланскихъ свиткахъ: Wiener Studien II 5.

Глава 1.

(Стр. 240 внизу). Цитата изъ Гомера Иліада XI 514.

(Стр. 241). Упомянутую здѣсь индо-германскую молитву опубликовалъ Ad. Kuhn въ Zeitschr f. vergl. Sprachforschung. XIII 49. «Пѣсня врача» переведена Roth'омъ у Grossmann'a, Rig-Veda X 97 (Томъ II 378 ff). Объ этомъ и о древнѣйшей индійской медицинѣ сравни Zimmer Altindisches Leben 375; 394; 396; 398; 399.

(Стр. 241—242). Приведенные примѣры народнаго суевѣрія въ области врачеванія указаны Dr. Paris Pharmacologia, приведены Дж. Ст. Миллемъ Logik B. V, C. 3 § 8 (Werke IV 150), Erman, Agypt. Leben I 318, Plin. nat. hist 30, 11 (94) Anonym. Rediger (im Thesaurus ling. gr., см. слов. ἴκτερος); Fossel, Volksmedicin u. medic. Aberglauben in Steiermark (указано Münch. Allg. Ztg. v. 23/9 1891).

(Стр. 242). О хирургіи дикихъ и ихъ смѣлыхъ попыткахъ сравн. Bartels, die Medicin der Naturvölker. Leipz. 1893 S. 300 и 305/6, также Von den Steinen, Unter den Naturvölkern Centralbrasiliens S. 373: auch Corresp.—Bl. d. deutschen Gesellsch. f. Antropologie u. s. w. April 1900 S. 30 f.—Здѣсь использована статья Welcker'a «Epoden oder das Besprechen»

(Kleine Schriften III 64 сл.) также и далѣе.—Для слѣдующаго смотр. Одиссею XIX 457 сл. и XVIII 383 сл. О странствующихъ индійскихъ врачахъ древнѣйшаго времени сравни Kaegi, Der Rigweda S. 111.

(Стр. 243). О Демокедѣ и его судьбѣ сообщаетъ Геродотъ III 125 сл. О кипрскомъ врачѣ Онасилѣ смотри эдаліонскую надпись, теперь у Collitz'a, Griechische Dialekktenschr. I 26 сл.; въ вопросѣ о времени происхожденія надписи я слѣдую O. Hoffmann'у, Die griech. Dialekte I 41 противъ Larfeld'а въ Bursians Jahresbericht Bd. LXVI (1892) S. 36.

(Стр. 243). *Клятва* въ Oeuvres d'Hippocrate, E. Littré IV 628 ff. Запрещеніе кастраціи я вижу въ словахъ οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, которыя и можно перевести только такъ: «я не буду рѣзать даже тѣхъ, которые страдаютъ каменной болѣзнью». Такъ какъ общее запрещеніе рѣзать въ ту эпоху, когда «рѣзаніе и прожиганіе» являлись главными признаками врачебной дѣятельности, являлось бы бесмыслицей, то слово τέμνειν нужно понимать въ спеціальномъ смыслѣ оскопленія, какъ оно употреблялось Гесіодомъ. Труды и Дни 786 и 790 f., Псевдо-Фокилидомъ ст. 187 Bergk и Лукіаномъ de Syria dea § 15 (сравни τομίας=ἐκτομίας). Слово λιθιῶντας должно означать не камни въ мочевомъ пузырѣ, а каменное затвердѣніе, которое могло быть устранено кастраціей; и дѣйствительно этотъ глаголъ употребляется въ примѣненіи къ различнымъ затвердѣніямъ. Это мое старое предположеніе было сообщено и разбиралось моимъ покойнымъ товарищемъ медикомъ Theodor'омъ Puschmann'омъ въ Virchow-Hirsch' Jahresber. über die Fortschritte der gesammten Medicin 1883. I S. 326 и съ того времени еще много разъ.

(Стр. 244). О добросовѣстномъ отношеніи врачей и личномъ выступленіи ихъ см. соотвѣтствующія мѣста у Littré IV 182; 184; 188; 312; 638; 640; IX 14; 204; 210; 254; 258; 266; 268. — Аристотель говоритъ Гиппократѣ какъ о великомъ врачѣ. Polit. IV (vulgo VII), 4, 1326 а 24.

(Стр. 245). Дильсъ отодвигаетъ позднѣйшія составныя части гиппократовскаго собранія къ половинѣ 4-го столѣтія (Высказано имъ въ докладѣ на съѣздѣ филологовъ въ Кёльнѣ [Сентябрь 1895]).—Лондонскій папирусъ скорѣе запуталъ гиппократовскій вопросъ, чѣмъ содѣйствовалъ разрѣшенію его. Онъ какъ бы ставилъ альтернативу, либо пренебречь авторитетомъ Аристотелева ученика Менона, либо приписать авторству Гиппократа мало содержательное и риторическое искусственное сочиненіе περὶ φυσῶν. Выходъ изъ этого затрудненія нашелъ повидимому Blass (Hermes 36, 405). Не само дошедшее до насъ сочиненіе, а тотъ оригиналъ, которымъ пользовался ея авторъ, и считался Менономъ за Гиппократовскій.

(Стр. 246). Эпидавръ. Описаніе по личному наблюденію. Приведенныя здѣсь сообщенія о надписяхъ собраны у Kavvadias'а Les fouilles d'Epidaure I pag. 23—34. Сравни того же автора Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ κτέ. Athen 1900. Кромѣ прекрасной питьевой воды въ Эпидаврѣ существуетъ и цѣлебный минеральный источникъ. Надписи собраны полностью въ Corpus inscript. graec. Peloponnesi etc. I p. 221 ff.

(Стр.247). Упоминаемое открытіе есть лондонскій папирусъ: Anonymi Londinensis ex Aristotelis iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae ed. H. Diels, Berlin 1893. Сравни толкованіе содержанія его Дильсомъ въ Hermes XXVIII. («Ueber die Excerpte von Menons Iatrica»). О сочиненіяхъ книдской школы, входящихъ въ гиппократовское собраніе, смотри въ особенности. Littré VIII 6 ff. и въ недавнее время Johannes Ilberg въ Griech. Studien.... Leipzig 1894, 22 ff.

(Стр. 248 § 4). Книги «О діэтѣ» были почти единственными среди гиппократовскихъ сочиненій, привлекшими къ себѣ вниманіе философовъ и филологовъ. Сравни Bernays Gesammelte Abhandlungen I 1 ff; затѣмъ Teichmüller Neue Studien zur Gesch d. Begriffe II 3 ff; Weygoldt въ Jahrbüch. für Philol. 1882, 161 ff; Zeller Philos. d. Griech. I[5] 694 ff. Старанія Вейгольдта и Целлера доказать позднѣйшее происхожденіе сочиненія я считаю неудавшимися. Вліяніе *Гераклита* и *Эмпедокла* на автора неоспоримо; и способъ

использованія обѣихъ системъ указываетъ на время, когда онѣ были еще живы, когда эмпедокловское ученіе было еще молодо, а гераклитовское еще не устарѣло. Я считаю вполнѣ убѣдительнымъ опроверженіе Тейхмюллеромъ предположенія о томъ, что авторъ использовалъ Архелая. (S. 48—50). Если нужно искать предшественника въ вопросѣ о матеріальномъ дуализмѣ, то это скорѣе Парменидъ, который видѣлъ въ огнѣ (Aristot. Metaphys. I. 3), также какъ и нашъ авторъ, нѣкоторую причину движенія. И Анаксагоръ, повидимому, былъ ему извѣстенъ, но не повліялъ на него. Именно въ тѣхъ главахъ, содержаніе которыхъ Вейгольдтъ (S. 174) приписываетъ вліянію Анаксагора и Архелая, находится фраза, прямо противорѣчащая анаксагоровскому ученію: ἅτε γὰρ οὔποτε κατὰ τωὐτὸ ἱστάμενα, ἀλλ᾽ αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τά (VI 374 L.). Этому непосредственно предшествуетъ фраза дѣйствительно напоминающая анаксагоровскій отрывокъ. Однако, она именно должна служить предостереженіемъ, чтобы не считать подобные примѣры доказательными. Если авторъ имѣлъ этотъ фрагментъ передъ глазами, то онъ во всякомъ случаѣ заимствовалъ одну словесную форму, но не мысль, напр., слово σπέρματα употреблены здѣсь и тамъ въ совершенно различномъ смыслѣ. Я не могу замѣтить отдаленнаго вліянія Демокрита утверждаемаго Целлеромъ; его аргументъ, основывающійся на семи гласныхъ, не вѣренъ, ибо отдѣльныя обозначенія для Η и Ω введены оффиціально въ Аѳинахъ правда только въ 403 году, но задолго до того употреблялись въ Іоніи и въ самихъ Аѳинахъ, гдѣ по предположенію Целлера жилъ авторъ.— Приведенныя мѣста изъ сочиненія «О діэтѣ» находятся VI 468; 470 (сравн. также 606); 742. — Предположеніе, что авторомъ этой книги является Геродикъ изъ Селимбріи высказано Franz Spät'омъ (Die geschichtliche Entwicklung der sogenanten hippokratischen Medicin im Lichte der neuesten Forschung Berlin 1897 S. 22 f.), оно подкрѣплено соображеніями, которымъ дальнѣйшія изслѣдованія придадутъ можетъ быть полную силу доказательствъ.

(Стр. 249) Ученіе объ органическомъ равновѣсіи наиболѣе опредѣленно формулировано VI 606 L, также въ концѣ книги III Стр. 636.

(Стр. 249 внизу). Сказанное здѣсь о книдійцахъ *Еврифонѣ* и *Геродикѣ* я заимствую изъ указаннаго выше лондонскаго папируса (p. 7), гдѣ въ индексѣ приведены всѣ фрагменты Еврифона.

(Стр. 250). Излагаемое заимствовано изъ книги I «О діэтѣ» VI 484; 474; 476.—Объ экспериментѣ упомянутомъ стр. 251 смотри примѣчаніе Littré VI 527.

(Стр. 251). Толкователямъ сновъ приписывается, «точное знаніе» VI 642 (οἳ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες). Маленькое сочиненіе περὶ σαρκῶν («о мясѣ» или «о мускулахъ», у Littré Bd. VII. Считать его вмѣстѣ съ Литтре послѣ-аристотелевскимъ на томъ основаніи, что авторъ знаетъ начало двухъ главныхъ сосудовъ изъ сердца, очевидно невѣрно. Пріобрѣтеніе такихъ очевидныхъ анатомическихъ знаній не можетъ быть хронологически указано въ древности. Время возникновенія сочиненія можно лучше всего опредѣлить по явно эклектическому характеру. Цитата изъ Аристотеля. Polit. I 2 нач.

(Стр. 254). О сочиненіи «О числѣ семи» (Littré VIII 634 ff. лучшая версія IX 433 ff.) смотри Ilberg и Harder, Zur pseud-hippokratischen Schrift περὶ ἑβδομάδων (Rhein Mus. N. F. XLVIII 433 ff.)—Сказанное въ концѣ параграфа о роли числа семи въ арабской алхиміи заимствую изъ статьи Бертело въ Revue des deux mondes 1 Okt. 1893 (S. 557). Сюда относится также вновь открытый отрывокъ Гераклита (4a въ собраніи Дильса, сомнѣній котораго въ подлинность отрывка я не раздѣляю).

(Стр. 257). Сочиненіемъ «о древней медицинѣ» заканчивается первый томъ Литтре. Цитаты изъ Литтре I 570--606.

(Стр. 259 кр. строка). Излагаемая здѣсь глава 20 сочиненія «О древней медицинѣ» I 620—624 L.

(Стр. 260 вверху). *Почти буквальное совпаденіе* словъ I 620 и VI 468.

(Стр. 263 внизу). Цитата I 572 L.

(Стр. 265): Herodot. (II 33); Euripides (Frg. Nauck [2]); Epicur. (у Laert. Diog. X 32).

(Стр. 266 внизу). Приведенная цитата изъ Bunge, Lehrbuch der physiol. und pathol. Chemie [2] S. 86.

(Стр. 268 вверху). Сочиненіе «О природѣ женщинъ» у Литтре VII 312; смотри вступленіе въ него и въ «Прогностикъ» (II 110 bis 112 L.); «О воздухѣ, водѣ и мѣстоположеніи» II 12 ff. «О священной болѣзни» VI 352 ff. Утвержденіе о болѣзни какъ одновременно и божеской и человѣческой VI 394 и 364, II 76.

(Стр. 269). Приведенные полемическіе выпады VI 354—362.

(Стр. 271). Приведенныя мнѣнія гиппократовскихъ врачей находятся въ изданіи Литтре II 302, 328; IV 212, 254; мнѣніе Литтре о книгѣ «О сочлененіяхъ» IV 75. Автора этого сочиненія я называю представителемъ сравнительной анатоміи на основаніи выраженій, находящихся IV 192, 198.

Книга III глава 2.

(Стр.) 272. *Романъ въ письмахъ*: Oeuvres d'Hippocrate IX 320 сл. особенно стр. 350 и 354 L. О лѣченіи Гиппократомъ больныхъ въ Абдерѣ въ безусловно подлинной, третьей книгѣ эпидемій III 122, 124, 128.

(Стр. 272). О *Левкиппѣ* сравн. Laert. Diog. IX cap. 6. Наиболѣе цѣлесообразно считать его родиной Милетъ, потому что въ двухъ первыхъ указаніяхъ (Элея и Абдера) вѣроятными причинами ошибочныхъ заключеній является отношеніе его къ Зенону и Демокриту. Споръ о его исторической реальности велся Роде (Verhan. d. 34 Philol.-Vers. S. 64 ff. и Fleickeisens Jahrb. 1881, 741 ff.=Kl. Schr. I 205 ff. и 245 ff.), Наторпомъ (Rhein. Mus. XLI 349 ff.) и Дильсомъ (Verh. d. 35 Philol.-Versammlung S. 96 ff. сравни также Rhein. Mus. XLII 1 ff.). Рѣшающимъ свидѣтельствомъ противъ сомнѣній Эпикура у Laert. Diog. X 13 авторитетъ Аристотеля и Θеофраста; Если въ этомъ вопросѣ я согласенъ съ Дильсомъ, то я не могу раздѣлять его мнѣнія, что Θеофрастъ считалъ Левкиппа ученикомъ Парменида. Ибо слова κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας (Doxogr. 483, 12) не означаютъ этого, по моему мнѣнію, какъ и тожественное выраженіе объ отношеніи Анаксагора къ доктринѣ Анаксимена: κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας (Doxogr. 478, 18 f.) не вынуждаетъ насъ принять невозможное хронологическое указаніе Θеофраста. «Великій міровой порядокъ» опять таки приписываетъ Левкиппу Θеофрастъ (Laert. Diog. IX 46). Приведенный въ текстѣ отрывокъ взятъ изъ сочиненія «О духѣ» (Aet. въ Doxogr. 321b 10). Новое доказательство въ пользу реальности Левкиппа даетъ Целлеръ (Archiv XV 137—140).

(Стр. 273). О *Демокритѣ* смотри Laert. Diog. IX cap. 7. О времени рожденія по автобіографическимъ свѣдѣніямъ (Олимпіада. 80=460—457), относящемуся повидимому къ первому году олимпіады смотри Ароллодоръ у Laert. Diog. IX 41. Отрывки (очень неполно) собраны Mullach'омъ (Democriti Abderitae operum Fragmenta Berl. 1843). Приведенные фрагменты у Климента Stromat. I 357 Pott. и Laert. D. IX 36. Цитата изъ Платона (стр. 274) изъ «Государства» II 368a. Два мнѣнія Аристотеля (стр. 274) взяты изъ de generat. et corrupt. I 2, 315a 34 сл. и 316a 6 сл. Сравни наиболѣе важныя мѣста de gen. et corr. I 8, 324b 35 сл. и 325a 23 сл.

(Стр. 275 серед.). Mullach p. 204.

(Стр. 276). *Галилей*. Слѣдующая цитата изъ сочиненія «Il Saggiatore» взята изъ флорентійскаго изданія 1844 г. IV стр. 333 ff.

(Стр. 278 вверху). Сказанное здѣсь основано на Aristot. Metaphys. I 4 fin. Испорченное мѣсто исправилъ Bernays: О сочиненіи о неразрушимости все-

ленной, помѣщенномъ въ ряду сочиненій Филона, стр. 75 (Abhandl. der kgl. preuss. Akademie 1882 III).

(Стр. 282 середина). Цитата изъ книги Fechner'a «Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre» [2]: глубокое и блестящее изложеніе 79—81.—*Дж. Ст. Милль* Логика кнпг. 3 гл. 6.—(Стр. 283) См. Lothar Meyer Die modernen Theorien der Chemie [4] 253; 273; 183. — *Cournot*: Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire I 245. *Декартъ* пишетъ Мерсенну: «J'admire qui disent que ce que j'ai écrit ne sont que *centones Democriti* etc.» Oeuvres VIII 328 (éd. Cousin). Здѣсь кстати вспомнить о великомъ Rob. Boyle (1627 — 1691), который говорилъ (Kopp. Geschichte der Chemie II 308), что можетъ быть въ основѣ всѣхъ тѣлъ лежитъ одна и та же протяженная, дѣлимая и непроницаемая первоматерія, и что всѣ различныя качества, наблюдаемыя нами, суть только слѣдствія неодинаковой величины, формы, покоя или движенія и взаимнаго положенія «атомовъ».

(Стр. 284). Сказанное о мускаринѣ и невринѣ заимствовано изъ книги Bunge. Lehrbuch d. physiol. u. pathol. Chemie [2] 80.

(Стр. 285). Указаніе Демокрита на удѣльный вѣсъ Mullach p. 215. Свидѣтельство Ѳеофраста de sens., которому мы обязаны и другими сообщеніями объ ученіи Демокрита о чувствахъ (Doxogr. p. 516 ff.).

(Стр. 287). Въ упомянутой выше книгѣ *Александра Гумбольдта* («Versuch über die gereizte Nerven u. Muskelfaser» Berlin 1797 I 429); онъ, однако, высказываетъ не свое мнѣніе. Самый современный представитель этой теоріи Nic. Lemery, изъ Cours de chymie (1675) котораго Kopp приводитъ слѣдующее мѣсто (Geschichte der Chemie III 14) «.... je ne crois pas qu'on me conteste que l'acide n'ait des pointes....,il ne faut que le gouter pour tomber dans ce sentiment, car il fait des picotements sur la langue....».

(Стр. 288). Декартъ и Гьюгенсъ: срв. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik II 91 также Huyghens, Discours de la cause de la pesanteur въ прибавленіи къ Traité de la lumière p. 102 (Лейпцигское изданіе): «des corps faits d'un amas de petites parties accrochées ensemble—». Подобныя же мнѣнія также у Лемери (1645—1715) (Kopp Gesch. d. Chemie II 308). По мѣткой характеристикѣ Гьюгенса Декартъ все сводитъ къ принципамъ «tels que sont ceux qui dépendent des corps considérés sans qualité et de leur mouvements». Къ послѣдующему сравни L. Meyer op. cit. 223. «Der Ausdruck, «Sättigung» ist eben nur ein Wort für einen fehlenden Begriff, für eine fehlende klare Vorstellung; сравни также S. 387.—Слова Паскаля: «il faut dire en gros: cela se fait par figure et mouvements, car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule; car cela est inutile et incertain, et pénible». (Pensées II 17. Парижск. изд. 1823 II 249).

(Стр. 288/9). *Главныя свидѣтельства* объ ученіи Демокрита о *мірообразованіи* у Laert. D. IX 31; Hippolyt I 10; Democrit. Frg 2 (Phys.) p. 207 и Frg. 6 p. 208 Mull.; срвн. Plato Tim. 52e. Весь предметъ недавно прекрасно обработанъ Brieger'омъ, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leukipp und Demokrit (Gymn.-Progr. Halle 1884) и Hugo Karl Liepmann'омъ, Die Mechanik der leucipp-democrit'schen Atome (Doctor-Dissertation Berlin 1885).

(Стр. 290). Указаніе Аристотеля: de caelo II 13, гдѣ ученіе о вихрѣ приписывается «всѣмъ», т. е., какъ ясно по контексту, всѣмъ старымъ натурфилософамъ и авторамъ космогоній (295a 9 ff.). Тейхмюллеръ указалъ и почти съ несомнѣнностью доказалъ, что здѣсь имѣется въ виду Анаксимандръ. (Teichmüller, Studien z. Gesch. d. Begriffe Berl. 1874 S. 83).

(Стр. 292). Сказанное о смерчахъ и о лѣтнихъ сѣверныхъ вѣтрахъ получило одобреніе моего коллеги Hann'a и отчасти основано на его сообщеніи.

(Стр. 293). Мнѣніе Аристотеля взято изъ de caelo III 2 (300b 8) и Metaphys. I 4 (985b 20).

(Стр. 295). «Міровая загадка». Сравн. Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge von du Bois Reymond[3] S. 83 (Leipz. 1891).

(Стр. 297). Выраженія Бэкона можно найти у Grote, Plato I 92 ff.; далѣе срвн. L. Stein Leibnitz und Spinosa 66 f. Слова Тиндаля заимствованы изъ Fragments of Science[5] 355.

(Стр. 297). Цитата изъ Өеофраста: Doxogr. 483 12 ff.

(Стр. 301). Цитата изъ Галилея op. cit. S. 336: «Ma che ne'corpi, esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini et movimenti tardi o veloci, io non lo credo». Также Гюгенсъ op. cit. p. 96: «En ne supposant dans la nature que des corps qui soient faits d'une mesme matière, dans les quels on ne considère aucune qualité ni aucune inclination à s'approcher les uns des autres, mais seulement des differentes grandeurs, figures et mouvements».—Что Галилей зналъ ученія Демокрита явствуетъ изъ намековъ, приводимыхъ Lasswitz'омъ op. cit. p. 49. Что касается Гюгенса, то срвн. его слова (op. cit. p. 93), гдѣ онъ удивляется, что не только остальные философы, но даже Демокритъ не пытались объяснить тяжесть: «On peut le pardonner à ceux qui se contentaient de pareilles solutions en bien de rencontre; mais non pas si bien à Démocrite et à ceux de sa secte, qui aiant entrepris de rendre raison de tout par des atomes en ont excepté la seule Pesanteur». По слѣдамъ атомистовъ идетъ повидимому Платонъ въ «Законахъ» X 897a.

(Стр. 302). Доказательство существованія пустоты Arist. Phys. IV. 9 (213b 5 сл.).

(Стр. 302). Левкиппъ: у Өеофраста (Doxogr. 483, 17 f.). На предложеніе καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθος διὰ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι я смотрю какъ на вводное; какъ субъектъ къ τοιοῦτον я добавляю мысленно τὸ σχῆμα αὐτῶν. Обыкновенно это выраженіе Левкиппа отождествляютъ со словами Демокрита, относящимися ко вторичнымъ свойствамъ οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον (Plutarch. adv. Colot. 4, 1 и Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 213 = 48, 13 f. Bekker). Однако, какъ ни извинительно это смѣшеніе, однако, контекстъ обоихъ положеній не оставляетъ сомнѣнія въ различіи ихъ. Какъ можетъ это изреченіе Демокрита, которое, какъ охотно допускаетъ Целлеръ, I[5] 920 A. 2, «касается исключительно вторичныхъ чувственныхъ качествъ» доказывать безчисленное количество формъ атомовъ? Количество субъективныхъ отклоненій, типомъ которыхъ является приведенный Секстомъ примѣръ, что страдающему желтухой медъ кажется горькимъ, можетъ быть равнымъ тремъ, четыремъ или десяти; но даже если бы ихъ было 100 или 1000, то это всетаки не имѣло бы ни малѣйшаго отношенія къ безконечному количеству формъ атомовъ. И, что еще важнѣе, существованіе этого безконечнаго числа и соединеніе ихъ въ каждомъ чувственномъ предметѣ—это совершенно разныя вещи. Было бы несправедливо мысленно присоединять второе изъ этихъ предположеній къ первому, о которомъ только и идетъ рѣчь у Өеофраста и по всему контексту только и можетъ итти рѣчь. Въ довершеніе всего Өеофрастъ именно говоритъ (Doxogr. 518, 20) только о соединеніи многихъ, а совсѣмъ не о безконечномъ множествѣ формъ атомовъ въ одной чувственной вещи. Наконецъ, здѣсь дѣло идетъ о спеціальномъ случаѣ, а не объ общемъ правилѣ. (Кстати слѣдуетъ замѣтить что мѣсто нуждается въ критической обработкѣ и первоначально можетъ быть гласило такъ: ἀλλ᾽ ἐν ἑκάστῳ ⟨λείῳ⟩ πολλὰ εἶναι ⟨καὶ τραχέα⟩ καὶ τὸν αὐτὸν ⟨χυλὸν μετ'⟩ἔχειν λείου καὶ τραχέος κτἑ).

(Стр. 305). Приведенныя слова принадлежатъ Эрнесту Маху (Die Principien der Mechanik u. s. w. 463).

(Стр. 306). О теологическихъ взглядахъ Демокрита говоритъ преимущественно Секстъ Эмпир. adv. mathem. IX 1. 19 u. 24 = p. 394, 28 u. 396,5 Bekk.; также Тертуліанъ ad nation. II 2 (правильно сопоставлено Целлеромъ съ Евстаөіемъ къ Одиссеѣ XII 63). Замѣчательно его раціона-

лизирующее объяснение гаданія по внутренностямъ животныхъ (Cicero de divinat. II 13, 30), которое признано недавно Jhering'омъ (Vorgesch. d. Indoeuropäer 448) вполнѣ правильнымъ. Эта попытка объясненія характерна для Демокрита, который пытается найти реальную основу религіозныхъ обычаевъ и вѣрованій; онъ не считалъ явленія боговъ и видѣнія во время сна пустыми фикціями, хотя въ богахъ народной вѣры онъ видѣлъ плохо понятыя и невѣрно истолкованныя произволомъ поэтовъ обозначенія силъ природы и моральныхъ силъ (срвн. Clemens Protrept. cap. 6 p. 59 Pott.; срвн. также его же Stromata V c. 14, 709 P.). Для исправленія испорченныхъ словъ смотри Евсевія [Praep. ev. XIII c. 13 § 27, III. 322 Geisf.]; Laert. Diog IX 46). «О вѣрованіяхъ Демокрита въ демоновъ» говоритъ Дильсъ (Archiv VII 154—157).

(Стр. 307). Изложеніе и критика Ѳеофрастомъ Демокритовой теоріи познанія въ Doxogr. 516. Объ атомахъ души Демокрита и Левкиппа и о роли дыханія срвн. Aristot. de anima 1 2, 403b 31. *Парменидъ и Эмпедоклъ*: срвн. Doxogr. 390, 19. Указаніе на продолженіе существованія теоріи всеодухотворенности потому умѣстно, что большинство историковъ считаетъ, что гилозоистическіе взгляды исчезли очень рано, а именно съ Анаксагоромъ и Эмпедокломъ.

(Стр. 309). Жалобы Демокрита: срвн. Sext. Empir. adv. mathem. VII 135 ff., p. 220 f. Bekk.; затѣмъ Laert. Diog. IX 72. Прекрасно говоритъ о «мнимомъ отрицаніи Демокритомъ чувственной истины» Brieger, Hermes 37, 56 f. Большого интереса заслуживаетъ отрывокъ Демокрита, доступный намъ въ оригиналѣ; срвн. H. Schöne, Eine Streitschrift Galen's gegen die empirische Ärzte, Berliner Sitz.-Ber. 1901 LI S. 5. Чувства обращаются къ уму со словами: *τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτῶμά τοι το κατάβλημα.* Они упрекаютъ критическій умъ въ томъ, что, отвергая свидѣтельство чувствъ, онъ какъ бы отсѣкаетъ сукъ, на которомъ сидитъ. Образъ заимствованъ Демокритомъ изъ школы гимнастики; предполагаются два борца; одинъ побѣждаетъ другого, но падаетъ на землю вмѣстѣ съ нимъ. Хотѣлось бы знать, какъ заставилъ Демокритъ отвѣчать умъ; врядъ ли что либо иное, кромѣ того, что недовѣріе къ чувствамъ умѣстно тамъ, гдѣ свидѣтельства ихъ противорѣчивы (т. е. въ отношеніи вторичныхъ свойствъ) и что согласующіяся свидѣтельства ихъ, въ отношеніи тѣлеснаго и первичныхъ или основныхъ его свойствъ остаются неоспоримыми, образуютъ основу познанія.

(Стр. 311). Различія истиннаго познанія и неяснаго также у Секста Эмпирика adv. math. VIII 138 f. p. 221 Bekk.

(Стр. 312 § 9). Критическое замѣчаніе Аристотеля, Phys. VIII 252a—b. Сравни съ этимъ на этотъ разъ совсѣмъ не-аристотелевское мнѣніе Ѳеофраста о Платонѣ, которое приводитъ къ Тимею Проклъ (Базельское изд. стр. 176) (также Doxogr. 485, 13 ff.).

(Стр. 313). Упрекъ Аристотеля Metaph. I 4 fin. Къ слѣдующему срвн. Dühring, Kritische Geschichte der allg. Principien d. Mechanik 109—112.— Порицаніе Аристотеля Phys. II 4, 196a 24 ff. и de generat. animal. V 789b 2.

(Стр. 315). Смотр. Hippolyt. I 13. Löwenheim дѣлаетъ замѣчаніе (Archiv. VII 246), что Демокритъ «уже принципіально преодолѣлъ геоцентрическую точку зрѣнія».

(Стр. 316). *Метродоръ изъ Хіоса*: у Стобея eclog. I 496 (I p. 199. 1 Wachsmuth.) — Объ этическихъ фрагментахъ Демокрита смотр. Lortzing. Berl. Gymn.-Progr. 1873; Hirzel, Demokrits Schrift *περὶ εὐθυμίης* (Hermes XIV 354 ff.); Natorp, die Ethika des Demokritos 1893 (рецензія Diels'a въ Deutsche Litteratur-Zeitung 1893 Nr. 41). Немного, но повидимому вѣрное, сообщаетъ объ этикѣ Демокрита Laert. Diog. IX 45. Слова Демокрита *εὐθυμίη, εὐεστώ* и *ἀθαμβίη* переведены Гомперцомъ «Wohlgemutheit», «Wohlsein» и «Gefasstheit».

(Стр. 317—318). Приведенный отрывокъ (сохранившійся у Stob. floril. 46, 48) авторъ пытался возстановить Beitr. z. Kritik u. Erklärung griech. Schriftsteller» III 26 (=586 Wiener. Sitz.-Ber. 1876).

Книга III, глава 3.

(Стр. 319). *Діогенъ изъ Аполлоніи* О немъ говоритъ Лаэрт. Діог. IV cap. 9, цитируя его введеніе, недостаточно. Фрагменты у Schorn и Fr. Panzerbieter, Diogenes Apolloniates, Leipz. 1830; смотр. о немъ Chr. Petersen, Hippocratis nomine quae circumferuntur scripta etc. (Hamburger Gymn.-Progr. 1839); смотри также уже упомянутую выше лекцію о Левкиппѣ и Демокритѣ Дильса, его же статью «Leukippos und Diog. v. Apoll.» (Rhein. Mus. XLII 1 f.) и «Ueber die Excerpte von Menons Jatrica» (Hermes XXVIII 527 ff.). Главное свидѣтельство у Θеофраста (Doxogr. 477, 5).

(Стр. 320 внизу). О написаніи этого слегка испорченнаго мѣста сравн. мои «Beitr. z. Kritik u. Erklärung» u. s. w. I 39 (271 Wiener Sitz.-Ber. 1875).

(Стр. 322). «*Ученіе о небѣ*» (μετεωρολογία), а также сочиненіе περὶ ἀνθρώπου φύσεως, Симплицій которому мы обязаны всѣми фрагментами, самъ не видѣлъ, онъ лишь нашелъ упоминаніе о нихъ въ главномъ трудѣ (Phys. I 4 p. 151 Diels).

(Стр. 322 внизу). Толкованіе Гомера у Филодема, de pietate, изд. Гомперца S. 70—Что стоики «въ ихъ ученіи о воспріятіи и... въ эмбріологіи зависѣли отъ него, пытается доказать Dümmler (Akademika 113). Онъ же (op. cit. 225) и Weygoldt (Archiv 1 161 ff.) разсматриваютъ отношеніе Діогена къ нѣкоторымъ сочиненіямъ гиппократовскаго сборника.

(Стр. 323 внизу). Критика его ученія у Θеофраста de sens. 39 (Doxogr. 510 сл.). Приведенный стихъ изъ «Облаковъ» (Meineke 828) гласитъ: Δῖνος βασιλεύει τὸν Δί' ἐξεληλακώς; кромѣ того, стр. 380.

(Стр. 324 § 2). *Гиппонъ*. Отрывки изъ Πανόπται у Kock, Attic. comic. fragg. I 60 ff.—Единственный отрывокъ въ Les scolies Genévoises de l'Iliade ed. Nicole (Женева 1891) повторяетъ часто обсуждавшееся тогда мнѣніе, что вода всѣхъ источниковъ и колодцевъ происходитъ изъ моря. Сравн. Diels, Berl. Sitz.-Berichte 1891 575 ff. («Über die Genfer Fragmente des Xenophanes und Hippon»). Мнѣніе Аристотеля Metaphys. 1 3 и de anima 1 2.—Причисленіе его къ эклектикамъ основано на сопоставленіи словъ Аристотеля (Met. I 3), комментатора Александра къ этому мѣсту (p. 21, 17 Bonitz) и Ипполита I 16 (Doxogr. 566, 20). Поучительное сообщеніе послѣдняго позволяетъ присоединить Гиппона къ эклектическому движенію эпохи, тогда какъ скудное сообщеніе Аристотеля представляетъ его запоздалымъ послѣдователемъ Θалеса. — *Архелай*. Срвн. Laert. Diog. II cap. 4; затѣмъ Θеофрастъ (Doxogr. 479), Аэцій (тамъ же 28⁰), Ипполитъ I 9 (тамъ же 563).

(Стр. 325 § 3). Аллегорическое объясненіе Гомера *Метродоромъ* я вывожу на основаніи краткаго замѣчанія лексикографа Гесихія Ἀγαμέμνων· τὸν αἰθέρα Μητρόδωρος ἀλληγορικῶς изъ Vol. Hercul. coll. altera VII 90 (впервые сообщено въ журналѣ «Academy» 15 I 1873)—Ренанъ о толкованіи библіи Филономъ: Histoire du peuple d'Israël V 349.—О Θеагенѣ и его послѣдователяхъ см. Bergk, Griech. Litt.-Gesch. I 264 и 891. Объ апологіи Θеагена упоминаетъ одинъ схолій къ Иліадѣ XX 67. Θеагенъ, разцвѣтъ (или рожденіе: γεγονώς!) котораго относится Татіаномъ adv. Graec. c. 48 ко времени Камбиза, т. е. между 529 и 522 годами, былъ какъ по времени, такъ и по мѣсту далекъ отъ Ксенофана. Объ участіи Демокрита въ аллегорическомъ толкованіи уже была рѣчь; то же самое безусловно сомнительное преданіе сообщается объ Анаксагорѣ у Laert. Diog. II 11.

Часть III, глава 4.

(Стр. 328). Здѣсь и въ слѣдующей главѣ я заимствую частью буквально, частью съ прибавленіями и улучшеніями изъ моей прежней статьи «Die griechischen Sophisten» (Deutsche Jahrb. f. Politik u. Litteratur April 1863).

(Стр. 329 внизу). О вторженіи *иноземныхъ культовъ* см. M. Clerc, Les métèques Athéniens (Paris 1893) 118 сл. (Любовь аѳинянъ къ чужеземнымъ богамъ: Strabo X 3, 18, p. 471). Срвн. Foucart, Les associations réligieuses, chez les Grecs (Paris 1873) 57.

(Стр. 331). *Харондъ.* Вопросъ о времени его дѣятельности у Busolt, Griech. Geschichte I 279, прим. 1. къ сожалѣнію тоже трактованъ недостаточно полно. Аристотель о Харондѣ въ «Политикѣ» II 12. Его законы объ опекѣ у Діодора XII 15.

(Стр. 331). Литература спеціальностей: Поварское искусство Миѳэка у Платона, Горгій 518 c. Отрывки изъ одного стихотворнаго произведенія этого рода Филоксена Левкадца сообщаетъ Аѳеней I p. 5b. Книги Демокрита о тактикѣ и борьбѣ съ оружіемъ въ перечнѣ сочиненій у Лаэрт. Діог. IX 48; тамъ же приведены его сочиненія о живописи и о сельскомъ хозяйствѣ. (Сомнѣнія Gemoll'я о подлинности послѣднихъ сочиненій кажутся мнѣ совершенно неосновательными (Gemoll, Untersuchungen über die Quellen... der Geoponica, Berlin 1883 S. 125). Діэтетика Геродика изъ Селимбріи часто упоминается Платономъ, въ гиппократовскихъ сочиненіяхъ, у Галена и т. д., наконецъ въ лондонскомъ папирусѣ. Ксенофонтъ въ небольшомъ сочиненіи π. ἱππικῆς называетъ Симона своимъ предшественникомъ. Большой отрывокъ (обработанный W. Oder'омъ Rhein Mus. 51, 67—69). Ласъ изъ Герміоны, жившій при дворѣ Писистратидовъ, названъ Свидою самымъ древнимъ музыкантомъ теоретикомъ. Что Дамонъ, личность и значеніе котораго извѣстны, писалъ о музыкѣ, это для меня внѣ сомнѣнія, особенно послѣ указаній Филодема (сравн. сочиненіе автора «Zu Philodems Büchern von der Musik», Wien 1885, 10). Возраженія Bücheler'а (Rhein. Mus. XL 309 ff.) не опровергаютъ указанныхъ мѣстъ. О Гиппіѣ рѣчь будетъ позже. О художникѣ Агаѳархѣ, писавшемъ объ украшеніи сцены, смотр. предисловіе Витрувія къ 7 книгѣ (тамъ же объ Анаксагорѣ). Софоклъ усовершенствовалъ технику сцены и писалъ о хорѣ (Suidas). О канонѣ Поликлета см. Галенъ de Hippocrat. et Plat. placitis V, 448 Kühn; единственный маленькій отрывокъ у Филона Mechanic. syntaxis ed. Schöne IV 50, 5 ff. Ораторъ Исократъ упоминаетъ о, кажется не совсѣмъ незначительной, библіотекѣ объ искусствѣ предсказыванія or 19, 5. О Гипподамѣ Милетскомъ говоритъ Аристотель Pol. II 8. Къ спеціальной литературѣ относятся также учебники по математикѣ, астрономіи и риторики, о которыхъ здѣсь спеціально не упоминалось.

(Стр. 333). Мосхіонъ Frgm. 6 (Nauck, tragic. Graec. fragg. ² p. 812) Большой отрывокъ «Сисифа» Критія тамъ же 771. Сочиненіе Протагора «О первоначальномъ состояніи» упоминается у Лаэрт. Діогена IX 55,—въ передачѣ Платона въ діалогѣ Протагоръ 320c. сл.

(Стр. 335). *Георгъ Форстеръ* во введеніе къ нѣмецкому переводу третьяго путешествія Кука, V 67 изд. Gervinus'а.

(Стр. 336). Статьи Локка «On civil governement» въ 4-мъ томѣ собранія его сочиненій. Главныя мѣста 398, 400, 405. Стр. 398 замѣчательная фраза: «So at best an argument from what has been to what should of right be has no great force».—Марсилій Падуанскій: его сочиненіе «Defensor pacis» появилось въ рукописномъ видѣ въ 1346 году; но закончена книга была до 11 Іюля 1324, срвн. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II ³ 349. Глав. XII «Convenerunt enim homines ad civilem communionem propter commodum et vitae sufficientiam consequendam et opposita declinandum». «Quia... nemo sibi scienter nocet aut vult iniustum, ideoque volunt omnes aut plurimi legem convenientem communi civium conferenti.» (въ смыслѣ греческ. συμφέρον=польза).—О средневѣковыхъ формахъ ученія объ общественномъ договорѣ срвн. H. v. Eicken, Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltanschauung 356 сл.—Когда Фридрихъ Генцъ писалъ: «Общественный договоръ есть основа всеобщей государственной науки» «(срвн. John Austin, The province of jurisprudence ² I 310), то онъ присоединялъ къ этому и слѣдующую фразу: «Первоначальный общественный договоръ... никогда... въ дѣйствительности не былъ заключенъ» (Bie-

ster's Berlin. Monatsschrift 1793. S. 537). Послѣднимъ представителемъ уже значительно модифицированной теоріи первоначальнаго договора можно считать Карла Велькера (+ 1869); срвн. Bluntschli Gesch. d. allg Staatrechts S. 538.

(Стр. 337). Платонъ Государство II 358e—Эпикуръ у Лаэрт. Діог. X 150 и Лукреціи V 1017 и 1141.

(Стр. 338). *Милль:* Essays on some unsettled questions of political economy, London 1844 S. 157.

(Стр. 339). Гераклитъ о bíos и biós: Frgm 66 Byw.—Аргументы Демокрита приводитъ Проклъ въ своемъ комментаріѣ къ Платоновскому Кратилу p. 6 изд. Boissonade.

(Стр. 341). Эпикуръ: Основное мѣсто у Лаэрт. Діогена X 75 сл. Кромѣ Лукреція V 1026 Bernays и Оригена c. Cels p. 18 sq. Spencer срвн. теперь прежде всего надпись изъ Эноанды Bull. de corr. hellénique 1892 S. 43 и 1897 S. 346.

(Стр. 343). Darwin, The expression of the emotions 258 и 261.

(Стр. 344). *Архелай.* Кромѣ Лаерт. Діог. II cap. 4 смотр. Ипполита I 9 (Doxogr. 564, 6).

(Стр. 345). Эврипидъ Frgm. 920 и 168. Алкидамантъ Oratores Att. (ed Turic.) II 154.—). Бардезанъ. Выдержки у Евсевія Praep. ev. VI 10. Сирійскій текстъ въ Spicilegium Syriacum Cureton'a. Сюда же относится и отрывокъ въ «The Flinders Petrie Papyri» I № 9 (Dublin 1891).

(Стр. 345 — 346). Геродотъ: III 38 (слѣдуетъ обратить вниманіе на ту старательность, съ которою онъ противоставляетъ греческіе и египетскіе обычаи до самыхъ деталей II 35). Такая же рѣзко выраженная тенденція проявляется въ изображеніяхъ средневѣковаго путешественника Джона Мандевилля. Приведенный Геродотомъ отрывокъ изъ Пиндара смотр. Bergk, Poet. lyr. Gr. I⁴ 439.—Слѣдующая цитата заимствована изъ Διαλέξεις написаннаго на дорійскомъ нарѣчіи (Opusc. moral coll. Orelli II 216=Mullach Fragm. philos. Gr. I 546b). Срвн. Rohde, Kleine Schriften I 327 и Dümmler, Akademica 250; смотр. также мои замѣчанія Deutsche Litt.-Zeitg. 1889 Sp. 1340. Эврипидъ: Ion 854 и Frgm. 336—Гиппій у Платона, Протагоръ 337c.

(Стр. 346 — 347). Съ указаннымъ нами сходствомъ доктрины Калликла съ мыслями Гераклита вполнѣ согласуется прямое совпаденіе Горгія 490a: πολλάκις ἄρα εἷς φρονῶν μυρίων μὴ φρονούντων κρείττων ἐστί и еще εἰ ὁ εἷς τῶν μυρίων κρείττων съ Гераклитомъ Frgm. 113: εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ, совпаденіе, которое было замѣчено еще въ древности, срвн. Olympiodori scholia къ Платонову Горгію p. 267 ed. Jahn въ Jahns Jahrb. XIV Suppl.Band (Leipz. 1848). Предположеніе Бергка (Gr. Litt.-Gesch. IV 447), что Калликлъ есть прозрачная маска для Харикла, извѣстнаго олигарха того времени.— врядъ ли правильно. Незначительное измѣненіе имени не достигло бы цѣли, такъ какъ рядомъ съ этимъ даются указанія о личности человѣка (срвн. особенно 487c), которыя были бы неудачны, если бы не подходили къ оригиналу, а въ противномъ случаѣ не соотвѣтствовали бы намѣреніямъ Платона. Калликлъ является ненавистникомъ софистовъ (Горгій 520a); на вопросъ: οὐκοῦν ἀκούεις τοιαῦτα λεγόντων τῶν φασκόντων παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν, онъ отвѣчаетъ: ἔγωγε. ἀλλὰ τί ἂν λέγοις ἀνθρώπων περὶ οὐδενὸς ἀξίων.

(Стр. 348 сверху). Цитаты изъ «Горгія» 483e и 492d. Слова о господствѣ сильнѣйшаго принадлежатъ Галлеру, съ которымъ остроумно полемизируетъ Гегель въ своей философіи права (Gesamt. Werke VIII 317).

(Стр. 349 § 8). *Діагоръ изъ Мелоса.* Сохранилось пять стиховъ изъ двухъ стихотвореній (у Филодема о благочестіи стр. 85 изд. Гомперца); тамъ же заглавіе третьяго стихотворенія. Стихи эти полны самаго благочестиваго

настроенія и вполнѣ допускаютъ правдоподобность сообщенія, что оставшаяся ненаказанной несправедливость, жертвой которой онъ былъ, поколебала его вѣру въ боговъ или въ промыселъ (схолій къ Облакамъ Аристофана 830 Mein.; Секст. Эмпир. adv. mathem. IX, 1, 53=402; 17 Bekk.; Свида). Изъ прозаическихъ сочиненій мы знаемъ два заглавія ἀποπυργίζοντες и Φρύγιοι λόγοι (Suid. Tatian or. ad Gr. cap. 27), которыя по всей вѣроятности относятся къ одному и тому же произведенію; онъ осмѣиваетъ здѣсь вѣру въ мистеріи и повидимому излагаетъ новое пониманіе боговъ названное евгемеризмомъ (подробнѣе см. Lobeck, Aglaoph 370 сл.). Точную дату указываетъ сообщеніе Діодора XIII 6; въ 415/4 году во время волненія, вызваннаго святотатствомъ гермокопидовъ, аѳиняне оцѣнили его голову. Этому не противорѣчитъ указаніе въ рѣчи Пс-Лисія противъ Андокида, которая составлена въ 399 (Blass, Att. Beredsamk I[2] 562). Труднѣе согласовать съ этимъ намекъ въ Облакахъ Аристофана (Mein. 830), согласно которымъ нечестивый образъ мыслей поэта былъ общеизвѣстнымъ фактомъ уже въ 423 году (или 418). Сбивчиво далѣе сообщеніе Свиды, который расцвѣтъ Діагора относитъ къ 78-ой олимпіадѣ и одновременно съ этимъ разсказываетъ объ освобожденіи его изъ рабства Демокритомъ (еще не родившимся въ это время). Не помогаетъ и Евсевій; онъ то причисляетъ Діагора къ натурфилософамъ, то связываетъ его съ лирикомъ Вакхилидомъ и относитъ расцвѣтъ его то къ 75-ой, то къ 78-ой олимпіадѣ. (Хроника II 102 Schöne) Анекдотъ у Цицерона (de nat. deor. III 37) и у Лаэрт. Діог. (VI 59) тоже колеблется между Діагоромъ и киникомъ Діогеномъ; Цицеронъ запутывается въ комичныхъ противорѣчіяхъ (de nat. deor. I 1 и I 42). Въ недавнее время вопросъ хронологіи разбирался Виламовицомъ (Textgeschichte der griech. Lyriker, Abhdlg. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss. N. Folge IV, 3, 80).

(Стр. 350). Геродотъ: I. 32. Эврипидъ: Frg. 285. Затѣмъ Геродотъ III 80 сл., Эврипидъ, Frg. 810 и 1027.— Сравненіе духовнаго развитія съ культурой земли въ псевдо-гиппократовскомъ Νόμος (VI 640 L.) и Antiphont. Soph. Frgm. 134 Blass. Понятія «природная склонность», «обученіе», «познаніе», «упражненіе» производятъ уже у Ѳукидида впечатлѣніе ходячихъ монетъ. О выраженіяхъ Протагора мы будемъ говорить позже. «Образованіе» и «природная склонность» эти понятія употребляетъ уже вмѣстѣ и авторъ псевдо-гиппократовскаго сочиненія Объ искусствѣ» (IV 16 L.). Срвн. Демокритъ (?) Frgm. mor. 130 и 133 (Mull.), съ которымъ слѣдуетъ сравнить Frgm. trag. adesp. 516, также Критій Frg. 6 Bergk. Отзвуки всего этото у Исократа рѣчь 13 и у Платона Федръ 269d.

(Стр. 350). *Фалей* изъ Халкедона. Арист. Polit. II 7. Время его можно съ приблизительною точностью опредѣлить тѣмъ, что онъ былъ моложе Гипподама (πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης (op. cit. c. 8) и повидимому старше Платона. Въ аристотельскомъ сообщеніи о государственныхъ идеалахъ Гипподама слова ᾤετο δ' εἴδη καὶ τῶν νόμων εἶναι τρία μόνον· περὶ ὧν γὰρ αἱ δίκαι γίνονται, τρία ταῦτ' εἶναι τὸν ἀριθμὸν ὕβριν βλάβην θάνατον я могу отнести только къ *уголовнымъ законамъ*, не только потому, что на такое толкованіе указываютъ αἱ δίκαι и что три указанныя категоріи могутъ лежать только въ основѣ дѣленія уголовнаго права, но и потому, что Гипподамъ былъ далекъ отъ того, чтобъ уничтожать законы благоустройства или ограничивать ихъ, напротивъ, онъ расширялъ сверхъ мѣры ихъ примѣненіе. Но помимо этого, куда же дѣвались законы правленія и управленія? гдѣ гражданское право? Въ такомъ ограниченномъ смыслѣ Аристотель употребляетъ слово νόμοι и тамъ, гдѣ онъ называетъ Питтака, и почти въ тѣхъ же выраженіяхъ Драконта, изобрѣтателемъ νόμων ἀλλ' οὐ πολιτείας (Pol. II 12). Что должно исключить это μόνον, мы не знаемъ; можетъ быть тѣ случаи уголовнаго права, въ которыхъ потерпѣвшими или преступниками являлись не люди, а другія существа?

(Стр. 351). Мѣсто изъ «Лягушекъ» Аристофана стр. 892 см. Meineke: αἰθὴρ ἐμὸν βόσκημα καὶ γλώττης στρόφιγξ καὶ ξύνεσι καὶ μυκτῆρες ὀσφαντήριοι.

Часть III, глава 5.

(Стр. 352). О томъ, что Горгій и Гиппій носили въ торжественныхъ случаяхъ пурпурную одежду, разсказываетъ Aelian var. hist XII 32. О такомъ же выступленіи рапсодовъ смотр. Платонъ или Пс.-Платонъ (Іонъ 530b). Больше деталей хотя и съ нелѣпыми объясненіями даетъ Евстаѳій въ комментаріи къ Иліадѣ I. Описаніе богато украшеннаго рапсода правда изъ очень сѣдой старины даетъ Николай Дамасскій (Frgm. hist. gr. III 395 Frg. 62).—Сикіонійскій живописецъ Памфилъ далъ толчокъ введенію въ жизнь *обученія рисованію*, о чемъ упоминается въ «Плутосѣ» Аристофана (поставленъ на сцену въ 388) ст. 385 Mein. Срвн. Hermann-Blümner, Privat-Altertümer S. 324 и 473.—Протагоръ изъ Абдеръ въ платоновскомъ діалогѣ того же имени 318e. Сравни съ этимъ подобную же цѣль, которую ставитъ въ своемъ наставленіи ораторъ Исократъ or. 15 § 304 сл. (Orat. Att. I 289a), а также какъ Ксенофонтъ смотритъ на общеніе Сократа съ молодыми людьми (Memor. I 2, 64).

(Стр. 353/4). Свободное изложеніе по Платону въ упомянутомъ выше діалогѣ.

(Стр. 354 слѣд). Цѣнныя указанія объ употребленіи слова софистъ далъ уже въ древности риторъ Аристидъ II 407 Dindorf. Эсхилъ и Софоклъ употребляютъ это слово, говоря объ искусныхъ музыкантахъ; кромѣ того Эсхилъ такъ называетъ Прометея не безъ нѣкоторой горечи ст. 62 и 943 Kirchhoff. Пиндаръ называетъ такъ музыкантовъ и поэтовъ (Isthm. 5, 28). Комикъ Кратинъ соединяетъ подъ этимъ названіемъ всѣхъ поэтовъ, включая Гомера и Гесіода σοφιστῶν σμῆνος: Att. com. Fragm. I 12 Frg. 2 Kock). У Аѳинея XIV 621 такъ называются актеры шуточныхъ комедій. Историкъ Андротіонъ называлъ софистами семь мудрецовъ (Arist. ук. м.). Такъ называетъ Геродотъ по крайней мѣрѣ Солона I 29 и Пиѳагора IV 95. Діогенъ изъ Аполлоніи называлъ софистами своихъ предшественниковъ (Simpl. Phys. 151, 26 Diels). У Исократа софистъ является противуположностью свѣтскаго и обыденнаго человѣка. (Helena 9); смотр. также ad Nicocl 13 и ad Demonic. 51 (правда сомнительной подлинности). Въ не менѣе почетномъ смыслѣ употребляетъ это названіе Алкидамантъ въ самомъ началѣ своей рѣчи «О софистахъ». — Народное постановленіе предложенное Діопиѳомъ у Плутарха, Жизнь Перикла cap. 32.—О презрительномъ отношеніи къ ремесленникамъ Herodot, II 167. О ѳиванскомъ ограничительномъ законѣ см. Аристот. Polit. III 5 (1278a 25). О презрительномъ отношеніи къ ремеслу у Платона и Аристотеля рѣчь будетъ ниже. Здѣсь только нѣсколько словъ, у Платона Государство III 405a читаемъ: τοὺς φαύλους τε καὶ χειροτέχνας; Аристотель (Polit. III 5, 1278a 8) говоритъ: ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάναυσον πολίτην.

(Стр. 356). По вопросу объ осмѣяніи составителей рѣчей сравни то, что сказано о насмѣшкахъ комическаго драматурга Платона надъ Антифономъ въ псевдоплутарховскихъ Vit. X orator. p. 833e (=II 1015 Dübner), а также въ болѣе общихъ выраженіяхъ Филостратомъ Vit. sophist. I 15 (II 16 Kayser). Объ Исократѣ см. Blass, Att. Bereds. II² 14 и на что Blass указываетъ, Псевдо-Плутархъ ук. м. 837b (=1020, 20 Dübner). Интересно отмѣтить то удовольствіе, съ которымъ ученикъ Исократа Ѳеопомпъ (Phot. Biblioth. cod. 176 p. 120 Bekk.) хвалится своей матеріальной обезпеченностью, благодаря которой онъ не былъ принужденъ ни писать рѣчей за плату, ни давать уроковъ.—О *Байронѣ* осмѣивавшемъ Вальтеръ Скотта за то, что онъ пишетъ за гонораръ и «работающаго на своего хозяина» смотр. Брандеса Hauptströmungen u. s. w. IV 190. Сказанное объ основателяхъ Edinburgh Review заимствовано у лорда Джеффрея (Lord Jeffrey Cockburn's Life I 133, 136, II 70 (Edinburg 1852). Отвращеніе *Руссо* къ ремеслу писательства общеизвѣстно; см. Confessions livre 9.—Шереръ говоритъ (Poetik 122): «Въ 16 столѣтій гонорары за книги не были еще введены; было еще сомнительно, честно ли получать гонораръ».

Чтобы представить себѣ древній образъ мыслей, слѣдуетъ сравнить приписываемыя Исократу слова (ук. м.) ὅτε καὶ ἰδὼν τόν μισθὸν ἀριθμούμενον, εἶπε δακρύσας ως «ἐπέγνων ἐμαυτὸν νῦν τούτοις πεπραμένον» со словами Ксенофонта (Memor. I 2, 6): τοὺς δὲ λαμβάνοντας τῆς ὁμιλίας μισθὸν ἀνδραποδιστὰς ἑαυτῶν ἀπεκάλει.—Не менѣе характерно совпаденіе словъ Платона (Государство IX 590с): βαναυσία τε καὶ χειροτεχνία διὰ τί, οἴει ὄνειδος φέρει, со словами Ксенофонта (Cyneg. 13, 8): ἀρκεῖ ἑκάστῳ σοφιστὴν κληθῆναι, ὅ ἐστιν ὄνειδος παρά γε τοῖς εὖ φρονοῦσιν. Этимъ объясняется, что Ксенофонтъ въ такихъ грубыхъ выраженіяхъ говоритъ о своемъ презрѣніи къ софистамъ: καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας (вспоминается πεπραμέον Исократа) σοφιστάς ὥσπερ πόρνους ἀποκαλοῦσιν, и въ то же время тотъ же Ксенофонтъ понимаетъ подъ софистами и просто философовъ (Mem. I, 1, 11): ὁ καλούμενος ὑπό τῶν σοφιστῶν κόσμος, и еще (IV 2, 1): γράμματα πολλὰ συνειλεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν τῶν εὐδοκιμωτάτων. И приблизительно такое же значеніе имѣетъ это слово, когда Платонъ заставляетъ Гиппократа «сына богатаго и знатнаго дома», стремящагося къ обученію у Протагора, отрицательно и краснѣя отвѣчать на вопросъ, хочетъ ли онъ самъ стать софистомъ (Protag. 312a). Чтобы не составить ложнаго представленія, слѣдуетъ тотчасъ же прочесть то, что говоритъ Плутархъ въ жизнеописаніи Перикла (гл. 2). «Ни одинъ благонравный юноша, созерцая олимпійскаго Зевса или аргосскую Геру, не захочетъ стать Фидіемъ или Поликлетомъ, или, восхищаясь произведеніями Анакреона, Филета или Архилоха, кѣмъ нибудь изъ этихъ послѣднихъ».

(Стр. 357). Ср. Платона Горгій 485d: μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα. Слова эти относятся къ Сократу, но гораздо болѣе, какъ это уже давно замѣчено, подходятъ къ самому Платону.

(Стр. 357). Дж. Ст. Милль (Dissert. and Discuss. III 295 = Ges. Werke XII 46) указалъ на это мѣсто, на которое не обратили вниманія при обсужденіи этого вопроса (Lysis 204a). Въ Менонѣ 85b софистами названы геометры.

(Стр. 357 вверху). Платонъ (Апологія 20b-е, Кратилъ 384b) смѣется надъ незначительностью гонорара софистовъ; тамъ же 391b-с и въ другихъ мѣстахъ имъ ставится въ вину высота ихъ вознагражденія.

(Стр. 358 кр. строка). На различное употребленіе слова софистъ у самого Платона до сихъ поръ указалъ только H. Sidgwick (Journal of philology IV S. 288 сл.). Эта цѣнная статья («The Sophists») является значительнымъ дополненіемъ къ болѣе знаменитой чѣмъ серьезной обработкѣ этого предмета Гротомъ которую Sidgwick правильно называетъ a historical discovery of the highest order. Во всякомъ случаѣ софистика уже въ раннемъ Горгіи зачислена въ число кокетливыхъ искусствъ; но ту же судьбу постигаетъ тамъ же и риторика вмѣстѣ со всею поэзіею. Въ ряду существъ, о которыхъ упоминается въ сравнительно не поздно написанномъ Федрѣ, гдѣ говорится о переселеніи душъ, софистъ занимаетъ довольно низкое мѣсто; но здѣсь онъ ставится на одну доску съ народнымъ ораторомъ! Наконецъ если Евтидемъ не есть позднее произведеніе Платона, то онъ все же стоитъ передъ тѣми діалогами, въ которыхъ мишенью нападокъ являются Антисѳенъ и мегарцы. Должны ли мы все это считать исключеніями, подтверждающими правило?

(Стр. 359). Съ примѣненіемъ слова софистъ Аристотелемъ каждый можетъ познакомиться въ великолѣпномъ указателѣ Боница.

(Стр. 360 вверху). Подтвержденіемъ сказаннаго можетъ служить Исократъ Philipp. 84, Аристидъ (ук. м.), Полибій VIII 8, Плутархъ, Жизнь Александра ср. гл. 53 и 55, наконецъ «Новые отрывки Эпикура» издани. Гомперцомъ (Wiener Sitz-Ber. 1876 S. 91), Галенъ, IV 449, Kühn, Лукіанъ de morte Peregrini § 13.—Объ употребленіи слова софистъ въ эпоху римскихъ императоровъ можно найти цѣнныя указанія у Hatch'a Griechentum und Christentum S. 73 Anm. нѣмецкаго изданія. Подобно Платону иронизирующему надъ большими гонорарами софистовъ, церковные писатели въ особенности Юстинъ и Татіанъ съ насмѣшкой говорятъ о гонорарахъ языч-

скихъ философовъ и риторовъ ихъ времени (см. Renan, Origines du Christianisme VI 483 сл.).

(Стр. 361). Сочиненію «Объ искусствѣ» авторъ настоящей книги посвятилъ пространную статью, которою и воспользовался въ этой и въ слѣдующей главѣ (Gomperz Die Apologie der Heilkunst, Wiener Sitz.-Ber. 1890 № IX).

(Стр. 363). О *Продикѣ* смотри прежде всего выдающуюся по богатству матеріала и безпристрастности критики статью Welcker'a «Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates» (Rhein. Mus. f. Philol. I переиздано въ Kleine Schriften II 393 ff.); затѣмъ цѣнное маленькое сочиненіе Cougny: De Prodico Ceio, Socratis magistro et antecessore, Paris 1857. Подлинныхъ отрывковъ Продика мы не имѣемъ, потому что нельзя назвать таковыми три сентенціи (у Стобея Floril. I 236 и II 391 Mein. и у Плутарха de sanit. praec. c. 8 = 151, 4 Dübn.). На личную дружбу съ Сократомъ указываютъ Ксенофонтъ (Sympos. IV 26) и Платонъ (Theaetet. 151b, Menon 381d и т. д.) на этотъ разъ въ полномъ согласіи другъ съ другомъ, хотя Платонъ по своему обыкновенію говоритъ объ этомъ съ легкой ироніей. Насмѣшки Аристофана въ «Ταγηνισταί» (Kock, Att. com. Fragm. I 490). Съ особенными уваженіемъ упоминаетъ о немъ тотъ же Аристофанъ въ «Облакахъ» 361 Mein. Намекъ въ «Птицахъ» 622 M. не даетъ вѣрныхъ указаній. Указанный въ текстѣ діалогъ «Каллій» Эсхина передаетъ Аѳиней (V 220b). Анаксагора называетъ софистомъ кромѣ Эсхина также историкъ Діодоръ причемъ безъ всякой тенденціозности, XII 39, 2: Ἀναξαγόραν τὸν σοφιστὴν διδάσκαλον ὄντα Περικλέους, ὡς ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς ἐσυκοφάντουν. О вліяніи Продика на кининковъ кромѣ Welcker'a смотри Dümmler, Akademika въ разн. мѣст. Два его натурфилософскихъ сочиненія упоминаетъ съ незначительными и не точными выписками Галенъ I 187, II 130 и XV 325 Kühn. Занятіе *natura rerum* вмѣстѣ съ Протагоромъ и риторомъ Ѳрасимахомъ приписываются ему Цицерономъ de orat. III 32, 128. Антиллъ у Маркеллина (vit. Thuc. § 36 въ изданіи Крюгера II 197 сравн. Spengel, Artium scriptores p. 53 f.) вѣритъ во вліяніе на Ѳукидида.

(Стр. 364/5). Эврипидъ: Ἱκετίδες 196 сл. — ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χείρονα πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων. О низкомъ голосѣ говоритъ Платонъ (Протагоръ 316a), тамъ же намеки на его болѣзненность. О его строгомъ взглядѣ на жизнь говоритъ Платонъ (тамъ же 341e); остальное у Welcker'a S. 614. Описаніе жизненныхъ бѣдствій и притчѣ о нихъ въ псевдо-платоновскомъ Аксіохѣ 360d сл. О дальнѣйшемъ см. также Аксіохъ 369b; подобное же мнѣніе Эпикура у Лаерт. Діог. X. 125. Здѣсь необходима оговорка. Послѣднія приводимыя свѣдѣнія переданы намъ въ псевдо-платоновскомъ Аксіохѣ. Это сравнительно позднее литературное произведеніе, языкъ котораго K. F. Hermann (Gesch. u. System d. platon. Philosophie S. 583) считаетъ хотя не платоновскимъ, но въ большей части подлинно аттическимъ. Сочиненьице относится скорѣе къ нослѣ александрійскому времени, что доказываетъ *большое* количество неплатоновскихъ и не аттическихъ формъ и конструкцій. Такъ какъ мысли приписываемыя въ этомъ сочиненіи Продику отчасти повторяются у киника Кратеса, у Эпикура и повидимому у Біона изъ Борисѳена, то можно спорить, черпали ли авторъ Аксіоха и названные писатели изъ общаго источника, или первый заимствовалъ у вторыхъ. Въ пользу послѣдняго предположенія высказались многіе прежніе и новые ученые, наиболѣе рѣшительно недавно H. Feddersen (Über den ps.-plat. Dialog Ax., Cuxhavener Realschul-Progr. 1895). По зрѣломъ размышленіи я не могу присоединиться къ этому мнѣнію. Правда, не исключена возможность, что авторъ Аксіоха неправильно приписалъ какое нибудь мнѣніе старому софисту. Однако если внимательно прочесть главныя мѣста: характеристики возрастовъ и сравненіе съ ростовщикомъ въ Аксіохѣ и затѣмъ въ предполагаемыхъ его «источникахъ» и сравнить ихъ между собою, то нельзя отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что изложеніе псевдо-платоновскаго діалога носитъ отпечатокъ первоначальности. Тамъ, напримѣръ, постепенное потуханіе жизненныхъ отправленій и предшествующая общей смерти

организма частичная смерть отдѣльныхъ органовъ очень удачно сравнивается съ вынужденными уплатами долга частями, которыми нетерпѣливый ростовщикъ возмѣщаетъ себя за отсрочку полной уплаты. Внѣшне схоже, но въ сущности совершенно инымъ является у Біона сравненіе недомоганій старости съ тѣми мѣрами, къ которымъ прибѣгаетъ владѣлецъ дома, чтобы заставить неисправнаго плательщика покинуть домъ, снятіе дверей, закрытіе колодца и т. п. Здѣсь оказывается давленіе на *волю* постояльца, дальнѣйшее пребываніе дѣлается ему невыносимымъ. Безпощадному поступку хозяина соотвѣтствуетъ жестокій пріемъ природы; въ первомъ случаѣ должно послѣдовать *покиданіе жилища*, во второмъ *уходъ изъ жизни*. Біонъ рекомендуетъ *самоубійство* въ случаѣ тяжелыхъ испытаній (Teles. у Stob. Florileg. V 67 = III 46 Wachsmuth-Hense). Чѣмъ ниже мы ставимъ автора Аксіоха — а у насъ нѣтъ повода ставить его высоко,— тѣмъ труднѣе намъ допустить, чтобы онъ такъ умѣло воспользовался сравненіемъ Біона и приспособилъ его къ другой цѣли. Мы должны отказаться отъ того, чтобы вдаваться въ дальнѣйшія детали. Такъ какъ время написанія діалога, какъ бы мы ни оттягивали его, все же не относится къ тому времени, когда сочиненія Продика, въ особенности «Оры», которыя мы имѣемъ въ виду, уже исчезли, то нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что влагаемое здѣсь въ уста Продику соотвѣтствуетъ характеру его жизнепониманія. Все это согласуется съ тѣмъ что намъ передаетъ басня о Гераклѣ, нѣкоторыя замѣчанія Платона и несомнѣнное свидѣтельство діалога «Эриксій» болѣе стараго чѣмъ Аксіохъ, насколько можно судить по языку. (Въ этомъ вопросѣ мое мнѣніе совпадаетъ съ мнѣніемъ Целлера Phil. d. Griechen I[5], 1124 A. 2).

(Стр. 365) «Гераклъ на распутьи»: сообщено Ксенофонтомъ Memorab. II 1, 21. О софокловскомъ образцѣ, признанномъ таковымъ уже Аѳинеемъ XII нач. см. Nauck, Frgm. trag. Gr. [2] p. 209. Вліяніе этого аполога очень подробно разбираетъ Cougny op. cit. 79; см. также Dieterich, Nekyia 191. Подъ «Орами» Cougny понимаетъ различные возрасты, что не лишено вѣроятія.— Восхваленіе земледѣлія можно видѣть въ намекѣ Ѳемистія (τὰ καλὰ τῆς γεωργίας) or. XXX p. 349 Dindorf). Однако можетъ быть не безъ основанія противъ этого возражалъ недавно Kalbfleisch въ статьѣ, посвященной автору (Festschrift S. 94—96).

(Стр. 366). Ученіе о *безразличныхъ вещахъ* подробно излагается и приписывается Продику въ псевдо-платоновскомъ Эриксіѣ; см. также Платона Эвѳидемъ 279. — *Происхожденіе вѣры въ боговъ*: Главныя мѣста у Филодема о благочестіи 71 и 75 (изд. Гомперца); мое возстановленіе дополнено теперь Дильсомъ, Hermes XIII, 1; оттуда одна фраза у Цицерона de nat. deor. (I 42, 118); Sext. Emp. adv. mathem. IX 18, 39 и 52 (394, 22; 399, 39 и 402 15 Bekk.)—J. H. Voss, Mythol. Forschungen I 62.—О Персеѣ срвн. Филодема ук. м.

(Стр. 366—368 § 5). О *Гиппіи* смотр. Müller, Frgm. historic. Gr. II 59—63. Названія фрагмента заслуживаетъ тамъ лишь № 6, сообщенный Климентомъ Strom. VI 745 Pott.; и разборъ его и объясненія у Гомперца (Wiener Sitz.-Ber. 1890 Abh. IV). Описаніе личности дастъ платоновскій Гиппій младшій и можетъ быть псевдо-платоновскій Гиппій старшій; срвн. также Протагора Платона pass.; затѣмъ срвн. Philostr. Vit. Sophist. 11=II 13 Kayser. О его работахъ по геометріи говоритъ Таннери (Pour l'histoire de la science Hell. 246): «Hippias d'Elis fut un mathématicien remarquable». Подробнѣе о немъ у Allman'a Greek geometry etc. 191.—О Леоне Баттиста Альберти срвн. Burckhardt, Cultur der Renaissance I[4] 152.—Сомнѣніе въ надежности перечня олимпійскихъ побѣдителей высказано Плутархомъ (Numa c. 1), къ которому въ новое время присоединяется Mahaffy, Problems in greek history 68 и 225 сл.—Цѣнныя замѣчанія о положительномъ содержаніи и значительномъ вліяніи его ученій высказываетъ Dümmler въ Akademika.

(Стр. 369 § 6). Объ Антифонѣ срвн. прежде всего H. Saupe De Antiphonte sophista, Göttinger Univ.-Progr. 1867, потомъ собранія отрывковъ въ Oratores Attici (ed. Turic.) II; въ приложеніи къ Blass, Antiphontis orationes [2]

130 сл.; также A. Croiset въ Annuaire de l'assosiat. pour l'encourag. d'études gr. 1883, 143 сл. Слѣды наивнаго реализма: срвн. у Гомперца «Apologie der Heilkunst» S. 24.—Объ «Искусствѣ утѣшенія» срвн. Buresch, Consol. hist. crit p. 72 сл. О стилѣ и содержаніи сочиненія «Объ единомысліи» срвн. Филострата Vit. sophist. 15 (II 17 Kays.); о стилѣ Антифона у Гермогена (Rhet. gr. II 415 Spengel).

(Стр. 370). Увеличеніемъ числа фрагментовъ Антифона мы обязаны Blass'у. Въ статьѣ De Antiphonte sophista Jamblichi auctore 1889 онъ, какъ мнѣ кажется, далъ убѣдительныя доказательства, что въ Protreptikos Ямблиха (ed Pistelli 95 с.) содержатся большіе отрывки изъ книги Антифона и именно какъ онъ долженъ былъ заключить изъ сочиненія πὸ ὁμονοιας. Возраженія, высказанныя позже, кажутся мнѣ не убѣдительными.—*Гротъ* приводитъ краткое изложеніе своего собственнаго взгляда рецензентомъ (W. Smith) (H. of Gr. VIII² 549 сл. The personal life of. G.G. 231).

Къ тому, что Saupe говоритъ о вліяніи на Антифона его натурфилософскихъ предшественниковъ (op. cit. p. 9 сл.) мы прибавимъ то, что мы вычитываемъ изъ отрывка 94 Bl. Антифонъ считалъ настоящеее состояніе міра «господствующимъ теперь» διάστασις'омъ; это вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что получается изъ тщательнаго разбора эмпедокловскихъ остатковъ, а именно, что современное міровое состояніе, въ которомъ элементы преимущественно раздѣлены, находится подъ знакомъ увеличивающагося раздора, а не «дружбы». Срвн. также отрывокъ 105 Bl., гдѣ море называется потомъ, съ эмпедокловскимъ γῆς ἱδρῶτα θάλασσαν (v. 165 Stein). Saupрe справедливо относится съ недовѣріемъ къ случайному замѣчанію Оригена, что авторъ Ἀλήθεια «уничтожилъ провидѣніе» (adv. Cels. IV c. 25). Мы вполнѣ согласны съ его мнѣніемъ, что Оригенъ вычиталъ изъ сочиненія Антифона это мнѣніе «interpretando et concluendo». На признаніе Божества указываютъ не только отрывокъ 108 Bl., но также, какъ безъ сомнѣнія правильно указалъ Зауппе, и отрывокъ 80 Bl. Чтобы двѣ столь разнородныя фигуры, какъ предсказателя и аггрессивно свободомыслящаго человѣка, соединялись въ одномъ лицѣ, это, если не невозможно, то въ высокой степени маловѣроятно, и должно было бы быть лучше засвидѣтельствовано, чтобы ему можно было придать вѣру. Уничтоженіе провидѣнія церковный писатель могъ видѣть во всякой натурфилософской попыткѣ объясненія міра, въ особенности въ такой, которая, по примѣру Эмпедокла, сводила цѣлесообразность органическихъ существъ къ естественнымъ причинамъ.

Часть III глава 6.

О *Протагорѣ* см. Лаэрт. Діог. IX гл. 8. Немногіе сохранившіеся отрывки его сочиненій и другія свѣдѣнія о немъ собраны и подробно разобраны въ Quaestiones Protagoreae Johannes'a Frei'a, Bonn 1845 и Disquisitio de Prot. vita et philosophia i Vitringa Gröningen 1852.—Отъ естественно-историческихъ работъ Протагора остались слабыя, но вѣрные, какъ мнѣ кажется, слѣды. Сравн. Цицерона, de oratore III 32 (128), Діонис. объ Исократѣ I (p. 536 Reiske), Евполисъ въ «Льстецахъ» Fr. 146 и 147 (I 297 Kock.). Перечень сочиненій у Лаэрт. Діог. IX 55 ограничивается не только «сохранившимися» (σῳζόμενα βιβλία); въ немъ пропущено даже главное метафизическое сочиненіе, которое читалъ Порфирій. — Что онъ далъ законы Θуріямъ, это сообщаетъ Гераклидъ Понтійскій (Лаэрт. Діог. op. cit). Предположеніе, приведенное въ текстѣ, о характерѣ этого законодательства подробнѣе обосновано въ Beiträge z. Gech. d. gr. u. röm. Rechts Franz'a Hoffmann'a (Wien 1870 S. 93 f.). Въ этомъ меня предупредилъ M. H. E. Meier (Opusc. I 222). О томъ, что Протагоръ лично посѣтилъ Θуріи, нигдѣ не говорится, но можно предположить съ значительной долей вѣроятности. О постройкѣ города срвн. Diod. XII 10, о Гипподамѣ указанія у Schiller'a De rebus Thuriorum p. 4. О пребываніи Эмпедокла въ Θуріяхъ вскорѣ послѣ

ихъ основанія сообщаетъ Аполлодоръ въ сохранившихся стихахъ его хроники (Laert. Diog. VIII 52). Пребываніе тамъ Геродота, котораго Аристотель называетъ ѳурійцемъ (Rhet. III 9) общеизвѣстно.

(Стр. 372) «Раздѣленіе гражданъ; объ этомъ см. Diodor. XII 11.—Отрывокъ о Периклѣ у Плутарха Consol. ad Apollon. 33 (141, 52 Dübn.).

(Стр. 373). Обвинитель Протагора теперь открытъ съ большой вѣроятностью на одномъ памятникѣ, найденномъ въ Элевсинѣ (см. Brückner Athen. Mitt. XIV 398; иначе Kaibel, Stil u. Text. d. πολιτεία Ἀθηναίων 186). Въ томъ, что этотъ Пиѳодоръ названъ Лаэртіемъ Д. (IX, 54) однимъ изъ четырехсотъ, я вижу вмѣстѣ со многими другими болѣе точное указаніе на личность обвинителя, а не на время обвиненія. Ибо очень мало вѣроятія, чтобы въ это короткое время олигархіи (411) дѣйствовали суды и были собраны пол-тысячи геліастовъ (нужное число, какъ показываетъ процессъ Сократа). Въ пользу такого предположенія говорятъ и другія вѣскія основанія. Платонъ влагаетъ въ уста Протагору, въ діалогѣ того же имени (317c) слѣдующія слова: «я могъ бы всякому изъ васъ быть отцомъ». При этомъ Платонъ, которому въ этомъ случаѣ не было никакого повода спутывать года, прежде всего имѣлъ въ виду Сократа. Такъ какъ послѣдній едва-ли могъ родиться послѣ 471 года (умеръ 399) — ибо чтеніе πλείω ἑβδομήκοντα Apolog. 17d должно считать правильнымъ — но также и не значительно раньше, потому что въ противномъ случаѣ округленіе цифры въ 70 годовъ было бы невозможно въ Критонѣ 52e, то годъ рожденія Протагора придется самое раннее на 485 годъ, вѣроятнѣе еще на одинъ изъ предшествующихъ годовъ. Съ этимъ совпадаетъ и дата ѳурійскаго законодательства (443), которое не могло быть возложено на Протагора (онъ сталъ софистомъ приблизительно 30 лѣтъ; см. Платона Менонъ 91e), прежде чѣмъ онъ не зарекомендовалъ себя продолжительной дѣятельностью. Согласно Аполлодору онъ достигъ возраста 70 лѣтъ (почти 70 говоритъ Платонъ op. cit.). На этомъ основаніи время его смерти, непосредственно слѣдующей за обвиненіемъ, придется установить на 5—6 лѣтъ раньше 411 года. Отсюда возможность отнести извѣстные стихи Эврипидовскаго «Паламеда» (Frg. 588 N²) къ Протагору; въ стихахъ этихъ хотѣли видѣть намекъ на смерть Сократа (казненнаго 16 годами позже!) И другой діалектикъ, именно Зенонъ, сравнивается съ Паламедомъ (Платономъ Федр. 262d, ибо онъ былъ πανεπιστήμων, говоритъ схоліастъ): насколько при этомъ случаѣ живо было воспоминаніе объ этой миѳической фигурѣ могутъ засвидѣтельствовать слова Ксенофонта (Мем. IV 2, 33): τοῦτον γὰρ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν ὡς διὰ σοφίαν φθονηθεὶς . . ἀπώλετο. Неизвѣстно, имѣлъ ли поэтъ въ виду своего умершаго друга въ своемъ Иксіонѣ (Филохоръ у Лаэрт. Д. ук. м. 55).

(Стр. 374). Два первые отрывка, касающіеся *воспитанія* у Стобэя Floril. 29, 80 (III 622 Hense) и Cramer, Anecd. Par. I 174; третій взятъ изъ сирійскаго перевода псевдо-плутарховскаго π. ἀσκήσεως, изданнаго Лагардомъ 1858 (Bücheler u. Gildemeister Rhein. Mus. XVII 526 f. Въ то время, какъ я это пишу, благодаря любезности Дильса я узнаю о новомъ приписываемомъ Протагору отрывкѣ, касающемся воспитанія, изданномъ Sachau, Inedita syriaca praef. V. Пустая напыщенность рѣчи заставляетъ сомнѣваться въ подлинности, тѣмъ болѣе, что подобный же отрывокъ съ указаніемъ авторства Анаксагора еще менѣе напоминаетъ клазоменца, чѣмъ первый абдерита. О занятіяхъ Протагора языкомъ срвн. Лаэрт. Д. IX 52—53; затѣмъ Арист. Poet. c. 19, Rhet. III 5, Sophist. elench. c. 14, а также шутки Аристофана въ «Облакахъ» (658 сл. Mein.).—О Протагорѣ какъ послѣдователѣ условной теоріи языка смотри Гомперца, Apologie der Heilkunst. 111 сл.

(Стр. 376). Зарожденіе упомянутой здѣсь теоріи можно найти у Вильгельма фонъ-Гумбольдта (Lettre à M. Abel-Rémusat sur la nature des formes grammaticales etc. Paris 1827; Werke VII S. 304): La distinction des genres des mots.... appartient entièrement à la partie imaginative des langues. Эта мысль была развита Яковомъ Гриммомъ, Deutsche Grammatik III, Cap. 6. Срв. стр. 343 (346): «Das grammatische Genus ist demnach eine in

der Phantasie der menschlichen Sprache entsprungene Ausdehnung des natürlichen auf alle und jede Gegenstände». Эту теорію оспаривали съ двухъ разныхъ точекъ зрѣнія. Одни хотѣли видѣть въ аналогіяхъ формъ единственнаго, дѣйствующаго здѣсь фактора; другіе же считали, что грамматическій родъ является лишь однимъ изъ проявленій болѣе общаго различія между сильнымъ и слабымъ, дѣйствующимъ и страдающимъ. Удачную защиту точки звѣнія Гримма представляетъ собою по мнѣнію автора предисловіе Röthe къ девятому изданію упомянутаго тома стр. XXI—XXXI.

(Стр. 377). Три слова суть θώραξ, πόρπαξ и στόραξ.

(Стр. 377/9 § 3). Срв. перечень сочиненій у Лаерт. Д. IX 55.—Къ слѣд. срв. Плутарха, жизнь Перикла с. 36 (Источникъ ея, Стесимбротъ названъ въ слѣдующей фразѣ).—О процессахъ надъ животными срв. главнымъ образомъ Karl von. Amira, Tierstrafen und Tierprocesse въ Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch.-Forschung XII 545 сл., «Ausland» 1869, 477 сл., Miklosich, Die Blutrache bei d. Slaven (Wiener Denkschriften 1887) S. 7, Tylor. Prim. Cult. I 239, Zend-Avesta I (Sacred books of The East IV) 159, Rhein. Mus. XLI 130, наконецъ Sorel. Procès contre les animaux etc. Compiègne 1877 p. 16. Упомянутая Узенеромъ, Götternamen S. 193, книга C. d'Addossio, Bestie delinquenti мнѣ неизвѣстна. Замѣчаніе Гегеля въ его Gesch. d. Philosoph. II[3] (Werke XIV) S. 27. Мѣсто изъ Платонова Протагора 324b.

(Стр. 379—381 § 4). Первая фраза его книги о богахъ у Лаерт. Д. IX 51.—Намекъ Лобека въ «Auswahl aus Lobeck's akademischen Reden» herausg. v. A. Lehnerdt, 189): Protagoras wurde «des Atheismus angeklagt weil er die Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft geleugnet».—О его способахъ взысканія гонорара см. Платонъ, Прот. 328b—c и Арист. Nikom. Eth. IX 1 (гдѣ разумѣется, не упоминается клятва).—ἀδηλότης (темнота, недоступность чувствамъ), срв. Apol. d. Heilk. 143, а также объ употребленіи въ томъ же смыслѣ ἀφανές.—Слова Ренана заимствуемъ изъ его «Feuilles détachées». p. XVI.

(Стр. 381/2, § 5). Три заглавія главнаго сочиненія Протагора у Порфирія (ap. Euseb. Praep. ev. X 3 = II 463 Gaisford), у Платона, Θеэтетъ 161c и у Секста Эмпирика adv. math. VII 560 = 202, 27 Bekk. Главное мѣсто приведено въ Θеэтетѣ 152a и у Лаерт. Д. IX 51.—Замѣчаніе Гете у Riemer, Briefe von und an Goethe, Abschnitt Aphorismen, S. 316.—О смыслѣ фразы подробнѣе трактовано авторомъ въ Apologie d. Heilk. 26 сл. Предшественниками его въ общемъ пониманіи этого выраженія являются Peipers, Die Erkenntnisstheorie Platons S. 44, Laas, Neuere Untersuchungen über Protagoras (Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie VIII 479) и Halbfass, Die Berichte des Platon u. Aristoteles über Protagoras....kritisch untersucht (Fleckeisens Jahrb. Suppl. XIII, 1882). Аргументы автора были частью подкрѣплены, частью видоизмѣнены въ книгѣ W. Ierusalem, Zur Deutung des Homomensura-Satzes (Eranos Vindobonensis 153). Grote былъ такъ далекъ отъ признанія всеобщаго значенія этого выраженія, что даже переводу его придалъ индивидуалистическую окраску: «As things appear to me, so they are to me; as they appear to you, so they are to you». (Plato II 323).

(Стр. 385). *Аристотель*, Metaphys. III 997b 35 — 998a 4. — Цитата изъ Милля заимствована изъ Логики кн. II, гл. 5, § 1. — Sir John Herschel, Essays p. 216; Helmholz въ Academy vol. I p. 128 (12 Febr. 1870) и Populäre Aufsätze, Heft III, S. 26.

(Стр. 388) «*Во снѣ*»: Θеэтетъ 201d. — Изъ обширной литературы о Θеэтетѣ слѣдуетъ замѣтить предисловіе Шлейермахера; Bonitz Plat. Studien[2], особенно стр. 46—53; Dümmler, Antisthenica стр. 56 сл. (Kl. Schr. I 59 сл.) и Akademika 174 сл.

(Стр. 389). *Тимонъ*: фраг. 48 (Corpusc. poes. ep. Gr. ludibundae II 163).—Aristoteles: Metaphys. 1007b. 22 сл.; 1009a 6 сл.; 1053a 35.—Platon, Cratyl. 386a. Основываясь на языкѣ, слѣдуетъ признать «Кратила» не болѣе позднимъ, чѣмъ «Θеетета» а наоборотъ, предшествующимъ ему, хотя бы и не на много. (срв. Dittenberger, Hermes XVI 321 сл. и Schanz, ebd. XXI

442—9). Такое положеніе вещей не трудно согласовать съ пониманіемъ Θеэтета, развитымъ на стр. 387. Однако, помимо того, что недолгій срокъ, раздѣляющій оба діалога, допускаетъ ту возможность, что Платонъ за время опубликованія Кратила уже былъ занятъ Θеететомъ, помимо какъ этой, такъ и другихъ подобныхъ возможностей, я нисколько не утверждаю, что только характеръ «Θеетета» могъ дать своему автору поводъ изложить тезисъ «homo—mensura» въ приданной имъ тамъ индивидуалистической формѣ. Несомнѣнно, это всего удобнѣе было сдѣлать именно здѣсь, ибо это толкованіе могло подготовить почву подробному изложенію мнимой Протагоровой теоріи познанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, ничто не мѣшало привести это толкованіе и попутно упомянуть о немъ, какъ это дѣлается въ Кратилѣ и въ какомъ либо иномъ мѣстѣ, въ которомъ бы, однако, какъ напр. въ діалогѣ «Протагоръ», историческая личность этого послѣдняго не выступала съ такой опредѣленностью. Я охотно признаю, что такое толкованіе можетъ быть выведено изъ непосредственно заключающагося въ словахъ Протагора утвержденія, что *въ основѣ всякаго воспріятія лежитъ нѣчто реальное.* Также признаю я и то, что въ этомъ положеніи непосредственно заключается субъективистическая доктрина и что софистъ дѣйствительно имѣлъ ее въ виду, какъ только кто-нибудь разобьетъ мои аргументы противъ обычнаго пониманія этого положенія. Однако же въ этомъ направленіи ни одинъ изъ моихъ критиковъ не сдѣлалъ ни малѣйшей попытки. Въ остальномъ къ сказанному на стр. 389 срв. Apol. d. Heilkunst. 173—8. Въ высшей степени достойно сожалѣнія, что о полемикѣ Демокрита противъ Протагора мы имѣемъ лишь одно отрывочное замѣчаніе у Секста Эмпирика (adv. math. VII 1, 389—p. 275 Bckk.). Срв. Apol. d. Heilk. 176. Къ этому слѣдуетъ добавить, что Платонъ въ Эвтидемѣ 286c, гдѣ онъ ученіе (Антисθена) о томъ, что не существуетъ ἀντιλέγειν, приписываетъ Протагору и «еще болѣе древнимъ», врядъ ли имѣетъ въ виду положеніе о «homo-mensura», которое вѣдь всегда поражаетъ своею новизной. Въ заключеніе укажемъ на перифразу Гермія Irrisio gent. philos. c. 9 (Doxogr. 653), почти совершенно совпадающую съ нашимъ толкованіемъ: Πρωταγόρας . . . φάσκων· ὅρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστιν πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς εἴδεσι τῆς οὐσίας. Срв. Apol. d. Heilk. 174.

(Стр. 390 § 6). Срв. Лаерт. Діог. IX 51, Eurip. Frag. 189 N², Isocrat. or. 10 in. Только Сенека, Epist. moral. 88, 43=III 254 Haase такъ понялъ это выраженіе, будто оба λόγοι равнозначущи. Смыслъ этихъ словъ, какъ уже указалъ на это Bernays (Rh. Mus. VII 467=Ges. Abh. I 120) не таковъ. Ученіе это принадлежитъ Пиррону и Аркесилаю. (Срв. Laert. D. IX 61 и Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 7=4, 29 Bekk.; Euseb. Praep. ev. 14, 4=III 430 Gaisf.). Къ послѣдующему срв. Diderot, Oeuvres complètes (éd. Assezat) II 120; Bain, J. S. Mill, A criticism p. 104; Mill Dissert. and Discuss. III 331; Goethe, Gespräche mit Eckermann I³ 241.

(Стр. 392). Аристоксенъ: Лаэрт. III 37; затѣмъ см. Apologie d. Heilk. 184 сл. Тимонъ: Frg. 10 (op. cit. p. 109). — Если Лаэртій Діогенъ (IX 55) приписываетъ Протагору τέχνη ἐριστικῶν и (IX 51) къ фразѣ о δύο λόγοι добавляетъ замѣчаніе: οἷς καὶ συνηρώτα, то какъ то, такъ и другое можетъ лишь подтвердить въ насъ то представленіе о діалектикѣ Протагора, которое даетъ намъ о ней Платонъ. Въ виду того, что никто самъ себя никогда не называлъ «эристикомъ», и это слово всегда было только бранной кличкой (см. напр. Isocr. or. 10 in. οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες), это заглавіе книги никоимъ образомъ не могло быть дано ей самимъ Протагоромъ. Но такъ какъ эта книга, т. е. ея τέχνη или ученіе риторики, являла образецъ искусной аргументаціи и научала искусству произносить рѣчи какъ въ защиту, такъ и въ опроверженіе любого тезиса, то это было достаточнымъ основаніемъ для нашего компилятора или вѣрнѣе для источниковъ, которыми онъ пользовался, чтобы дать ей заглавіе.

(Стр. 393). Признавая «Софиста» однимъ изъ послѣднихъ діалоговъ Платона, я схожусь съ большинствомъ новѣйшихъ изслѣдователей Платона. Въ виду того, однако, что такой глубокій авторитетъ, какъ Целлеръ, не

раздѣляетъ этого мнѣнія, я бы не преминулъ здѣсь же подкрѣпить доказательствами свой взглядъ, еслибъ это не было значительно удобнѣе сдѣлать въ дальнѣйшемъ отдѣлѣ настоящаго сочиненія.

(Стр. 393/4). Разобранное здѣсь мѣсто изъ «Софиста» Платона (232d) было мною иначе истолковано и изложено въ Apol. d. Heilk. 181 сл. Съ тѣхъ поръ благодаря нѣкоторымъ рецензентамъ и сдѣланнымъ мнѣ частнымъ указаніямъ я пришелъ къ убѣжденію, что мое прежнее толкованіе (которое я раздѣлялъ съ Campbell и Jowett) было ошибочно. Изъ общей связи съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что мы должны допустить довольно смѣлый подмѣнъ словъ (именно тамъ, гдѣ стоитъ αὐτόν). Это единственный пунктъ, по поводу котораго я считаю нужнымъ внести значительную поправку въ мою, часто мною упоминаемую книгу. Вмѣстѣ съ тѣмъ я остаюсь при убѣжденіи, что удаленіе этой невѣрной опоры не подрываетъ аргументаціи, на которой я строю тамъ свою теорію. По отношенію къ остальному содержанію этого параграфа направляю читателя къ названной книгѣ, гдѣ затронутые здѣсь вопросы разработаны съ большой полнотой.

(Стр. 397). Aristoteles: Rhet. II 24 fin. Къ послѣдующему срв. Plat. Apol. 23d и Isocr. or. 15 § 16 и 32. Срв. прекрасныя замѣчанія Grote, Hist. of Greece VIII [2] 499 сл. Употребленію, которое обычно дѣлается изъ шутки Аристофана, въ которой приводятся δίκαιος и ἄδικος λόγος, Гротъ произноситъ приговоръ въ слѣдующихъ словахъ: «If Aristophanes is a witness against any one, he is a witness against Socrates, who is the person singled out for attack in the «Clouds». But these authors (онъ разумѣетъ Ritter и Brandis), not admitting Aristophanes as an evidence against Socrates whom he *does* attack, nevertheless quote him as an evidence against men like Protagoras and Gorgias whom he *does not* attack». Далѣе срв. особенно Aristot. Rhet. I 1 (1355a—b), Plat. Gorgias 456d, Sext. Emp. adv. math. II 44 (683, 22 f. Bekk.), Филодемъ (во многихъ мѣстахъ его риторическихъ сочиненій, отмѣченныхъ Гомперцомъ въ Zeitschr. f. d. öst. Gymn. 1866, S. 698), наконецъ Хрисиппъ у Plutarch. De stoic. repugn. c. 10, 15=Mor. 1268, 37 ff. Dübn., и Aristot. Rhet. II 26 in. и III 18 fin.

(Стр. 399). Aristot.: Rhet. I 1 fin.; затѣмъ срв. примѣч. къ 379—81; еще (Plat. Protag. 351d. — Относительно Протагорова обученія риторикѣ срв. ссылки у Frei, Quaest. Protag. p. 150 сл. Сравненіе заимствовано изъ Quintilian. Instit. Orat. II, 1, 12.

Часть III, глава 7.

(Стр. 400/1). Жизнь *Горгія* изложена Гермиппомъ и Клеархомъ въ ихъ жизнеописаніяхъ (Athen. XI 505d и XII 548d). У насъ нѣтъ достовѣрныхъ свѣдѣній о его рожденіи и смерти. Можно все же довѣриться Аполлодору, утверждающему, что онъ дожилъ до ста девяти лѣтъ (Laert. Diog. VIII 58). Онъ пережилъ Сократа (Plat. Apol. 19e) и конецъ своей жизни провелъ въ Ѳессаліи, гдѣ онъ пользовался покровительствомъ Ясона изъ Феръ, вступившаго на престолъ около 380 года (Paus. VI 17, 9). Однако несравненно большая часть его долгой жизни повидимому принадлежитъ пятому столѣтію, такъ что при своемъ появленіи въ Аѳинахъ въ качествѣ посла онъ приближался уже къ старости. (Diodor. XII 53). Дильсъ придерживается датъ, установленныхъ Фреемъ (Rh. Mus. N. F. VII 527 ff), а именно: 483—375 (Gorgias u. Empedokles, 3). Виламовицъ (Aristoteles u. Athen I 172) не безъ основанія относитъ его олимпійскую рѣчь къ лѣту 408 г. Подробнѣе всего, не безъ примѣси, однако, нѣкоторыхъ хронологическихъ несообразностей (ср. Apol. d. Heilk 171 f.), говоритъ о немъ Филостратъ (Vitae sophist. c. 9) а изъ новыхъ Blass, Attische Beredsamkeit I [2] 47 ff. Фрагменты его собраны въ Orat. Att. II 129 ff. Слово о Пенелопѣ и ея служанкахъ приписывается еще и другимъ (срв. Gercke, Bearbeitung der Sauppe'

schen Ausgabe des platonischen Gorgias, Einleitung VI, A. 5). Bernays дополнилъ это (Rh. Mus. N. F. VIII 432=Ges. Abh. I 121) сохранившимся у Климента (Strom. I c. 11, 346 Pott.) отрывкомъ олимпійской рѣчи.—Относительно насмѣшекъ Ѳрасимаха въ Δαιταλῆς Аристофана см. Att. Com. Fr. 1. 439 Kock.—Послѣднее упоминаніе о Горгіи у Aelian. Var. hist. II 35. Олимпійская надпись на базѣ у Kaibel, Epigr. Gr. p. 534.

(Стр. 402). Шекспиръ въ Макбетѣ III 4: «our monuments shall be the maws of kites». Лонгинъ (περὶ ὕψους III 2 p. 5 Jahn—Vahlen) осуждаетъ оба сравненія Горгія. — Характеристику alto estilo заимствую изъ сочиненія Landmann'a: Shakespeare and Euphuism въ Transactions der New Shakespeare Society, Ser. I 1880/6, S. 250; тамъ же приводится приведенная въ текстѣ по Брандесу (William Shakespeare S. 61) цитата.

(Стр. 403). Отбрасывая двѣ рѣчи, дошедшія подъ именемъ Горгія, я опираюсь на аргументацію Leonhard'a Spengel'я (Artium scriptores 73 сл.), которая хотя многими и оставлялась безъ вниманія, но никогда не была опровергнута (срв. Apol. d. Heilk. 165 f. и v. Wilamowitz, Aristot. u. Athen I 172.

(Стр. 404). По вопросу объ отношеніяхъ между Горгіемъ и Эмпедокломъ срв. Сатиръ у Лаэрт. Діог. VIII 58 и богатыя по выводамъ толкованія Дильса въ уже не разъ упомянутомъ изслѣдованіи: «Gorgias und Empedokles».

(Стр. 404/5). «Libellus» былъ прекрасно изданъ Apelt'омъ въ сборникѣ: Aristotelis quae feruntur de plantis etc. Leipz. 1888, затѣмъ Дильсомъ въ изд. Берлинской Академіи 1900. Хотя и Симплицій, въ общемъ хорошо освѣдомленный приписываетъ это сочиненіе Ѳеофрасту (Phys. 22, 26 D), и ватиканскій списокъ его обозначенъ этимъ именемъ, но все же признать авторство Ѳеофраста рѣшительно не позволяютъ намъ главнымъ образомъ заключающіяся въ немъ данныя относительно Анаксимандра (975b 12, срв. также искаженное φασί τινες тамъ же стр 7). Дополненіе къ повѣствованію Libellus'a мы находимъ у Секста adv. math. VII 1, 65 сл. = 203 Bekk. сл.

(Стр. 406). Новѣйшую параллель ко второму аргументу первой тезы мы находимъ въ аргументаціи Mansell'a, приведенной у Милля (Examination of Sir W. Hamiltons philosophy ³ 114).

(Стр. 409, § 3). «Критическое разсмотрѣніе» Эмпедоклова ученія было, какъ мы, послѣ доказательствъ Дильса (Gogr. u Emped. 17, [359]), можемъ считать это весьма вѣроятнымъ, содержаніемъ упомянутой Свидой (см. Ζήνων) ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους.

(Стр. 410). George Grote въ своемъ «Plato» I 107 f. и Hist. of Greece VIII ² 507 сл. Приведенное замѣчаніе принадлежитъ Целлеру (Phil. d. Gr. I ⁵ 1104).—Срв. Windelband, Gesch. d. Philosophie 69. О Ксеніадѣ упоминаетъ только Секстъ adv. math. VII 1. 53=201, 9 сл. Bekk. Замѣчательную параллель мы находимъ въ Ригведѣ X 72, 2: «Zur ersten Götterzeit entsprang aus dem Nichtseienden das Sein». (II 359 Grassmann).

(Стр. 412). Цитата изъ Платона, Protag. 334 c.

(Стр. 413). Срв. (Hippocrates) de arte § 3 (VI 4 L). Демокритъ у Mullach 209 (изъ Sext. adv. math. VII 1, 265—248, 25 Bekk): ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν. Очень близко къ этому мѣсто изъ Паскаля (Pensées I 2 p. 28 Paris 1823): Quelle nécessité y a-t-il d'expliquer ce qu'on entend par le mot homme? Ne sait on pas assez quelle est la chose qu'on veut désigner par ce terme?» Подлинныя попытки опредѣленій Демокрита и пиѳагорейцевъ упоминаются Аристотелемъ Meth XIII 4 (1078b 19 сл.). Autolyci de sphaera etc. edit. Hultsch, Leipz. 1885, p. 2, 48. Срв. также приписываемое Ѳалесу у Ямвлиха Nicomachi arithm. introduct. liber опредѣленіе числа (p. 10 Pistelli) съ примѣчаніями Hultsch'a, Berliner philol. Wochensch. 15, VI 1895 Sp. 775. Свѣдѣнія о первыхъ фазахъ геометріи мы черпаемъ изъ неоцѣнимаго фрагмента Эвдема (Fragm. Coll. Spengel p. 113 сл.): древнѣйшее изъ сохранившихся геометрическихъ доказательствъ (Гиппократа Хіосскаго сере-

дины V-го вѣка) у Симплицiя, Phys. 60 сл. Diels. Горгiево опредѣленiе риторики: Orat. Att. II 130b 18. Опредѣленiе цвѣта у Платона, Meno 76d (гдѣ я стою за σχημάτων противъ Дильса, Gorg. и Emped. 8, который въ остальномъ много способствовалъ истолкованiю опредѣленiя). — Къ слѣдующему срв. (по Hirzel въ Hermes X 254 и Dümmler, Akademika 33) Plato, Tim. 67c и Phileb. 58a сл.

(Стр. 413). Рѣчь *Алкидаманта* «О софистахъ» въ приложенiи къ Antiphontis orationes² изд. Blass, Leipz. 1881. Его Φυσικός упоминаетъ Лаерт. Д. VIII 56. О *Полосѣ* какъ изслѣдователѣ природы, срв. Plat. Gorg. 465d.— Относительно гробницы Исократа см. Ps. Plut. Vit. X orat. IV 26 (1021, 43 Dübn.)—Относительно Ликофронова пропуска связи срв. Aristot. Phys. I 2 (185b 27).

(Стр. 414). Ксенофонтъ о Сократѣ, а именно Memor. I 1, 14 и IV 7, 2 сл.

Часть III, глава 8.

(Стр. 416/7). Фрагменты упомянутыхъ здѣсь историковъ у C. Müller, Fragm. hist. Gr.—Относительно *Стесимброта* срв. Heuer, Münsterer Dissertation 1863; къ этому присоединить новые отрывки у Филодема о благочестiи (стр. 22, 41, 45, изд. Гомперца).—Относительно древнѣйшихъ сочиненiй по исторiи литературы и музыки срв. Hiller, Rheln. Mus. XLI 401.—Мысль Демокрита, приведенная на стр. 417 у Philodem. de musica col. 36 (pag. 108 Kemke), сравнить ее съ Plato, Critias 110a и Aristot. Metaph. 981b 20.— О древнѣйшихъ хронологическихъ публикацiяхъ срв. Unger въ Iw. Müller, Handbuch d. klass. Altertumswiss. I 573.

(Стр. 417). Срв. главн. образ. богатую мыслями академическую Festrede безвременно погибшаго Rudolf'a Schöll'a: Die Anfänge einer politischen Litteratur bei den Griechen (München 1890). Однако, мы не можемъ согласиться съ взглядомъ Schöll'a на «Государство аѳинянъ» и оспариваемъ его на стр. 418.

(Стр. 420). О «проклятомъ демосѣ» говоритъ надпись на гробницѣ Критiя въ схолiи къ Aeschines adv. Timarch 39 (Orat. att. II 15).

(Стр. 420 § 3). Kirchhoff въ своей статьѣ Die Abfassungszeit der Schrift vom Staate der Athener (Berlin 1878. Akad. Abh.) считаетъ 424 годъ до Р. Х. датой возникновенiя сочиненiя «о государствѣ аѳинянъ». Если прежде Ἀθηναίων πολιτεία включалось въ творенiя Ксенофонта, то теперь авторство его совершенно основательно отрицается, однако же ни одному изъ извѣстныхъ авторовъ сочиненiе это не можетъ быть хотя бы съ нѣкоторымъ вѣроятiемъ приписано.

(Стр. 420 внизу). О методѣ изслѣдованiя Ѳукидида прекрасно говоритъ Schöll op. cit, затѣмъ Köhler, Uber die Archäologie des Th. въ Commentationes Mommsenianae 370 сл.; мѣткое слово также у Scherer, Poetik, 67.

(Стр. 421). Ученикъ . . . Анаксагора: Къ этому сообщенiю Маркеллина § 22 (Krügers Ausgabe II 194) О. Мюллеръ присоединяетъ слѣдующее мѣткое замѣчанiе: man kann ihn nicht mit Unrecht den Anaxagoras der Geschichte nennen» (Gesch. d. Gr. Litt. II² 362). Цитаты на стр. 422 принадлежатъ Ѳукидиду I 23, Геродоту I 1, Ѳукидиду I 22, I 20, II 15 (въ отношенiи метода очень близко къ этому замѣчанiе Аристотеля, Аѳинскiй государственный строй с. 3) I, 5/6.

(Стр. 423). Срв. Одиссею III 73. Къ этому Аристархъ въ схолiяхъ.

(Стр. 424). Эллинъ какъ родоначальникъ эллиновъ Ѳукид. I 3, *Іонъ* какъ историческое лицо у Аристотеля, Аѳинскiй государственный строй с. 3. Къ слѣдующему см. Ѳукид. I 1—19.

(Стр. 425—427, § 4). Срв. Өукид. II 54 (предсказаніе чумы), II 17 (Пеласгическое Поле), V 103 (предостереженіе отъ суевѣрій), V 26 (длительность войны), I 23 (страшныя явленія природы), II 8 (Делосское землетрясеніе).

(Стр. 427). Срв. I 21 («миоическое»), II 28 (солнечное затменіе), VII 50 (лунное затменіе), VII 79 (буря), III 89 (разлитіе рѣкъ), IV 24 (Харибда), II 102 (Ахелой), II 47 (описаніе чумы), VII 44 (результатъ удара), IV 118 сл., V 18 сл., 23, 47, 77, 79 (источники договора, кромѣ того, который заключается въ вѣроятно незаконченной книгѣ VIII; изъ нихъ V 47 вновь найденъ въ надписяхъ, V 77 и 79 на дорическомъ діалектѣ; срв. Kirchhoff, Thukydides und sein Urkundenmaterial, Berl. 1895.), VII 11 (Донесеніе военноначальника, а именно Никія), I 22 (Поясненіе характера рѣчей).

(Стр. 430). Срв. VI 8 сл. (Рѣчи Никія и Алквіада), II 35 сл. (Надгробное слово Перикла), I 86 (Рѣчь Сөенелаида), III 45 (Діодотъ противъ теоріи устрашенія), VIII 69 (просьба Никія передъ рѣшительнымъ боемъ), III 38 (бранная рѣчь Клеона).

(Стр. 431). Срв. IV 40 («сумасбродныя обѣщанія» Клеона), VII 86 (Плачъ по Никіѣ), III 83 («простосердечіе»: τὸ εὔηθες οὗ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει).

Исправленія.

На стр.	*строчка:*	*напечатано:*	*нужно:*
8	6-я сверху	фокійцами	фокейцами
9	11-я сверху	лютнѣ	лирѣ
10	17-я сверху	Ие	Не
21	8-я снизу	внушающіе	вкушающіе
30	16-я снизу	несомнѣнно	несомнѣнно
55	6-я снизу	Гекатэйя	Гекатэя
58	15-я сверху	поядающій	поѣдающій
65	16-я снизу	кикеонъ	кикеонъ
66	16-я снизу	Каллиносъ	Каллинъ
84	2-я сверху	мужескія	муже-женскія
88	20-я сверху	Заслуживающее	Незаслуживающее
109	1-я сверху	пересеніи	переселеніи
116	19-я сверху	Элевсисъ	Элевсинъ
116	22-я сверху	аполлинійскомъ	аполлоновомъ
127	7-я снизу	Перноса	Парноя
128	1-я сверху	Алкмэнъ	Алкмэонъ
133	7-я сверху	Іельмгольцъ	Гельмгольцъ
135	8-я снизу	фокійцамъ	фокейцамъ
136	4-я снизу	Ксенофну	Ксенофану
144	8-я снизу	направле-	направленій
154	14-я снизу	что. къ	что, къ
157	7-я снизу	элійскаго	элейскаго
164	10-я снизу	Ксенафана	Ксенофана
166	1-я сверху	Суще нее есть тѣло	Сущее не есть тѣло
177	18-я снизу	не реально	не реальна
178	5-я снизу	то соединяя	соединяя то
196	16-я снизу	Акрагасъ	Акрагантъ
210	1-я сверху	родное Не	родное. Не
215	16-я снизу	Сфэйросъ	Сфэръ
221	4-я сверху	idem	
223	8-я сверху	церковныхъ записей	списковъ жрецовъ
225	5-я снизу	Тэнаронъ	Тенаръ
237	2-я снизу	ἡ φύσις	ἡ φύσις
249	6-я снизу	Еврифіонъ	Еврифонтъ
249	3-я снизу	Геродикосъ	Геродикъ
250	18-я снизу	высокіяначинанія	высокія начинанія
266	2-я снизу	коической	косской
267	12-я снизу	коійцы	косцы
268	2-я сверху	коійцевъ	косцевъ
272	2-я сверху	направленія	направленіи
326	1-я снизу	аполлогетомъ	апологетомъ
328	16-я снизу	они была	они были
331	13-я снизу	Митайкомъ	Миѳэкомъ
344	8-я сверху	лейкино	левкино
348	10-я сверху	Калликлеса	Калликла
348	17-я сверху	idem	

Памяти моего друга

РОМУАЛЬДА ДИНГЛЕРА

посвящается.

Οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν
οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι
Οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.
Παιδιᾶς χάριν.

Гейнрихъ Гомперцъ.

ЖИЗНЕПОНИМАНІЕ ГРЕЧЕСКИХЪ ФИЛОСОФОВЪ

и

ИДЕАЛЪ ВНУТРЕННЕЙ СВОБОДЫ.

12 общедоступныхъ лекцій съ приложеніемъ: къ пониманію мистиковъ.

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

І. Давыдова и С. Салитанъ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе товарищества „Общественная Польза“.
Большая Подъяческая, 39.
1912.

Типографія т-ва „Общественная Польза", Спб., Б. Подъяческая, 39.

Оглавленіе.

Стр.

Предисловіе V

ПЕРВАЯ ЛЕКЦІЯ.

Идеалъ внутренней свободы.

Предварительное опредѣленіе задачи.—Внутренняя свобода и счастье.—Удовольствіе и страданіе, довольство и недовольство, утвержденіе желанія и отрицаніе желанія.—Партикуляризмъ, пессимистическій и оптимистическій универсализмъ.—Отчаяніе и искупленіе.—Искупленіе и религія.—Три ступени догматической религіи.—Искупленіе при помощи чуждой силы и самоискупленіе.—Біологія самоискупленія.—Минимумъ силы и избытокъ силы, наслажденіе и радость, преданность и творчество.—Жизнь—игра.—Эгоизмъ, альтруизмъ и самопреодолѣніе.—Внутреннее освобожденіе, его общая цѣль и его индивидуальныя исходныя точки.—Этика и моральность: ихъ дифференцированіе.—Исторія самоискупленія: Спиноза, Фихте, Будда, греческіе философы 1

ВТОРАЯ ЛЕКЦІЯ.

Жизнепониманіе грековъ въ общемъ.

Римляне и греки.—Идеализирующая фальсификація эллинскаго типа.—Страстность, какъ основная черта характера греческаго народа.—Связанныя съ нею опасности и реакціи.—Патриціанская реакція: идеалъ мѣры.—Плебейская реакція: идеалъ святости.—Философская реакція: идеалъ внутренней свободы.—Сословное сознаніе и человѣческое достоинство, внѣшняя и внутренняя свобода.—Соціальная обусловленность этого идеала и его притязаніе на значимость.—Предварительная схематическая оріентировка въ исторіи греческой этики.—Четыре эпохи этой этики: предтечи, расцвѣтъ, эпигоны, упадокъ. 24

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦІЯ.

Введеніе въ сократово жизнепониманіе,

Стр.

Досократовская этика: Пиѳагоръ, Эмпедоклъ, Гераклитъ Анаксагоръ, Демокритъ. — Софисты: преподаваніе морали, отсутствіе особенной софистической этики, природа и условность, несправедливыя нападки, здравый человѣческій разсудокъ и научный духъ, авторитетъ и критика, презрѣніе къ профессіональному занятію наукой и его правомѣрное ядро, этическая цѣнность благосостоянія.—Сократъ: его образъ въ исторіи и вопросъ объ источникахъ.—Отсутствіе безпристрастныхъ свидѣтельствъ современниковъ: Аристотель, Аристофанъ, Платонъ, Ксенофонтъ.—Относительно наилучшіе источники: Аристотель—для характеристики ученія, Платонъ—для характеристики личности, согласіе въ идеалахъ и ученіяхъ учениковъ—для характеристики ученія и личности. 39

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Сократъ I.

Предварительная характеристика.—Извлеченія изъ платоновой „Апологіи“ 66

ПЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Сократъ II.

Смерть Сократа согласно платонову „Фэдону“.—Три главныхъ момента сократовой личности: безстрашіе, шутливость и разсудочность.—Ихъ единство во внутренней свободѣ, окрашенное въ особенный оттѣнокъ положительности.—Ученіе Сократа.—Свидѣтельство Аристотеля.—Добродѣтель есть постулированное знаніе.—Два недостатка этой интеллектуалистической теоріи: игнорируются упражненіе и добрая воля.—Связь ученія съ личностью: интеллектуализмъ, положительность и внутренняя свобода.—Личность и ученіе Сократа, какъ общій исходный пунктъ идеаловъ и теорій сократическихъ школъ . . 84

ШЕСТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Циники.

Внѣшняя исторія: циники, bhikshu и францисканцы.—Цѣнность анекдотическаго матеріала.—Предварительное обозрѣніе и психологическая обусловленность циническаго ученія.—Сознаніе свободы.—Радость въ отличіе отъ удовольствія.—Переоцѣнка цѣнностей.—Аскетизмъ.—Культъ разума.—„Воображеніе“: борьба противъ благочестія, чувства, любви брака, патріотизма.—Поученіе.—Оцѣнка: природа и культура, односторонность и относительная правомѣрность 108

СЕДЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

Киренаики.

Стр.

Старшіе и младшіе киренаики.—Предварительная характеристика Аристиппа: его радость отъ наслажденія.—Гедоническая основа ученія. — Аристиппъ и Платонъ.—Удовольствіе мгновенія: четыре киренайскихъ аргумента противъ теоріи гедоническаго баланса. — Аристиппъ и Нагорная Проповѣдь, киренайское ученіе, какъ ученіе объ искупленіи, античный и современный гедонизмъ.—Личность Аристиппа: сознаніе свободы и способность приспособленія.—Его отношеніе къ тирану Діонисію.—Критика аристиппова ученія: три принципіальныхъ возраженія.—Ея частичное ослабленіе благодаря позднѣйшимъ киренаикамъ.—Өеодоръ: связь съ цинизмомъ, „радость" противъ „удовольствія".—Гегезій: гедонизмъ и пессимизмъ, оптимистическое и пессимистическое самоискупленіе.—Анникеридъ: „симпатія"; недостаточность этой теоріи.—Біонъ: соприкосновеніе со стоиками, жизнь, какъ игра. 124

ВОСЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

Платонъ.

Апостольская и патристическая эпоха въ ученіи о свободѣ.—Платонъ: какъ человѣкъ, онъ ниже мыслителя и писателя.—Четыре основныхъ черты его личности: благородство, острота мышленія, изящество, порывъ.—Четыре главныхъ момента ученія: внутренняя свобода, раціональность, „прекрасная душа", энтузіазмъ.—Противоположность Сократу: вдохновеніе, какъ подразумное и сверхразумное качество.—Связь съ орфическимъ ученіемъ: романтикъ и народная религія.—Дуализмъ платоновой личности: страсть и желаніе,—Развитіе платоновскаго жизнепониманія: юношескія сочиненія, „Горгій", „Фэдонъ" „Государство".—Система: нравственность равняется душевному здоровью; внутренняя свобода.—Многозначность „справедливости": индивидуумъ и общество, этика и мораль.—„Ученіе объ идеяхъ" и идеалъ.—Оцѣнка системы: рѣшительная склонность къ дуализму, пародія вдохновенія, реальность идеала и формализмъ постулатовъ.—Ученіе о безсмертіи, какъ систематическій придатокъ и главное историческое дѣяніе.—Вторая система: „Филебъ".—Жизнепониманіе старца: жизнь, какъ игра 149

ДЕВЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Стоики I.

Догматическое окоченѣніе сократизма.—Внѣшняя исторія.—Предварительное обозрѣніе системы.—„Мудрецъ": воображаемый идеалъ и безцѣнный прогрессъ. — Сознаніе свободы.—Покорность судьбѣ.—Пониманіе переживаній „Sub specie aeterni".—Ученіе объ аффектахъ 175

ДЕСЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Стоики II. Стр.

Антимонія моральности: внутренняя свобода и законъ нравственности.—Имморализмъ Аристона Хіосскаго. — Двоякое понятіе цѣнности: этика и біологія.—Критика этого ученія.—Міръ, какъ матеріалъ для жизненнаго искусства.—Жизнь, какъ игра. — Спеціальная мораль. — Самоубійство. — Окончательная оцѣнка; достаточное описаніе пассивной стороны процесса искупленія; недостаточное изображеніе его активной стороны: фальсификація понятія идеала; личныя, сверхличныя и безличныя цѣнности 203

ОДИННАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Эпикуръ и скепсисъ.

Угасаніе сократовской силы.—Эпикуреизмъ и киренаики: внѣшняя и внутренняя зависимость перваго.—Основанія, говорящія въ пользу самостоятельнаго изложенія: школа и система.—Личность Эпикура: пролетарскій школьный учитель, равнодушный ко всему большой баринъ, пророкъ. – Чувствительность, напыщенность и иронія надъ самимъ собою.—Основная черта его существа: героическое тщеславіе.—Объясненіе указанныхъ особенностей изъ этого корня.—Ученіе: идеалъ внутренней свободы и самосознаніе Эпикура.—Его меланхолія и гедонизмъ.—Договоръ съ богами и паѳосъ просвѣщенія.—Страхъ передъ смертью и презрѣніе къ смерти.—Побѣда самодовольства надъ болью.—Оправданіе позой.—Скепсисъ.—Перипетіи интеллектуализма.—Незнаніе и внутренняя свобода.—Жизнь и характеръ Пиррона 228

ДВѢНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Упадокъ и конецъ философской этики грековъ.

Сократизмъ и его противники.—Возвраты къ этикѣ мѣры.—Ксенофонтъ.—Древная академія.—Аристотель: идеалъ и опытъ, описательная и предписывающая этика, теорія разумной середины и ея формализмъ, отрицаніе сократизма, зачатки ученія о созерцательной свободѣ и уклоненіе Стагирита съ этого пути, описаніе бога и предписанія для человѣка.—Перипатетики и эклектизмъ.—Демократизація, суевѣріе и преклоненіе передъ судьбой: новопиѳагореизмъ и Плутархъ.—Филонъ: мистика и искупленіе при помощи чуждой силы.—Возрожденіе сократизма: стоики и циники. – Новоплатонизмъ; внѣшняя исторія; окончательная побѣда этики святости; аскетизмъ и суевѣріе, искупленіе при помощи чуждой силы и теургія.—Плотинъ.—Общая характеристика.—Міросозерцаніе и жизнепониманіе. — Предварительный обзоръ системы.—Счастье есть объективное состояніе: Плотинъ. Гербартъ и Авенаріусъ.—Чистая теорія.—Ея условія, аскетизмъ и культъ красоты.—Ея завершеніе, мистическая интуиція.—Сознаніе свободы.—Жизнь, какъ игра. — Универсалистическій оптимизмъ.—Послѣдніе отзвуки 259

Приложеніе: Къ пониманію мистиковъ 292

Опечатки.

Предисловіе.

Настоящія лекціи были прочитаны мною нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ Бернскомъ университетѣ. Я воспользовался затѣмъ немногими свободными часами, имѣвшимися въ моемъ распоряженіи, чтобы придать имъ форму, позволяющую опубликовать ихъ. Я хорошо сознаю, что такого рода работа не могла не отразиться вредно на настоящей книгѣ. Но я, все же, воспользовался этимъ случаемъ. Ибо я не могу надѣяться на то, что въ ближайшемъ будущемъ смогу посвятить этой работѣ больше вниманія и времени. Въ то же время я не хотѣлъ бы упустить случая выпустить въ свѣтъ эту работу. Она можетъ оказаться нѣкоторымъ стимуломъ не только для спеціалистовъ, но въ еще большей мѣрѣ для широкихъ круговъ читателей. Я хотѣлъ бы вѣрить, что это значеніе книги можетъ искупить въ глазахъ читателя недостатки выполненія самой работы. Я хотѣлъ бы надѣяться на то, что благодаря этому онъ обратитъ больше вниманія на крупное значеніе излагаемаго, нежели на недостатки изложенія.

Цѣль книги выясняется въ началѣ первой лекціи... Совершенно самостоятельный характеръ носило первоначально «Приложеніе». Но я счелъ возможнымъ присоединить его къ книгѣ. Содержаніе послѣдней лекціи имѣетъ нѣкоторыя точки соприкосновенія съ «Приложеніемъ». Но, помимо того, я увѣренъ, что приблизительно тотъ же кругъ читателей съ радостью постарается воспринять содержаніе «Приложенія».

Такъ, пусть выходитъ въ свѣтъ эта книжечка! Она готова встрѣтить и нѣкоторое возраженіе разсудка и всякіе протесты чувства. Но и противникъ не можетъ не признать: что возникла она изъ чувства любви къ своему предмету.

Г. Гомперцъ.

Ἐρωτήσαντος δέ τινος, τίς αὐτῷ ὅρος εὐδαιμονίας εἶναι δοκεῖ, Μόνον εὐδαίμονα, ἔφη (ὁ Δημῶναξ), τὸν ἐλεύθερον... ἀλλ' ἐκεῖνον νομίζω τὸν μήτε ἐλπίζοντα τι μήτε δεδιότα... Ἐρωτηθεὶς δέ ποτε, τίς αὐτῷ ἀρέσκοι τῶν φιλοσόφων, ἔφη, Πάντες μὲν θαυμαστοί, ἐγὼ δὲ Σωκράτην μὲν σέβω, θαυμάζω δὲ Διογένην, καὶ φιλῶ Ἀρίστιππον.

Лукіанъ.

ПЕРВАЯ ЛЕКЦІЯ.

Идеалъ внутренней свободы.

Предварительное опредѣленіе задачи.—Внутренняя свобода и счастье.—Удовольствіе и страданіе, довольство и недовольство, утвержденіе желанія и отрицаніе желанія.—Партикуляризмъ, пессимистическій и оптимистическій универсализмъ.—Отчаяніе и искупленіе.—Искупленіе и религія.—Три ступени догматической религіи.—Искупленіе при помощи чуждой силы и самоискупленіе.—Біологія самоискупленія.—Минимумъ силы и избытокъ силы, наслажденіе и радость, преданность и творчество.—Жизнь—игра.—Эгоизмъ, альтруизмъ и самопреодолѣніе.—Внутреннее освобожденіе, его общая цѣль и его индивидуальныя исходныя точки.—Этика и моральность: ихъ дифференцированіе.—Исторія самоискупленія: Спиноза, Фихте, Будда, греческіе философы.

Уважаемые слушатели!

«Жизнепониманіе греческихъ философовъ и идеалъ внутренней свободы»—таково нѣсколько длинное заглавіе нашихъ лекцій. Оно указываетъ уже намъ, чего именно не слѣдуетъ ожидать отъ этихъ лекцій! Читатель не найдетъ здѣсь ни догматическаго изложенія какой-либо этической системы, ни исторіи греческой философіи, ни моральной философіи. Я имѣю въ виду, напротивъ, развить передъ вамъ нѣчто двоякое.

Одни изъ васъ, конечно, уже знакомы отчасти съ исторіей греческой философіи. Вниманію такихъ слушателей я хотѣлъ бы предложить объективную точку зрѣнія, которая помогла бы имъ уразумѣть это историческое явленіе. Я знаю, конечно, что всякая точка зрѣнія сопряжена съ нѣкотораго рода рискомъ. Вѣдь каждый человѣкъ видитъ нѣчто въ уменьшенномъ и измѣненномъ видѣ. Наибольшія же сомнѣнія вызываетъ противъ себя, повидимому, неуклонное примѣненіе одной и той же точки зрѣнія. Вѣдь въ этомъ случаѣ совершенно отпадаетъ та взаимная провѣрка, которая необходимо получается при примѣненіи различныхъ то-

чекъ зрѣнія. Но излишне распространяться о томъ, что вѣдь и точки зрѣнія необходимы: безъ нихъ вообще ничего нельзя разсматривать. А, во-вторыхъ, всякая провѣрка имѣетъ цѣну лишь постольку, поскольку она, въ концѣ концовъ, приводитъ къ единому обозрѣнію съ какой-либо центральной точки зрѣнія, поскольку нѣсколько частичныхъ взглядовъ она объединяетъ въ одинъ общій взглядъ. Но и въ такомъ общемъ взглядѣ выступаютъ, конечно, не всѣ черты: кое-что особенно привлекаетъ къ себѣ наше вниманіе, а кое-что почти совершенно исчезаетъ. Цѣнность же избранной точки зрѣнія будетъ зависѣть отъ того, является ли одно побочнымъ, а другое главнымъ, или наоборотъ. Слѣдовательно, все, въ концѣ концовъ, будетъ сводиться къ тому, соотвѣтствуетъ ли избранная единая точка зрѣнія разсматриваемому предмету. Все это находитъ себѣ примѣненіе и въ данномъ случаѣ. Интересующій насъ здѣсь предметъ—это жизнепониманіе греческихъ философовъ. Точка зрѣнія, съ которой мы разсматриваемъ его,—это то, что мы называемъ идеаломъ внутренной свободы. Мы тотчасъ же ближе опредѣлимъ это. Но и съ этой точки зрѣнія отдѣльныя части интересующаго насъ предмета отнюдь не предстанутъ передъ нами съ одинаковой отчетливостью. Многое, что вообще считается менѣе важнымъ, особенно привлечетъ къ себѣ наше вниманіе. Напротивъ, кое-что другое, на что обыкновенно прежде всего обращаютъ вниманіе, лишь въ самой слабой степени привлечетъ къ себѣ нашъ интересъ. Такъ, напримѣръ, жизнепониманіе Аристотеля многіе разсматриваютъ, какъ увѣнчивающее завершеніе греческой этики. Для насъ же оно является симптомомъ упадка, и мы коснемся его лишь бѣгло, въ видѣ дополненія. Напротивъ, жизнепониманіе стоиковъ въ большинствѣ случаевъ разсматривается, какъ фаза вырожденія. Для насъ же оно явится какъ бы широкой вершиной всей этой линіи развитія. Но авторъ отнюдь не склоненъ руководиться личними симпатіями и антипатіями. Онъ не склоненъ измѣнять традиціонную оцѣнку древнихъ. Напротивъ, нашей задачей является именно борьба противъ привнесенія современныхъ масштабовъ въ оцѣнку античнаго міра. Мы хотѣли бы, чтобы объясненіе и пониманіе античнаго міра черпались изъ него же самого. Картина этого, вообще очень мало связнаго, развитія можетъ получить такимъ образомъ закругленную и завершенную форму. Въ самомъ сосуществованіи и послѣдовательности различныхъ направленій, повидимому, расходящихся въ разныя сто-

роны, можетъ обнаружиться теперь единая основная мысль. Характеръ строгой послѣдовательности пріобрѣтаетъ то, что иначе должно было бы казаться непослѣдовательной половинчатостью. А, съ другой стороны, то, что вообще можно было бы признать лишь парадоксальнымъ преувеличеніемъ, можетъ получить характеръ серьезной главной тенденціи. Если намъ, дѣйствительно, удастся достигнуть всего этого, то это можетъ послужить достаточнымъ доказательствомъ въ пользу пригодности избранной нами точки зрѣнія и достаточнымъ внутреннимъ оправданіемъ всей предпринятой нами работы.

Я не сомнѣваюсь, что настоящая работа найдетъ себѣ именно такое оправданіе. Поэтому я увѣренъ также, что буду въ состояніи сообщить вамъ еще нѣчто другое, что предполагается тѣмъ первымъ. Я имѣю въ виду тѣхъ изъ васъ, кому еще чуждъ этотъ предметъ, кто является новичкомъ въ этой области. Это нѣчто другое есть лично-человѣческое пониманіе древнихъ мыслителей, какъ оно можетъ получиться лишь въ томъ случаѣ, если бесѣду съ вами будутъ вести по возможности они сами, а моя рѣчь сведется къ самымъ ничтожнымъ размѣрамъ. Я буду исходить не изъ тѣхъ пунктовъ ихъ мышленія и чувствованія, которые кажутся самыми значительными намъ, современнымъ людямъ. Напротивъ, за исходный пунктъ я возьму то, что казалось самымъ значительнымъ имъ самимъ. Такимъ образомъ, мы будемъ имѣть дѣло не столько съ логическимъ выведеніемъ ученій, сколько съ психологическимъ развитіемъ мыслей. Ихъ рѣчь звучитъ чуждо лишь для того, кто непрестанно слышитъ наши оцѣнки. Я же, напротивъ, съ первыхъ же шаговъ постараюсь ввести васъ въ кругъ античныхъ мыслей. Разъ вы познакомитесь съ общей основной мыслью ихъ міросозерцанія, то мнѣ достаточно будетъ кратко и отчетливо очертить тотъ духовный обликъ, какой каждый изъ этихъ мыслителей привнесъ сюда, чтобы вы тотчасъ же поняли, почему эта основная мысль приняла у него именно этотъ, а не другой характеръ, именно эту, а не другую форму. Все же дальнѣйшее я могу развивать затѣмъ отчасти словами самихъ мыслителей, отчасти же самымъ тѣснымъ образомъ примыкая къ ихъ собственнымъ словамъ. Такъ, руководясь избранной нами точкой зрѣнія, я надѣюсь представить вамъ интересующее насъ явленіе не только въ его характерныхъ чертахъ, но и въ достаточной близости. А съ близостью въ этомъ случаѣ неразрывно связано и величіе. Что бы мы ни думали о той основной мысли и ея дальнѣйшихъ слѣд-

ствіяхъ, одно можно сказать съ безусловной увѣренностью: никогда и нигдѣ не наблюдалось такого большого числа людей, которые одновременно являли бы собой столь величественные характеры, столь своеобразно-различныя личности, которые въ своемъ мышленіи и жизни были бы столь цѣлостно развитыми натурами, какъ это было въ Элладѣ въ IV вѣкѣ до Р. X. Правда, это единство, эта цѣлостность характера встрѣчается въ рѣдкихъ случаяхъ во всѣ времена, какъ, напр., у Спинозы или Фихте. Правда, подобное же многообразіе мы встрѣчаемъ, напр., у представителей классической нѣмецкой философіи. Можно встрѣтить, далѣе, подобное же величіе у героевъ индійской и христіанской религій. Но совмѣщеніе этихъ трехъ чертъ составляетъ единственное и недосягаемое достояніе этихъ греческихъ мудрецовъ. И если мнѣ удастся привести васъ къ дѣйствительному, внутреннему пониманію этихъ мужей, то это не только явится чрезвычайно поучительнымъ стимуломъ для вашего разсудка, но и обогатитъ также внутренне ваше чувство!

Я думаю, цѣлесообразнѣе будетъ вмѣсто общихъ обѣщаній приступить теперь къ ихъ выполненію. Ради этого необходимо прежде всего взять упомянутую выше основную мысль древнихъ въ ея чистомъ видѣ, внѣ всякой связи съ историческими условіями. Только въ такомъ чистомъ видѣ можетъ понять ее и прослѣдить современный человѣкъ. Лишь при этомъ условіи вы сможете съ полнымъ разумѣніемъ перенестись во внутренній міръ ея великихъ представителей. Такимъ образомъ, пока мы совершенно не будемъ касаться этихъ послѣднихъ. Вмѣсто этого мы займемся тѣмъ, что я могъ бы назвать идеаломъ внутренней свободы. (Выраженіе это, правда, было употреблено Гербартомъ въ нѣсколько иномъ смыслѣ). Но теперь необходимо выяснить смыслъ этого выраженія.

Свободнымъ вообще мы называемъ того, кто независимъ отъ кого-либо другого. Безусловно свободнымъ, слѣдовательно, долженъ называться тотъ, кто независимъ отъ всего другого, или отъ всего, лежащаго внѣ его. А внутренне свободнымъ былъ бы тотъ, кто обладаетъ этой неограниченной независимостью не благодаря внѣшней власти надо всѣмъ (тогда онъ былъ бы Богомъ), а благодаря внутреннему превосходству надъ этимъ. Слѣдовательно, внутренняя свобода означаетъ власть опредѣлять произвольнымъ образомъ не внѣшнюю судьбу, а внутреннюю, независимо отъ всего внѣшняго.

Прежде, чѣмъ объяснить это подробнѣе, я нахожу нужнымъ сдѣлать здѣсь одно замѣчаніе. Уже изъ предыдущаго ясно, что нѣтъ совершенной внутренней свободы. Ни одинъ человѣкъ не можетъ настолько превосходить все внѣшнее, чтобы его внутренній міръ не зависѣлъ отъ этого въ той или иной формѣ. Это мы можемъ смѣло утверждать, хотя мы еще не опредѣлили ближе и не объяснили понятій внѣшняго и внутренняго. Но тѣмъ самымъ мы сказали только, что внутренняя свобода есть идеалъ. Вѣдь понятіе идеала и означаетъ не дѣйствительное достиженіе, а лишь непрестанное приближеніе [1]). Это необходимо разъ навсегда запомнить, чтобы освободить понятіе внутренней свободы отъ всякихъ подозрѣній въ тяготѣніи къ чрезмѣрному, фантастическому и безмѣрному. Забвеніе всего этого жестоко мститъ за себя. Древній міръ довольно часто грѣшилъ этимъ забвеніемъ. Въ дальнѣйшемъ мы не разъ будемъ убѣждаться въ этомъ.

Теперь мы можемъ вернуться къ развитію нашего понятія.

Внутренняя судьба внутренне свободнаго человѣка, сказали мы, должна быть независима отъ его внѣшней судьбы. Тутъ прежде всего возникаетъ вопросъ: что слѣдуетъ понимать подъ этой внутренней судьбой? Прежде всего здѣсь напрашивается, конечно, одно краткое слово, которое и древніе употребляли въ такой связи. Счастье человѣка, говорили они, его благо, независимо отъ его судьбы. Ни одно переживаніе не должно быть для него несчастьемъ, зломъ. Мы не станемъ возражать противъ этихъ выраженій. Необходимо только точно опредѣлить ихъ смыслъ и не понимать односторонне ихъ значенія.

Какъ въ древнее, такъ и въ новѣйшее время было широко распространено мнѣніе, что то, что мы называемъ счастьемъ, стоитъ въ особенно тѣсномъ отношеніи къ тому, что мы называемъ пріятнымъ и непріятнымъ, радостью и страданіемъ, удовольствіемъ и неудовольствіемъ. Въ особенности же думаютъ, что счастье равнозначительно съ перевѣсомъ удовольствія надъ страданіемъ, несчастье—съ перевѣсомъ страданія надъ удовольствіемъ. Оба эти состоянія относятся между собою, какъ положительная и отрицательная величины, а разницу между ними мы обыкновенно называемъ счастьемъ

[1]) Ср. статью автора „Ueber den Begriff des sittlichen Ideals". Бернъ, 1902 г.

или несчастьемъ, смотря по тому, носитъ ли она положительный или отрицательный характеръ.

По отношенію къ идеалу внутренней свободы отсюда вытекаетъ требованіе, чтобы излишекъ удовольствія сохранялся независимо отъ внѣшней судьбы. Но такъ какъ это требованіе, очевидно, невыполнимо, то отсюда слѣдуетъ, съ другой стороны, что и самый идеалъ внутренней свободы является утопическимъ. Первое требованіе характеризуетъ вообще античный гедонизмъ. Второе утвержденіе характеризуетъ, наоборотъ, современный гедонизмъ, если мы будемъ обозначать этимъ названіемъ ученіе, гласящее, что счастье по самой природѣ своей коренится въ удовольствіи. Дѣйствительно, если гедонистическую основную предпосылку признавать правильной, то одинъ изъ этихъ выводовъ былъ бы неизбѣженъ. Но именно этого то и нѣтъ на самомъ дѣлѣ.

Прежде всего уже самое пониманіе состояній удовольствія и страданія, какъ величинъ, и въ особенности, какъ величинъ съ противоположнымъ знакомъ, является чрезвычайно проблематическимъ. Во-первыхъ, состоянія эти носятъ настолько различный характеръ, что они представляются несравнимыми между собой. А, во-вторыхъ, различные масштабы, при помощи которыхъ можно было бы попытаться измѣрить ихъ силу, въ одномъ и томъ же случаѣ приводятъ къ совершенно различнымъ результатамъ. Въ особенности же легко убѣдиться въ этомъ въ томъ случаѣ, если сравнивать между собою состоянія удовольствія и страданія, обусловленныя тѣлесно и духовно. Въ этомъ случаѣ прежде всего бросается въ глаза именно качественное различіе. А для непосредственнаго ощущенія представляется часто, какъ «большее», т. е. какъ «болѣе сильное», какъ разъ то состояніе, которое оказываетъ на волю меньшее воздѣйствіе. Но, не говоря уже объ этомъ, самое понятіе счастья не укладывается въ гедоническую схему. Вѣдь мы отнюдь не всегда называемъ человѣка счастливымъ или несчастливымъ, какъ этого требовала бы эта схема. Исключеніемъ является лишь чрезвычайно рѣдкій случай совершеннаго гедоническаго равновѣсія. Въ громадномъ же большинствѣ случаевъ оба обозначенія мы признаемъ одинаково непригодными. Уже одно это обстоятельство имѣетъ здѣсь рѣшающее значеніе. Но и интенсивныя мгновенныя боли такъ же мало несовмѣстимы съ понятіемъ счастья, какъ состоянія большого удовольствія—съ понятіемъ несчастья. Все это невольно приводитъ насъ къ мысли, что понятія счастья и несчастья можно

выяснить не въ рамкахъ гедоническаго круга идей, а какимъ-то инымъ путемъ. На такой именно путь указываетъ, повидимому, и самый опытъ.

Дѣйствительно, въ счастьѣ отсутствуетъ еще цѣлый рядъ свойствъ, присущихъ излишку, удовольствія. Счастье можетъ быть болѣе или менѣе чистымъ болѣе или менѣе длительнымъ, но оно не можетъ быть собственно болѣе или менѣе значительнымъ. Человѣкъ можетъ ощущать нѣсколько больше удовольствія, нежели страданія. Но онъ не можетъ бытъ немного счастливымъ. Той же самой неспособностью къ увеличенію характеризуется также другое понятіе, которое уже народной мудростью приравнивается къ счастью. Такъ говорятъ: «Истинное счастье заключается въ довольствѣ». Краткое разсмотрѣніе покажетъ правильность этого сравненія и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлитъ его точнѣе.

Я бываю недоволенъ тѣмъ, относительно чего я желаю, чтобы оно было инымъ, нежели оно есть на самомъ дѣлѣ. Слѣдовательно, я бываю доволенъ тѣмъ, относительно чего у меня нѣтъ такого желанія, на чемъ я успокаиваюсь. Это желаніе иного и нежеланіе иного принадлежитъ къ проявленіямъ способности желанія, а не къ проявленіямъ способности чувствованія. Правда, оно сообуслозливается пріятностью или непріятностью своего предмета. Но именно только сообусловливается. Точно также и страданіе я могу переносить равнодушно, я могу успокоиться на немъ, не желать его инымъ. Тамъ, гдѣ этого нѣтъ, тамъ, все же, внутреннее сопротивленіе противъ боли отлично отъ болѣзненности ощущенія, какъ таковой. Какъ, обратно, и безъ боли можетъ быть живое сопротивленіе. Это желаніе иного мы хотимъ обозначить, какъ отрицаніе желанія, а нежеланіе иного, какъ утвержденіе желанія. Предметъ такого отрицанія желанія мы можемъ назвать зломъ, а предметъ утвержденія желанія—благомъ.

Мы выяснили теперь понятія довольства и недовольства. Но не понятія счастья и несчастія. Вѣдь я могу въ одно и то же время быть довольнымъ одною вещью и недовольнымъ другою. Но это еще не значитъ, что я вмѣстѣ съ тѣмъ счастливъ и несчастливъ. Эти выраженія не касаются, слѣдовательно, моего отношенія къ единичнымъ переживаніямъ и единичнымъ вещамъ, т. е. частичныхъ состояній моего сознанія. Они касаются, наоборотъ, моего общаго состоянія, т. е. моего отношенія къ жизни и міру, какъ цѣлымъ.

Если какой-либо человѣкъ въ опредѣленный моментъ понимаетъ міръ, какъ цѣлое, и, кромѣ того, какъ благо, т. е. какъ предметъ утвержденія желанія, то этотъ человѣкъ въ этотъ моментъ счастливъ. Но если, принимая міръ, какъ цѣлое, онъ въ то же время относится къ нему, какъ къ злу, т. е. какъ къ предмету отрицанія желанія, онъ будетъ несчастливъ. Если же онъ вообще не понимаетъ міръ, какъ цѣлое, а какъ аггрегатъ отдѣльныхъ частей, изъ которыхъ однѣ суть для него блага, а другія—зло, то онъ не будетъ ни счастливъ, ни несчастливъ.

Но вернемся теперь назадъ, къ идеалу внутренней свободы!

Этотъ идеалъ долженъ сдѣлать счастье человѣка независимымъ отъ его внѣшняго положенія. Это означаетъ, какъ мы уже знаемъ, слѣдующее: идеалъ содержитъ въ себѣ требованіе, чтобы во всѣхъ положеніяхъ мы дѣлали міръ, какъ цѣлое, предметомъ нашего утвержденія желанія, чтобы мы были имъ довольны, какъ цѣлымъ, ни одной его части не признавали зломъ. Идеалъ внутренней свободы оказывается, слѣдовательно, выраженіемъ оптимистическаго универсализма. Этой точкѣ зрѣнія противостоятъ двѣ другія точки зрѣнія. Это, во-первыхъ, точка зрѣнія пессимистическаго универсализма. Онъ содержитъ въ себѣ требованіе: сдѣлать міръ, какъ цѣлое, предметомъ отрицанія желанія, ни одну изъ его частей не признавать за благо. Вторая точка зрѣнія—это точка зрѣнія партикуляризма. Партикуляризмъ принципіально отвергаетъ пониманіе міра, какъ цѣлаго. Онъ склоненъ разсматривать его, какъ конгломератъ единичныхъ благъ и единичныхъ золъ.

Эта послѣдняя точка зрѣнія была, несомнѣнно, господствующей во всѣ времена. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не подлежитъ сомнѣнію, что это—примитивная, дѣтская точка зрѣнія. По мѣрѣ дальнѣйшаго развитія, по мѣрѣ дальнѣйшаго прогресса эта точка зрѣнія, по крайней мѣрѣ, отчасти, отходитъ въ прошлое. Ибо погруженіе въ «здѣсь» и «теперь», исключительное тяготѣніе къ единичному, очевидно, преимущественно свойственно всѣмъ низшимъ ступенямъ животной и человѣческой жизни. Всякій ростъ, всякое созрѣваніе, всякое развитіе сопровождается расширеніемъ не только способа разсмотрѣнія, но и оцѣнки. Единичное утрачиваетъ свое абсолютное значеніе, оно становится простымъ звеномъ цѣлаго. Страны, времена, принципы—вотъ что становится теперь главнѣйшимъ предметомъ оцѣнокъ. Въ чемъ же иномъ можетъ найти свое завершеніе это развитіе, какъ не въ универсали-

стическомъ отношеніи къ цѣлокупности жизни и міра! Поэтому, наше вниманіе привлекаетъ къ себѣ, съ одной стороны, переходъ къ пессимистическому универсализму, а съ другой—переходъ къ оптимистическому универсализму.

Если переходъ этотъ совершается къ пессимистическому универсализму, то онъ съ полнымъ правомъ можетъ быть названъ отчаяніемъ. Если же, наоборотъ, онъ совершается въ направленіи къ оптимистическому универсализму, то мы можемъ назвать его искупленіемъ. Третьяго ничего нѣтъ. Партикуляризмъ по самой природѣ своей неспособенъ создать жизне- или міросозерцаніе въ собственномъ смыслѣ. Вѣдь для него нѣтъ ни жизни, ни міра, какъ цѣлокупностей. Всякое міросозерцаніе въ строгомъ смыслѣ этого слова есть, слѣдовательно, или міросозерцаніе отчаянія или міросозерцаніе искупленія.

Здѣсь необходимо, однако, отмѣтить, что точка зрѣнія отчаянія, въ своемъ чистомъ видѣ, хотя и возможна логически, но исторически не дѣйствительна. То, что въ исторіи религіи и философіи извѣстно, какъ пессимизмъ, носитъ совершенно иной характеръ. Мы повсюду встрѣчаемъ здѣсь воззрѣніе, что отрицаніе желанія жизни есть необходимая и послѣдовательная точка зрѣнія—для всякаго, кто продолжаетъ занимать по отношенію къ единичнымъ жизненнымъ благамъ опредѣленное, обычное въ повседневной жизни положеніе. Только путемъ радикальнаго измѣненія этого положенія возможно утвержденіе желанія жизни. Такъ, Будда показываетъ, что «тяготѣніе» къ земному, жизненное поведеніе, руководимое желаніями и направленное къ наслажденію, необходимо приводитъ къ общему и постоянному «страданію», а, слѣдовательно, и къ отрицанію желанія жизни. Такъ, Шопенгауэръ говоритъ, что слѣпая «воля къ жизни» влечетъ за собой тѣ же послѣдствія. Но путемъ «уничтоженія тяготѣнія», путемъ «отрицанія воли къ жизни» возможно достигнуть «уничтоженія страданія», а, слѣдовательно, утвержденія желанія жизни. Такъ возможно достигнуть состоянія «познающаго», «святого»: полное удовлетвореніе всѣмъ и полный покой его не могутъ уже быть нарушены никакимъ внѣшнимъ ударомъ судьбы. Здѣсь стираются, слѣдовательно, какъ разъ тѣ противоположности, которыя кажутся наиболѣе рѣзкими. Вѣдь ни одинъ представитель оптимизма не утверждаетъ, конечно, что искупленіе возможно безъ внутренняго преобразованія и превращенія того, кто достигъ искупленія. Такимъ образомъ, и самый

пессимизмъ не является, въ сущности, міросозерцаніемъ отчаянія. Онъ является, напротивъ, міросозерцаніемъ искупленія. Разница здѣсь только та, что въ одномъ случаѣ больше вниманія обращается на опасности, пути и средства, въ другомъ—на цѣль и награду. Можно сказать, что все зависитъ здѣсь отъ различія фазы и темперамента. Если человѣкъ не отчаялся въ старой жизни, то онъ не испытываетъ потребности въ искупленіи къ новой жизни. Никто не отвращается съ отчаяніемъ отъ этой старой жизни, если онъ не надѣется путемъ этого отвращенія достигнуть искупленія къ новой жизни. Слѣдовательно, всякое міросозерцаніе, заслуживающее этого имени, есть, въ сущности, міросозерцаніе искупленія. Всякое искупленіе есть внутреннее освобожденіе, стремленіе къ идеалу внутренней свободы.

Но вы, навѣрное, давно уже удивляетесь, а большинство изъ васъ, быть можетъ, непріятно поражены тѣмъ, что въ наше философское изслѣдованіе я ввелъ собственно религіозное понятіе искупленіе. Тѣмъ болѣе, что я не пытался даже оправдать или объяснить этотъ свой поступокъ. Но не случайно я поступилъ такъ. Я хотѣлъ подготовить васъ къ воспріятію важнаго взгляда, о которомъ у насъ сейчасъ будетъ рѣчь. Дѣло въ томъ, что стремленіе къ внутренней свободѣ, другими словами, внутреннее освобожденіе есть интимнѣйшее ядро и результатъ всякой религіи, несмотря на все различіе формъ, въ какихъ религія выступаетъ передъ нами въ исторической дѣйствительности. Теперь я попытаюсь со всею необходимой краткостью освободить это положеніе отъ его парадоксальной видимости.

Эта видимость сильнѣе всего обнаруживается на самой низкой ступени религіи. Здѣсь культъ ограничивается тѣмъ, что путемъ просьбъ, моленій и жертвоприношеній, а то даже путемъ заклинаній и угрозъ стараются вынудить у боговъ дарованія благъ и отвращенія бѣдствій. Повидимому, трудно представить себѣ болѣе ясное проявленіе партикуляристическаго «міросозерцанія», а вмѣстѣ съ тѣмъ внутренней несвободы, нежели это признаніе абсолютной цѣнности и безцѣнности въ превратностяхъ внѣшней судьбы. Но если присмотрѣться внимательнѣе, то здѣсь можно открыть и другую сторону. Дѣйствительно, что является здѣсь объективнымъ дѣйствіемъ жертвъ и молитвъ? Мы не вѣримъ уже, что эти жертвы и молитвы могутъ предотвратить градъ и болѣзни, могутъ ниспослать побѣду и долголѣтіе. Но нельзя не признать, что онѣ укрѣпляютъ увѣрен-

ность и бодрость духа вѣрующаго, позволяютъ ему переносить тяжелыя жизненныя невзгоды съ большимъ спокойствіемъ и мужествомъ. Слѣдовательно, въ такой мѣрѣ, «pro tanto», онѣ освобождаютъ его внутреннюю судьбу отъ его внѣшней судьбы. Правда, слабый зачатокъ внутренней свободы, но, все же, зачатокъ!

На второй ступени религіи этотъ зародышъ развивается дальше. Вѣрующій приноситъ богамъ дары и старается жить угодной имъ жизнью. Такимъ путемъ она надѣется обезпечить себѣ въ будущей жизни такую долю, которая вознаградитъ его за невзгоды и бѣдствія земной жизни. Большинство изъ насъ не вѣритъ уже, что надежда эта исполнится. Но никто изъ насъ не можетъ отрицать, что она вооружаетъ его противъ превратностей этой жизни, послѣднія утрачиваютъ для него свою остроту, онѣ перестаютъ даже быть для него истиннымъ зломъ. Такимъ путемъ, слѣдовательно, для него облегчается утвержденіе желанія вселенной, и онъ самъ освобождается внутренне въ болѣе высокой мѣрѣ.

Наконецъ, на третьей ступени религіи эти надежды утрачиваютъ свою внутреннюю опредѣленность. Остается только исключительно вѣрующее упованіе на любящее и преисполненное отеческихъ чувствъ существо. Оно, это существо, направляетъ все, касающееся насъ, такъ или иначе ко благу. Хотя бы въ такой формѣ, что то, что кажется намъ здѣсь зломъ, по-истинѣ имѣетъ удовлетворяющій смыслъ и цѣнность. Упованіе это можетъ достигать иногда формы дарующаго счастье и успокоеніе сознанія («мистическаго») единства съ послѣднимъ основаніемъ бытія. Пусть даже мы думаемъ, что это вѣрующее упованіе, это дарующее спокойствіе сознаніе единства лишено объективныхъ основаній. Но и въ такомъ случаѣ нельзя отрицать, что оно позволяетъ вѣрующему переносить самыя тяжкія невзгоды судьбы со спокойствіемъ, съ тихой преданностью и радостной увѣренностью. Такимъ образомъ, для вѣрующаго – буде его вѣра чиста и тверда — зло совершенно исчезаетъ изъ міра, и его внутренняя судьба становится совершенно независимой отъ внѣшней. Такимъ путемъ, слѣдовательно, онъ достигаетъ внутренней свободы.

Теперь возникаетъ такой вопросъ: развѣ это внутреннее освобожденіе неотторжимо должно быть связано съ проблематическими допущеніями теоретическаго характера? Развѣ человѣкъ не можетъ достигнуть, помимо недоказанныхъ допущеній, этой

свободы отъ судьбы, этого господства надъ своею собственной жизнью, которыхъ онъ достигаетъ при допущенiи недоказанной предпосылки, что иныя силы оказываютъ ему помощь? Развѣ эти чувства увѣренности и спокойствiя, радости и преданности онъ можетъ развить въ себѣ только благодаря содѣйствiю другихъ существъ? Развѣ онъ не можетъ создать ихъ изъ самого себя? Развѣ, другими словами, искупленiе возможно только, какъ искупленiе, даруемое чуждой силой, а не какъ самоискупленiе? Развѣ немыслима четвертая ступень указаннаго выше ряда развитiя, на которой внутренняя свобода господствовала бы надъ жизнью непосредственно и безо всякаго внѣшняго содѣйствiя, какъ самостоятельный идеалъ? Эту ступень можно было бы назвать по желанiю религiозной или философской, такъ какъ о словахъ мы не споримъ здѣсь.

Именно въ настоящее время ни одинъ вопросъ, очевидно, не является болѣе важнымъ, нежели только что поставленный нами вопросъ. Но тутъ возможенъ двоякаго рода отвѣтъ: дедуктивный и индуктивный. Можно поставить вопросъ: возможно-ли теоретически и какимъ именно образомъ возможно нѣчто подобное? Можно спросить также: эмпирически дѣйствительно-ли нѣчто подобное? Первый вопросъ есть вопросъ бiологическiй, второй вопросъ есть вопросъ историческiй. Сперва будетъ у насъ рѣчь о бiологической проблемѣ. А историческая проблема послужитъ естественнымъ завершенiемъ этой вступительной лекцiи.

Возможна-ли и какъ именно возможна внутренняя свобода безъ догматическихъ предпосылокъ—этотъ вопросъ, сказали мы, составляетъ бiологическую проблему. Больше сомнѣнiй вызываетъ, повидимому, вопросъ о самой этой возможности. Вѣдь бiологiя разсматриваетъ человѣка, какъ существо природы, жизнь и процвѣтанiе котораго зависитъ отъ извѣстныхъ внѣшнихъ условiй. Поэтому самое утвержденiе, что онъ въ какомъ-либо смыслѣ является независимымъ отъ этихъ самыхъ условiй, представляется несостоятельнымъ. Но разъ кто признаетъ, что внутренняя свобода возможна при догматическихъ предпосылкахъ и вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ эти предпосылки ложными, тотъ не можетъ давать отрицательнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Дѣйствительно, если предпосылки ложны, то тѣмъ самымъ способность вѣрующаго утверждать себя вопреки всякой судьбѣ въ состоянiи утвержденiя желанiя ни въ какомъ случаѣ не можетъ проистекать, хотя бы отчасти, отъ по-

мощи сверхчеловѣческихъ силъ. Но тогда эта сила, эта способность, вѣрующаго есть исключительно его собственная сила. Благодаря неправильнымъ теоретическимъ допущеніямъ сила эта не можетъ быть увеличена. Никакое заблужденіе (и никакая истина) не въ состояніи внести въ организмъ силу, которая и безъ того не заключалась бы уже въ немъ. Оно можетъ только выявить уже существующую силу и сдѣлать ее дѣйственной. Слѣдовательно, та сила, которую вѣрующій противопоставляетъ враждебному міру, благодаря которой онъ достигаетъ внутренняго освобожденія и искупленія, етсь его собственная сила. Съ біологической точки зрѣнія, всякое освобожденіе есть самоосвобожденіе, всякое искупленіе есть самоискупленіе. Слѣдовательно, самоискупленіе возможно, такъ какъ другого искупленія, въ сущности, нѣтъ. Вопросъ можетъ заключаться лишь въ томъ, какимъ образомъ сила эта можетъ достигать дѣйственнаго проявленія помимо выявленія ея при помощи догматическихъ допущеній. Это приводитъ насъ къ вопросу о томъ, какимъ образомъ возможна внутренняя свобода помимо догматическихъ предпосылокъ.

Введя понятіе силы, мы тѣмъ самымъ нѣсколько приблизились уже къ отвѣту на этотъ второй вопросъ. Конечно, слово это многозначно. Въ особенности же въ нашей связи оно можетъ дать поводъ къ различнымъ недоразумѣніямъ. Однако, я не могу ни избѣжать его, ни дать ему удовлетворительнаго въ научномъ отношеніи опредѣленія. Та «сила», о которой идетъ здѣсь рѣчь, выражается въ утвержденіи желанія. Пока мы можетъ назвать ее духовной силой, хотя она, несомнѣнно, не лишена тѣлесной основы. Эта «сила» обозначаетъ цѣлую группу фактовъ, на которую (какъ и вся область, къ которой она принадлежитъ) біологія вообще не обратила еще серьезнаго вниманія. Поэтому понятія этой дисциплины еще долгое время окажутся непригодными для ея научнаго описанія. Такимъ образомъ, выраженіе это приходится брать въ его популярномъ значеніи, памятуя при этомъ, что оно нуждается еще и заслуживаетъ болѣе точнаго біологическаго опредѣленія.

Простѣйшая клѣтка нуждается въ извѣстномъ минимумѣ силы для своего питанія и защиты, короче, для своего сохраненія. Но если ея сила превосходитъ этотъ минимумъ, если, слѣдовательно, сверхъ этого минимума имѣется еще нѣкоторый излишекъ силы, то этотъ послѣдній не служитъ уже для ея сохраненія. Тогда клѣтка раздѣляется. Тогда воз-

никаютъ два новыхъ индивидуума, а старый гибнетъ. Этотъ фактъ, съ соотвѣтствующими измѣненіями, остается однимъ и тѣмъ же на всѣхъ ступеняхъ развитія. Повсюду извѣстному минимуму силы соотвѣтствуетъ очень узкій кругъ потребностей и интересовъ, задачей которыхъ является самосохраненіе индивидуума. Излишку силы сверхъ этого минимума соотвѣтствуетъ дальнѣйшій кругъ потребностей и интересовъ, удовлетвореніе которыхъ сопряжено часто съ дѣйствительной или хотя бы только возможной гибелью индивидуума. То же самое наблюдается у человѣка. Болѣе тѣсный кругъ интересовъ мы обыкновенно называемъ эгоистическимъ или себялюбивымъ. Къ этому именно кругу интересовъ мы примѣняемъ преимущественно выраженіе «я» и «самъ», такъ какъ въ видѣ результата удовлетворенія этихъ потребностей намъ предносится опредѣленное состояніе собственной личности. Это удовлетворенное состояніе доходитъ до нашего сознанія въ видѣ удовольствія, связаннаго съ наслажденіемъ. Потребности, направленныя на это удовольствіе, мы ощущаемъ, какъ влеченіе желанія. Дальнѣйшій кругъ интересовъ мы обозначаемъ, какъ отсутствіе эгоизма или какъ самозабвеніе, такъ какъ то, что предносится намъ здѣсь въ видѣ результата удовлетворенія, не есть уже извѣстное состояніе собственной личности, а объективный результатъ. Это будетъ или состояніе другихъ существъ или возникновеніе безличнаго произведенія. Въ первомъ случаѣ мы говоримъ о любящей преданности, во второмъ—о творческой продуктивности. Въ томъ и другомъ случаѣ передъ нами избытокъ силы, который стремится излиться и проявить себя въ дѣйствіи. Но въ томъ и другомъ случаѣ это изліяніе и проявленіе въ дѣйствіи часто совершается за счетъ самосохраненія. Отсутствіе эгоизма становится самопреодолѣніемъ и довольно часто приводитъ къ самопожертвованію. Точно также и удовлетвореніе этихъ потребностей сопровождается состояніями удовольствія. Своеобразный характеръ этихъ состояній удовольствія лучше всего можно охарактеризовать, какъ радость, проистекающую изъ любви и творчества.

Отсюда легко выясняется отношеніе обоихъ этихъ типовъ къ внѣшней судьбѣ, а тѣмъ самымъ и къ требованію внутренней свободы. Интересы болѣе узкаго круга нуждаются для своего

удовлетворенія въ опредѣленныхъ внѣшнихъ условіяхъ. Такъ, голодъ нуждается въ пищѣ, чувственность—въ сладострастіи, алчность—во владѣніи, честолюбіе—въ признаніи и т. д. Условія эти зависятъ отъ внѣшней судьбы. Если они отсутствуютъ, то отрицаніе желанія дано само собою. Такимъ путемъ человѣкъ становится, слѣдовательно, зависимымъ отъ судьбы. Онъ внутренне несвободенъ: меньшей суммѣ силы соотвѣтствуетъ зависимость отъ благопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Большее количество силы дальнѣйшаго круга интересовъ не находится въ зависимости отъ этихъ послѣднихъ. Въ этомъ случаѣ дѣятельность совершается не ради достиженія опредѣленнаго эффекта, а является самоцѣлью. Она лишь случайно влечетъ за собой этотъ эффектъ. Если одна дѣятельность, одинъ эффектъ оказываются безрезультатными благодаря судьбѣ, то другая дѣятельность и другой эффектъ выполняютъ ту же услугу. (Само собою разумѣется, что я понимаю здѣсь подъ «любовью» не въ высшей степени еще ограниченное участіе ко благу близкихъ индивидуумовъ, а всеобщую любовь къ ближнимъ, caritas). Несмотря на измѣненіе пути разряженія, самое разряженіе силы остается однимъ и тѣмъ же, а вмѣстѣ съ нимъ и радость. Слѣдовательно, во всѣхъ случаяхъ дана возможность утвержденія желанія. Такимъ образомъ, человѣкъ становится независимымъ отъ судьбы и внутренне свободнымъ.

Онъ находится въ такомъ же положеніи, какъ играющее дитя. Для ребенка все сводится исключительно къ тому, чтобы израсходовать избытокъ своихъ силъ въ играющей дѣятельности. Если онъ не можетъ играть въ обручъ, онъ играетъ въ мячъ. Если онъ не можетъ бросить мячъ налѣво, онъ бросаетъ его направо. Во всякомъ случаѣ, онъ можетъ быть доволенъ, радостенъ и счастливъ. И, кромѣ того, веселъ, въ сознаніи этой своей независимости. Ибо всякое сознаніе собственнаго превосходства сопровождается веселостью. Но представьте себѣ, что этому ребенку нужно было бы достигнуть опредѣленнаго эффекта. Пусть лишь опредѣленное положеніе обруча или мяча доставляетъ ему удовольствіе. Пусть это удовольствіе онъ сдѣлаетъ цѣлью своего желанія. Пусть, другими словами, его дѣятельность будетъ уже не игрой, а серьезнымъ дѣломъ. И тотчасъ же ребенокъ утратитъ свою независимость и свободу, а вмѣстѣ съ тѣмъ и свою радость и веселость. Онъ уподобится тогда человѣку, въ заботахъ и боязни стремящемуся овладѣть

предметомъ своего желанія. Въ такомъ же положеніи находится всякій человѣкъ, который всею душою отдается игрѣ и даже постигающія его неудачи встрѣчаетъ съ улыбкой. Вѣдь его интересуетъ не побѣда, а игра, какъ таковая. Но онъ тотчасъ же преисполняется заботъ и безпокойства, разъ выигрышъ и проигрышъ становятся для него истинными благомъ и зломъ, а самая игра превращается въ серьезное дѣло.

Перенесите теперь это отношеніе играющаго къ его игрѣ на отношеніе живущаго къ его жизни,—и вамъ тотчасъ же уяснится возможность внутренней свободы безъ догматическихъ предпосылокъ. Внутренняя свобода, можемъ мы сказать теперь, возможна, разъ имѣющаяся сила не нуждается для своей дѣятельности въ благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ; разъ цѣль жизни полагается не въ пассивномъ переживаніи тѣхъ пріятныхъ состояній, на которыя направляются наши желанія, и прежде всего не въ сохраненіи своего собственнаго «я», а въ активномъ выявленіи собственной силы, въ преданности и продуктивности, хотя бы изъ-за этого погибло наше собственное «я». Ибо та цѣль зависитъ отъ судьбы, проистекающее изъ нея удовольствіе ненадежно, сопряжено съ безпокойствомъ, печалью и отчаяніемъ. Эта же послѣдняя цѣль не зависитъ отъ судьбы, связанная съ нею радость, спокойствіе, настроеніе и веселость неизмѣнны. Въ первомъ случаѣ неизбѣжно отрицаніе желанія, во второмъ—всегда возможно утвержденіе желанія. Поэтому, въ первомъ случаѣ передъ нами внутренне несвободная жизнь, а во второмъ—внутренне свободная жизнь.

Прежде, чѣмъ пойти дальше, здѣсь нужно сдѣлать еще одно замѣчаніе. Внутренне свободный человѣкъ долженъ относиться къ жизни своихъ ближнихъ такъ же, какъ къ своей собственной жизни. Любовь, которая, какъ мы уже знаемъ, является, главнымъ средствомъ внутренняго освобожденія, не слѣдуетъ понимать, какъ зависимость человѣка отъ внѣшней судьбы другого. Вѣдь въ этомъ случаѣ человѣкъ сталъ бы несвободнымъ. Адекватное выраженіе избытка силы не можетъ заключаться въ томъ, что человѣкъ отдаетъ себя на службу всѣхъ чужихъ минимумовъ силы. Чужое наслажденіе и чужое лишеніе нельзя разсматривать иначе, какъ соотвѣтствующія собственныя состоянія. Иначе сквозь всѣ щели сочувствія прокрадется отрицаніе желанія, а вмѣстѣ съ нимъ несчастіе и несвобода. Тотъ «альтруизмъ», который сводится къ служенію чужому эгоизму и не

въ состояніи противопоставить себялюбію ничего иного, кромѣ заботы о другомъ, внутренне противорѣчивъ. Онъ постулируетъ абсолютную цѣнность питанія и сладострастія, богатства и почестей, здоровья и жизни. А вѣдь мы уже признали внутреннюю безцѣнность этихъ вещей. Но любовь, проистекающая изъ внутренней свободы, являетъ собой помощь ради помощи, готовность отдать себя въ силу избытка внутренней мощи, которая довольствуется сама собой. Если отдѣльная, конкретная цѣль не достигается ею, то она не ощущаетъ этого, какъ зло. Эта любовь лишена всѣхъ инстинктовъ, направленныхъ на защиту и нападеніе. Вѣдь она преисполнена чувствомъ, что тотъ не нуждается въ нихъ, кто сознаетъ, что онъ защищенъ отъ всякаго истиннаго зла, ибо въ своихъ жизненныхъ цѣляхъ онъ независимъ отъ всякой внѣшней судьбы. Но это сознаніе, въ своемъ завершенномъ видѣ, было бы совершеннымъ сознаніемъ внутренней свободы.

Я говорю: оно было бы совершеннымъ сознаніемъ внутренней свободы. Ибо не слѣдуетъ скрывать отъ себя, и я уже раньше подчеркивалъ это: внутренняя свобода есть идеалъ, и, какъ таковой, она никогда не можетъ быть вполнѣ достигнута. Возможно только приближеніе къ этой предѣльной цѣнности. Вы позволите мнѣ представить этому подробное доказательство. Тѣмъ болѣе необходимо остановиться на минуту на самомъ этомъ взглядѣ и вывести изъ него нѣкоторыя заключенія, которыя имѣютъ чрезвычайно большое значеніе для практическаго жизнепониманія, а тѣмъ самымъ и для оцѣнки системы античныхъ мыслей.

Для того, кто достигъ бы идеала, онъ не содержалъ бы уже въ себѣ никакихъ требованій. Такія требованія онъ предъявляетъ лишь къ тому, кто только еще стремится къ идеалу. То же самое имѣетъ мѣсто и по отношенію къ идеалу внутренней свободы. Внутренне свободный человѣкъ могъ бы думать и чувствовать, поступать и вести себя такъ, какъ ему угодно. Съ точки зрѣнія внутренней свободы было бы логически невозможно предуказать ему на этотъ счетъ какія-либо предписанія. Въ иномъ положеніи находится несовершенный, дѣйствительный человѣкъ. Для него идеалъ означаетъ требованіе непрестанно приближаться къ нему, достигать все большаго и большаго освобожденія. Это требованіе, несмотря на одинаковую цѣль, будетъ имѣть различное содержаніе, въ зависимости отъ различія исходной точки. Ибо пути, ведущіе изъ различныхъ исход-

ныхъ точекъ къ одной и той же цѣли, ни въ какомъ случаѣ не могутъ совпадать, несмотря на свою встрѣчу въ одной и той же точкѣ. Но въ нашемъ случаѣ исходныя точки являются дѣйствительно различными. Ибо онѣ суть не что иное, какъ несовершенныя индивидуальности каждаго человѣка. Но несовершенныя индивидуальности суть вмѣстѣ съ тѣмъ индивидуальныя несовершенства. Одинъ человѣкъ будетъ отстоять особенно далеко отъ внутренней свободы въ одномъ отношеніи, другой—въ другомъ. Для одного особенную трудность представитъ наслажденіе съ внутренней свободой, для другого—лишеніе съ внутренней свободой. Для отдѣльнаго человѣка особенную легкость или особенную трудность представитъ правильное пользованіе опредѣленными наслажденіями или опредѣленными лишеніями. По отношенію къ опредѣленной любви, къ опредѣленному творчеству онъ будетъ чувствовать себя особенно несвободнымъ. Отсюда для всякаго вытекаетъ своя особенная задача: въ одномъ направленіи его совершенствованіе окажется для него особенно настоятельнымъ, нѣкоторыя стороны идеала окажутся для него болѣе доступными. Такъ возникнутъ индивидуальныя жизненныя правила, которыя, въ свою очередь, могутъ быть подчинены другимъ, болѣе общимъ правиламъ. Однако, все это будетъ касаться лишь ищущихъ, а не находящаго, который стоитъ передъ ними въ видѣ общаго прообраза. Чрезвычайно важно въ интересахъ ясности понятій разграничивать то и другое.

Ищущіе, усматривая себя и другъ друга на различныхъ ступеняхъ приближенія къ идеалу внутренней свободы, будутъ высказывать оцѣнки во имя этого идеала. Эти оцѣнки будутъ имѣть своимъ предметомъ различныя степени внутренней свободы, которыхъ достигли отдѣльные индивидуумы, т. е. характеры, оцѣниваемые мѣриломъ идеала. Я выражаюсь осторожно: характеры, а не отдѣльные поступки или образы мыслей. Ибо мы знаемъ уже, что одинъ и тотъ же поступокъ можетъ проистекать изъ внутренней свободы и изъ внутренней несвободы. Но то же самое слѣдуетъ сказать и относительно одного и того же образа мыслей: такъ, напр. состраданіе можетъ быть и влеченіемъ, порабощающимъ человѣка, и проявленіемъ внутренне свободной любви. И эти оцѣнки будутъ высказываться на основаніи тѣхъ обоихъ чувствъ, которыми мы вообще реагируемъ на воспріятіе силы или слабости, именно на основаніи уваженія или презрѣнія. Слѣдовательно, какой-либо характеръ будетъ предме-

томъ уваженія или презрѣнія, въ зависимости отъ степени его внутренней свободы или несвободы.

Оба эти пункта отличаютъ всю эту систему оцѣнокъ, производимыхъ во имя идеала внутренней свободы, которую мы будемъ называть **этической** системой, отъ другой системы оцѣнокъ, встрѣчающихся въ обществѣ, которая называется **моральной**. Ибо мораль подвергаетъ оцѣнкѣ не человѣка, какъ цѣлое, а его отдѣльные **образы мыслей**, и при томъ не на основаніи уваженія и презрѣнія а на основаніи **признанія** и **возмущенія**. Здѣсь все сводится къ тому, какой образъ мыслей обнаруживаетъ человѣкъ. Если его образъ мыслей таковъ, что побуждаетъ его вредить своимъ ближнимъ, то мы реагируемъ на это возмущеніемъ. Послѣднее есть не что иное, какъ наше сочувствіе потребности въ возмездіи у того, кто (дѣйствительно или возможнымъ образомъ) потерпѣлъ ущербъ. Въ первомъ же случаѣ все сводится исключительно къ мѣрѣ той силы, какая характеризуетъ данный характеръ. И если эта мѣра меньше средней мѣры, то мы реагируемъ на это презрѣніемъ т. е. чувствомъ нашей превосходной силы. Очевидно, обѣ эти вещи объективно рѣзко отличаются другъ отъ друга. И если обыкновенно онѣ объединяются однимъ понятіемъ **нравственности**, то это свидѣтельствуетъ лишь о часто наблюдающемся недостаточномъ «дифференцированіи», которое свойственно всѣмъ отношеніямъ на первоначальныхъ ступеняхъ развитія. То же самое наблюдается, напр. по отношенію къ понятіямъ **права** и **морали**, которыя лишь постепенно обособились другъ отъ друга. Изъ нихъ мораль, какъ мы говорили, имѣетъ и еще объектомъ своего сужденія **образъ мыслей**, тогда какъ право — **поступки**. Въ дѣйствительности этотъ случай [illegible] болѣе, чѣмъ примѣромъ. Онъ представляетъ собой [illegible]. Человѣкъ можетъ [illegible] держаться [illegible] — и, все же, обладать неморальнымъ образомъ мыслей. Равнымъ образомъ человѣкъ можетъ обладать вполнѣ [illegible] образомъ мыслей, — и, все же, быть [illegible] характеромъ. Но этого [illegible] Поступки [illegible] обыкновенно будутъ содержать въ себѣ и мораль [illegible] ца, напр. [illegible] случаяхъ будетъ [illegible]). Но въ извѣстныхъ исключительныхъ случаяхъ [illegible] можетъ быть [illegible] моральной [illegible] въ случаѣ жестокосердаго [illegible]). Раз-

нымъ образомъ, и неморальный образъ мыслей обыкновенно будетъ свидѣтельствовать объ этически малоцѣнномъ характерѣ (ложь, напр. будетъ проистекать изъ трусости, нечестность—изъ страсти къ наслажденіямъ). Но въ извѣстныхъ исключительныхъ случаяхъ высшая моральная цѣнность можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ этической малоцѣнностью (напр. въ случаѣ отчаянія по поводу чужого несчастія). Такимъ образомъ, само собою ясно, что дифференцированіе этической и моральной системы, вытекающее изъ обоснованія первой на идеалѣ внутренней свободы, нисколько не уничтожаетъ права на существованіе моральности. Точно также правомѣрность существованія права нисколько не уничтожается его различеніемъ отъ морали. Впрочемъ, было бы ошибочно думать, что такого рода слѣдствіе свойственно лишь идеалу внутренней свободы. Напротивъ, такой результатъ необходимо вытекаетъ изъ всякаго идеала, который заявляетъ притязаніе на господство надо всею жизнью и ставитъ себѣ задачей служить свѣточемъ для развитія всего человѣческаго характера. Ибо для такой положительной задачи моральность такъ же неспособна, какъ и право, такъ какъ оба они, въ сущности, носятъ отрицательный характеръ ограниченія. Это ясно выражается въ характерѣ ихъ требованій, которыя носятъ преимущественно форму запрещеній. «Ты не долженъ!»—это сущность узды, сдержки, а не понужденія. Всякій идеалъ, положительно господствующій надъ жизнью, проводитъ поэтому болѣе или менѣе ясно это различеніе [1]). Та противоположность, какую Павелъ и Лютеръ устанавливали между запрещеніями Ветхаго и заповѣдями Новаго Завѣта, совпадаетъ съ этимъ различіемъ. «Законъ гнѣва» соотвѣтствуетъ моральной, «законъ милости»—

---

[1]) Я очень ясно могъ бы указать это различеніе уже въ Упанишадахъ. Здѣсь вообще блаженство искупленія противопоставляется наградѣ за добрыя дѣла. Мы читаемъ здѣсь, что блаженство это не терпитъ умаленія даже благодаря злымъ дѣламъ. Ср. напримѣръ, слѣдующее мѣсто, которое по своей категоричности не оставляетъ желать ничего лучшаго: Kaushitaki-Upanishad 3.1 (Deussen, 60 Upanishad's des Veda, стр. 43 и сл.), или другое: Brihadaranyaka-Upanishad 4.4 22 и сл. (Deussen, op. c., стр. 480); далѣе, объясненія Çankara къ „Çariraka-Mimansa" Badarayana, Sutram IV. 1.13 (Deussen, Die Sutra's des Vedanta, стр. 704 и сл.). Но ближайшій разборъ этого круга идей потребовалъ бы предварительныхъ изслѣдованій, которыя въ данномъ случаѣ были бы слишкомъ затруднительны.

этической системѣ. Въ первомъ случаѣ отдѣльные поступки и образы мыслей запрещаются, во второмъ — повелѣвается твердость вѣры, которая, какъ мы знаемъ, въ сущности, совпадаетъ съ внутренней свободой. Тутъ не укрылась даже отъ вниманія возможность конфликта: вѣдь согласно «закону милости» оправдывается даже нарушающій «законъ гнѣва», разъ только вѣра его остается твердой. Вѣдь даже Лютеръ, опасаясь и, быть можетъ, преувеличивая возможныя недоразумѣнія, рѣшился даже заявить, что законъ милости не слѣдуетъ проповѣдовать крестьянамъ. Вѣдь они могутъ, говорилъ онъ, не понять его и усмотрѣть въ немъ разрѣшеніе на совершеніе убійствъ и поджоговъ. Равнымъ образомъ, Спиноза дѣлалъ то же самое различіе. конечно, не формулируя его прямо, между «полезной» й «свободной» жизнью. Съ той же настойчивостью и ясностью Фихте противопоставлялъ точкѣ зрѣнія «обыкновеннаго ученія о нравахъ» точку зрѣнія «истинной и высшей нравственности». То, что этотъ послѣдній говоритъ по этому поводу въ своемъ «Наставленіи къ блаженной жизни» (именно начиная съ пятой лекціи), имѣетъ непреходящее значеніе. Болѣе зрѣлое и болѣе благородное будущее найдетъ здѣсь очень многое, достойное оцѣнки и изумленія. Все то, что съ тѣхъ поръ было сказано или написано по вопросамъ этики, не можетъ идти въ сравненіе съ этимъ.

Мы незамѣтно пришли. такимъ образомъ, уважаемые слушатели, къ послѣднему вопросу, который мы хотѣли обсудить въ этой вступительной лекціи. Мы знаемъ теперь, что внутренняя свобода теоретически возможна безъ догматическихъ предпосылокъ. Мы знаемъ также, какъ возможно это теоретически. Теперь остается выяснить, представляется ли эта свобода также исторически дѣйствительной (конечно, приблизительно). Выше мы упоминали уже о двухъ философахъ, ученіе которыхъ можетъ рѣшить этотъ вопросъ въ утвердительномъ смыслѣ. Ибо кто знаетъ ихъ, тому имена Спинозы и Фихте служатъ ручательствомъ, что то, чему они учили, они почерпали исключительно изъ внутренняго опыта своей жизни. Но ихъ ученіе, какъ мы это показали, точно также не только устанавливаетъ различіе между моральностью и этикой, но и кладетъ въ основу этой послѣдней идеалъ внутренней свободы.

Дѣйствительно, ученіе Спинозы сводится къ слѣдующему: Міръ слѣдуетъ понимать, какъ необходимое цѣлое, и глупо же-

лать видѣть его части иными, нежели это есть на самомъ дѣлѣ. Этому цѣлому слѣдуетъ дарить радостную и преданную любовь. Такъ можно освободиться отъ всякой зависимости отъ судьбы.

Ученіе Фихте сводится къ слѣдующему: Истинную нравственность и блаженство слѣдуетъ усматривать въ непрестанномъ приближеніи къ идеалу. Но этотъ идеалъ слѣдуетъ мыслить, какъ полное преодолѣніе естественнаго стремленія, направленнаго на наслажденіе, нравственнымъ стремленіемъ, которое ставитъ себѣ цѣлью лишь чистую, безкорыстную дѣятельность ради нея самой. Такъ можемъ мы согласовать свою собственную волю съ ходомъ вещей въ мірѣ, дабы въ этомъ согласіи быть, если не «счастливыми», то, по крайней мѣрѣ, «блаженными».

Но то же самое, лишь съ нѣсколько инымъ оттѣнкомъ, составляло, какъ я ужъ раньше упоминалъ объ этомъ, ученіе Будды: нужно уничтожить «жажду» желанія и «тяготѣніе» къ наслажденію, а тѣмъ самымъ и зависимость отъ враждебной судьбы и страданіе. И такъ будетъ достигнута жизнь въ блаженномъ сознаніи искупленія [1]).

Но то же самое составляетъ единогласное ученіе древнихъ.

---

[1]) Также и здѣсь снова слѣдовало бы привлечь ученіе объ искупленіи Упанишадъ. Но въ силу указаннаго выше соображенія я ограничусь ссылкой на два мѣста, гдѣ плодомъ искупленія прямо обозначается „жизнь во свободѣ“.

Нетрудно было бы также доказать, что то же самое составляетъ истинный смыслъ „вѣчнаго возвращенія“ у Ницше, какъ онъ ясно и недвусмысленно высказалъ это въ „Волѣ къ власти“. Ср. сочиненія, томъ XV. Aph. 385, 461, 476 (стр. 411 и сл., 472, 483). А также Aph. 10, 141, 163, 213, 457 (стр. 22, 137, 157, 208, 466); далѣе, Aph. 188, 394; 191, 217, 331 (стр. 185, 424; 187 и сл., 211, 353 и сл.). Послѣднія приведенныя мѣста представляютъ параллели къ тому, что выше было развито относительно дифференцированія моральной и этической оцѣнки. Въ первыхъ же мѣстахъ недвусмысленно выступаетъ мысль: величайшая внутренняя сила должна была бы полагать утвержденіе желанія всего, что содержится въ мірѣ, она должна быть поэтому въ состояніи привѣтствовать радостно міръ даже въ томъ случаѣ, если бы онъ всегда вновь появлялся такимъ же, каковъ онъ есть, не оправданный „болѣе высокими“ ступенями развитія. Поэтому, отдѣлъ „Діонисъ“ начинается словами (Aph. 459, стр. 469): „Нужно достигнуть такой высоты и такой возвышенной точки зрѣнія, откуда было бы ясно, что все дѣйствительно совершается такъ, какъ оно должно было бы совершаться; что всякое „несовершенство“ и порождаемое имъ страданіе являютъ собою наивысшее желательное для насъ“.

только съ нѣсколько инымъ оттѣнкомъ настроенія и инымъ теоретическимъ обоснованіемъ, какъ это и соотвѣтствуетъ характеру и интеллекту отдѣльныхъ ихъ представителей. Такъ, мы возвращаемся, наконецъ, къ нашему исходному пункту. Но основная мысль у древнихъ была одна. И это есть та же самая мысль, которую я только что развилъ передъ вами. Но, само собою разумѣется, лишь развилъ, а не обосновалъ и не оцѣнилъ еще должнымъ образомъ. Но эти дальнѣйшія задачи выходятъ уже изъ рамокъ настоящихъ лекцій. Да мы можемъ обойтись здѣсь безъ ихъ разрѣшенія. Вѣдь оцѣнка этого взгляда на жизнь невозможна безъ сравненія его съ другими взглядами, безъ подробнаго изслѣдованія тѣхъ масштабовъ, которые вообще могутъ быть положены въ основаніе оцѣнки этическихъ принциповъ и идеаловъ. А затѣмъ, во-вторыхъ, для пониманія античныхъ ученій необходимо лишь знаніе ихъ общей основной мысли, а не ея оцѣнка. Эту оцѣнку мы оставляемъ, слѣдовательно, вообще для тѣхъ изслѣдованій, которыя должны въ общей совокупности образовать систему нормативной этики. Здѣсь можно будетъ высказать последнее слово о цѣнности и значеніи идеала внутренней свободы, если вообще наука въ состояніи судить о такихъ вещахъ. Въ настоящую же минуту этотъ идеалъ является для насъ данной величиной: онъ означаетъ точку зрѣнія, при помощи которой мы разсмотримъ въ настоящихъ лекціяхъ различныя попытки формулированія этого идеала въ античномъ мірѣ и подвергнемъ ихъ исключительно имманентной критикѣ. Итакъ, въ настоящей, вступительной, лекціи рѣчь шла не о томъ, чтобы доказать вамъ, что это есть единственно возможная или правомѣрная точка зрѣнія. Задача, напротивъ, заключалась въ томъ, чтобы вы прежде всего стали на эту точку зрѣнія. Если мнѣ это удалось, то мы стоимъ какъ разъ тамъ, гдѣ намъ необходимо стоять: мы знаемъ теперь тему и въ состояніи уже понять различныя ея варіаціи. Мы знаемъ идеалъ внутренней свободы и предуготовлены уже уразумѣть жизнепониманіе греческихъ философовъ—общее жизнепониманіе въ его разнообразныхъ формахъ проявленія. Жизнепониманіе это было подготовлено Гераклитомъ. Обосновалъ его Сократъ. Дальнѣйшее развитіе оно нашло у Антисоена, Аристиппа и Платона. Завершеніе свое оно нашло у Зенона. Эпикуръ и Пирронъ знаменуютъ уже собой его упадокъ. Замирающіе отзвуки его мы встрѣчаемъ у Плотина. Этими именами мы указали и расчленили матеріалъ этихъ лекцій.

ВТОРАЯ ЛЕКЦІЯ.

Жизнепониманіе грековъ въ общемъ.

Римляне и греки.—Идеализирующая фальсификація эллинскаго типа.—Страстность, какъ основная черта характера греческаго народа.—Связанныя съ нею опасности и реакціи.—Патриціанская реакція: идеалъ мѣры. — Плебейская реакція: идеалъ святости.—Философская реакція: идеалъ внутренней свободы.—Сословное сознаніе и человѣческое достоинство, внѣшняя и внутренняя свобода.—Соціальная обусловленность этого идеала и его притязаніе на значимость.—Предварительная схематическая оріентировка въ исторіи греческой этики.—Четыре эпохи этой этики: предтечи, расцвѣтъ, эпигоны, упадокъ.

Уважаемые слушатели!

Въ послѣдній разъ мы разсмотрѣли объективно идеалъ внутренней свободы и отчасти дали ему оцѣнку. Такимъ путемъ мы пріобрѣли ключъ къ пониманію античной этики, если идеалъ этотъ дѣйствительно лежитъ въ основѣ всѣхъ разнообразныхъ направленій, какія являетъ намъ жизнепониманіе древнихъ философовъ, какъ ихъ общая основная мысль (или, еще лучше: какъ ихъ общая основная тенденція). Такъ, мы можемъ обратиться теперь безъ дальнѣйшей предварительной подготовки къ интересующему насъ здѣсь предмету.

Этимъ предметомъ является античная этика. Но античная этика есть греческая этика. Вѣдь римскій народъ не только обнаруживалъ незначительный интересъ къ философскимъ предметамъ, но и вообще отличался незначительной философской одаренностью. Онъ никогда не могъ уже преодолѣть этого недостатка. Но мало этого: въ извѣстной степени онъ передалъ даже этотъ свой недостатокъ современнымъ романскимъ народамъ. Недостатокъ этотъ обнаруживается одинаково какъ въ этикѣ римлянъ, такъ и въ другихъ философскихъ дисциплинахъ. Все ихъ философствованіе, съ которымъ мы знакомы непосред-

ственно или посредственно, является безъ исключенія простымъ отводкомъ съ греческаго умозрѣнія. Но въ большинствѣ случаевъ оно не представляетъ даже такого рода отводка: латинскіе переводы, обработки и компиляціи греческихъ произведеній еще чаще, нежели написанныя по-латыни произведенія, движутся въ кругу греческихъ мыслей. Если даже утерянныя сочиненія склоннаго къ пиѳагореизму Секстія и сохранившіяся произведенія Сенеки отнести ко второй группѣ, то, все же, нельзя будетъ не причислить къ первой группѣ большинство эклектическихъ произведеній Цицерона, Варрона, а также дидактическую поэму эпикурейца Лукреція. Такимъ образомъ, въ дальнѣйшемъ намъ придется имѣть дѣло почти исключительно съ эллинскими мыслями.

Я говорю «эллинскими». И передъ нашимъ духовнымъ взоромъ тотчасъ же встаетъ знакомый типическій образъ, который обычно выдается за образъ эллина. Это — образъ человѣка, прекраснаго тѣлосложенія, съ открытымъ взоромъ, быстраго ума, художественно одареннаго, всецѣло отдающагося своимъ инстинктамъ, но умѣющаго путемъ мудрой умѣренности вносить въ нихъ гармонію, превращающаго свою жизнь въ гармоническое художественное произведеніе, свободно живущаго среди свободныхъ государственныхъ установленій, отдающаго свою личность на служеніе своему родному городу. Этотъ типическій образъ представляетъ собой, въ сущности, простую фальсификацію, поддѣлку, и, притомъ, тенденціозную поддѣлку, хотя и встрѣчающую къ себѣ общее довѣріе. Говоря точнѣе: образъ этотъ представляетъ собой осадокъ отъ цѣлаго ряда послѣдовательныхъ поддѣлокъ. Съ какимъ бы типическимъ явленіемъ Европа ни боролась въ послѣднія столѣтія, эллинъ долженъ былъ являть собой полную противоположность этому. Если вы позволите мнѣ воспользоваться нѣсколько сомнительнымъ сравненіемъ, то эллинъ какъ бы являлъ собой древко, къ которому каждое поколѣніе прибивало знамя своего идеала. Для людей эпохи возрожденія античный міръ былъ единственной реальностью, которая была дана внѣ рамокъ христіанской культуры. Тѣмъ самымъ онъ являлся естественнымъ опорнымъ пунктомъ для начинавшейся реакціи противъ исключительнаго господства христіанскихъ идей. Такъ, сталъ онъ играть роль идеальнаго образа. Съ тѣхъ поръ грекъ, въ зависимости отъ моды вѣка, являлся то мистическимъ провидцемъ, то просвѣщеннымъ раціоналистомъ; то представи-

телемъ космополитической «гуманности»; то представителемъ осознаннаго національнаго сознанія; то поклонникомъ классическаго спокойствія, то сторонникомъ романтическаго порыва, то самодержавнымъ индивидуумомъ, то исполненнымъ самоотреченія патріотомъ; то бурнымъ борцомъ за свободу, то аристократической властной натурой. Представьте себѣ теперь, что во всѣхъ этихъ положеніяхъ съ него были сняты фотографическіе снимки на одну и ту же пластинку. Вы легко поймете теперь, насколько цѣлостенъ, отчетливъ и правиленъ былъ бы такой образъ, который получился бы въ результатѣ всѣхъ этихъ метаморфозъ. Но какъ это могло случиться, что грековъ вообще понимали такъ различно? Однако, тутъ нѣтъ ничего удивительнаго. Вѣдь передъ нами народъ, который, подобно другимъ народамъ, заключалъ въ себѣ неизмѣримое многообразіе характеровъ и въ теченіе болѣе чѣмъ тысячелѣтней исторіи пережилъ господство самыхъ различныхъ духовныхъ теченій. Другіе народы, при подобнаго рода слишкомъ поспѣшномъ обобщающемъ разсмотрѣніи, точно также должны дать очень различное впечатлѣніе Такъ, если бы мы вздумали получить подобнымъ же образомъ типъ «галла», путемъ отвлеченія чертъ отъ Раблэ и Корнелля, Вольтера и Руссо, Ришельё и Мирабо, Дантона и Наполеона, Паскаля и Дидро, то типъ этотъ точно также не отличался бы особеннымъ единствомъ и цѣльностью. Особенности національнаго характера лежатъ обыкновенно такъ глубоко въ народѣ, что онѣ оказываются очень непригодными для изображенія типовъ и идеаловъ. Все это, въ зависимости отъ условій времени и индивидуальности, можетъ получить очень различный обликъ и кроется, несомнѣнно—«по ту сторону добра и зла»—въ психо-физическихъ элементарныхъ процессахъ и въ характерѣ ихъ соединенія. Я не претендую дать здѣсь исчерпывающій анализъ этихъ коллективно-психологическихъ «изначальныхъ феноменовъ». Я нахожу, все же, цѣлесообразнымъ коснуться бѣгло, хотя бы въ немногихъ словахъ нѣкоторыхъ точекъ зрѣнія, примѣняемыхъ при оцѣнкѣ греческой народности.

При всей осторожности, какая необходима при обсужденіи столь сомнительнаго вопроса, можно, все же, сказать, что грекъ соединялъ съ необыкновенной живостью нагляднаго представленія и фантазіи, со столь же необыкновенной подвижностью ума, съ не менѣе изумительной силой реакціи чувства и же-

ланія на внѣшнія впечатлѣнія два свойства, обусловившія его исключительное значеніе. Эти свойства суть необычайно тонкое ощущеніе различій и сходствъ и совершенно особенная сила страсти. На первомъ свойствѣ покоится чутье ко всему типическому, существенному въ явленіяхъ. Такъ, изъ него выростаетъ специфическая способность эллиновъ находить научныя понятія, а также художественные образцы. Второе свойство было такъ сильно, что оно не могло быть погашено никакой мгновенной реакціей. Въ политическомъ отношеніи оно явилось помѣхой какъ для упроченія какой-либо опредѣленной формы правленія, такъ и для образованія общаго національнаго государства (то и другое могло бы возникнуть только въ результатѣ продолжительнаго компромисса). Такъ это привело къ внѣшней гибели націи. Но, приводя индивидуума отъ одного мучительнаго разочарованія къ другому, а государство—отъ кризиса къ кризису, свойство это породило, въ концѣ концовъ, ту реакцію противъ безудержнаго господства инстинктовъ, которая является началомъ этическаго размышленія. Предоставляя въ распоряженіе этой реакціи ту силу, какая необходима была для ея серьезнаго проведенія и осуществленія въ жизни, оно смогло превратить этотъ зачатокъ въ послѣдовательное и плодотворное развитіе.

Эта реакція противъ голаго инстинкта (я пока не касаюсь здѣсь собственно философской этики) приняла, въ сущности, двѣ формы. Въ теченіе всей греческой исторіи онѣ продолжали существовать одна возлѣ другой, хотя и съ перемѣннымъ значеніемъ. Но ихъ различіе, какъ мнѣ кажется, можно свести, съ извѣстной вѣроятностью, къ національнымъ и хозяйственнымъ различіямъ.

Всѣ эллины были господами. Въ томъ смыслѣ, что рядомъ съ ними и въ зависимости отъ нихъ жилъ народъ рабовъ, занятыхъ собственно ручнымъ трудомъ. Но и среди этого господствующаго класса издавна можно было различать два слоя: одинъ—зажиточный слой, состоящій изъ патриціевъ — крупныхъ землевладѣльцевъ, другой слой состоялъ изъ мелкихъ горожанъ и мелкихъ крестьянъ, жившихъ въ стѣсненныхъ условіяхъ. Между обоими этими классами шла вѣковая борьба аристократіи и демократіи. Эта противоположность обнаруживается уже въ древнѣйшихъ произведеніяхъ греческой поэзіи: Гомеръ является поэтомъ знати, Гезіодъ—поэтомъ простого люда.

Въ связи съ обѣими этими группами населенія должна была

развиться также та этическая противоположность, о которой я хочу говорить. Но, само собою разумѣется, противоположность эта отнюдь не должна еще вполнѣ совпадать съ ихъ раздѣленіемъ.

Зажиточный аристократъ имѣлъ возможность удовлетворять всѣ свои страсти. Но онъ на опытѣ убѣдился въ томъ, что эта безграничная свобода въ дѣлѣ удовлетворенія страстей приводитъ его отъ одного сомнительнаго предпріятія къ другому. Поэтому у него скоро должна была возникнуть мысль о необходимости обуздать свои инстинкты, установить между ними извѣстное равновѣсіе. Другими словами, у него легко могла возникнуть мысль о необходимости внести извѣстный порядокъ въ свои цѣли, представить ихъ въ видѣ системы съ постепенными переходами и придать гармоническую форму своей жизни. Подобнымъ путемъ онъ достигалъ внутренняго удовлетворенія. Поэтому такое же поведеніе другихъ представителей его сословія встрѣчало съ его стороны полное одобреніе. Вѣдь такимъ образомъ они превращались изъ постоянной опасности для города и партіи въ полезныхъ ихъ членовъ. Такъ, въ кругу знатныхъ людей, не вѣдающихъ надъ собой никакой внѣшней власти, возникаетъ мысль о самообладаніи, о господствѣ надъ самимъ собой, или, какъ выражаетъ это грекъ, о спасительномъ благоразуміи [1]. Оно является существеннымъ моментомъ въ жизни, полезной для собственнаго «я», пріятной для другихъ, или, какъ выражается грекъ, въ прекрасной и доброй жизни [2].

Въ совершенно иномъ видѣ представлялись отношенія простымъ людямъ. Хотя они не жили исключительно работой своихъ рукъ, однако, имъ приходилось, все же, бороться за свое существованіе. То ограниченіе, какое знатные должны были налагать на себя сами, для простыхъ людей казалось извнѣ наложеннымъ ограниченіемъ. Это ограниченіе крылось въ отношеніяхъ, въ законѣ, въ преданіи, въ фактѣ ихъ взаимной зависимости. Нарушеніе положенной всѣмъ этимъ границы не представлялось здѣсь, какъ въ первомъ случаѣ, нарушеніемъ мѣры, а нарушеніемъ порядка, виной. Правильнѣе будетъ сказать: древнія, суевѣрныя представленія о виновности и очищеніи воскресаютъ здѣсь передъ нами. Вся энергія страсти, которая должна

[1] Σωφροσύνη.

[2] Καλοκἀγαθία.

была отступить передъ этимъ ограниченіемъ, передъ священнымъ закономъ, ушла въ двоякаго рода желаніе: въ желаніе не впасть въ не совершенное еще прегрѣшеніе и получить прощеніе за совершенное уже прегрѣшеніе. Освященія, мистеріи, искупительные культы существовали уже съ незапамятныхъ временъ. Но среди высшихъ слоевъ народа все это было поглощено болѣе свободнымъ жизненнымъ строемъ. Здѣсь обо всемъ этомъ вспоминали лишь въ издревле освященные сроки. Въ то же время въ низшихъ слояхъ народа все это превратилось въ силы, господствующія надъ жизнью. Въ то время, какъ среди высшихъ слоевъ народа развился идеалъ самоочевидной соразмѣрности, среди простого народа выросъ идеалъ святости. Тѣмъ самымъ были даны два крупныхъ главнѣйшихъ теченія, которыя господствовали надъ нравственнымъ сознаніемъ греческаго народа.

Они господствовали. Но вполнѣ естественно, что господство это въ различныя времена оказывалось очень различнымъ. Въ древнее время дворянство монополизировало въ своихъ рукахъ культуру. Еще долгое время послѣ этого длились послѣдствія этого состоянія, Вѣдь соціальный слой продолжаетъ задавать тонъ еще въ теченіе цѣлыхъ столѣтій послѣ того, какъ изъ его рукъ уже выскользнула политическая власть. Въ продолженіе всего этого времени идеалъ патриціевъ долженъ былъ играть роль верхняго теченія, а плебейскій идеалъ—роль нижняго теченія. Лишь совершенно медленно и постепенно, какъ послѣднее и самое отдаленное слѣдствіе политической демократизаціи, плебейскій идеалъ пробился на поверхность жизни и, въ концѣ концовъ, достигъ господства и наложилъ свою печать на современную ему эпоху. Мы называемъ обыкновенно этотъ поворотъ упадкомъ античнаго міра.

А куда же исчезла, спросите вы, при этомъ изложеніи и подраздѣленіи, систематическая этика грековъ? Гдѣ же идеалъ философовъ? Тотъ идеалъ внутренней свободы, который долженъ служить постоянной цѣлью нашего разсмотрѣнія греческой этики.

Вотъ мой отвѣтъ на эти вопросы: Сказанное кажется мнѣ необходимымъ для историческаго пониманія именно этой философской этики. Оно указываетъ намъ ту почву, изъ которой она выдѣляется, тѣ рамки, въ которыхъ она заключена. Какъ бы сильно ни изумлялись мы ей, мы должны разсмотрѣть ее также и въ ея исторической обусловленности. Для этого прежде всего необходимо уяснить себѣ, что фисософская этика

древнихъ отнюдь не совпадаетъ съ нравственнымъ сознанiемъ греческаго народа. Напротивъ, во всѣ времена она сознательно становилась въ рѣзкую противоположность послѣднему. Я не буду уже касаться громадной массы тѣхъ, которые и въ Элладѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ, несомнѣнно, жили простой импульсивной жизнью. По отношенiю къ нимъ вообще не можетъ быть рѣчи о настоящей нравственности, такъ какъ традицiонная мораль прививалась имъ просто, какъ нѣкоторая сумма побужденiй и задержекъ. Не говоря уже объ этой части греческаго народа, даже та часть его, которая уже пробудилась къ нравственному самосознанiю, находилась подъ властью обоихъ идеаловъ гармонической жизни и святости. По отношенiю къ нимъ философскiй идеалъ внутренней свободы является чѣмъ-то новымъ и чуждымъ, какъ своего рода третья и самостоятельная форма реакцiи противъ прирожденной инстинктивности и страстности греческаго народа.

Я не хочу этимъ сказать, что эта форма реакцiи, какъ и два другихъ нравственныхъ теченiя, не была до извѣстной степени обусловлена соцiально. Напротивъ, такая обусловленность представляется мнѣ вѣроятной. И эта вступительная лекцiя кажется мнѣ очень подходящимъ мѣстомъ, чтобы развить передъ вами этотъ способъ разсмотрѣнiя, имѣющiй значенiе для всѣхъ дальнѣйшихъ системъ.

То, что я хочу сказать, будетъ вамъ, вѣроятно, понятнѣе, если я предварительно разсмотрю одно аналогичное, современное явленiе. Совокупность нашихъ моральныхъ воззрѣнiй состоитъ изъ различныхъ слоевъ, которые въ потокѣ историческаго развитiя отслоились въ различное время на почвѣ нашего нравственнаго сознанiя. Наряду съ мѣщанскими, буржуазными, цѣнностями мы встрѣчаемъ здѣсь религiозныя цѣнности, наряду съ этими послѣдними—обще-человѣческiя цѣнности. Наряду съ военными добродѣтелями мы находимъ здѣсь христiанскiя добродѣтели, а наряду съ этими послѣдними—личныя добродѣтели. Мы требуемъ другъ отъ друга не только мужества и вѣрности, не только чистоты, скромности, преданности и любви, но и достоинства. Подъ этимъ достоинствомъ мы прежде всего понимаемъ вѣрность по отношенiю къ своимъ собственнымъ взглядамъ и своему собственному чувству. Мы презираемъ того, кто продаетъ себя: свое слово и перо безъ убѣжденiя, свое тѣло безъ любви. Это было не всегда

такъ: солдатъ — наемникъ и литераторъ — наемникъ не всегда почитались представителями позорнаго ремесла. «Грѣховная» страсть долгое время разсматривалась не какъ смягчающее, а какъ отягчающее обстоятельство при нравственныхъ прегрѣшеніяхъ. Лишь Фихте включилъ въ научное ученіе о нравахъ оба требованія: ни въ какомъ случаѣ не поступать вопреки своему собственному убѣжденію и вступать въ бракъ только по любви. Откуда же возникло это «нравственное» требованіе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, думаю я, долженъ быть таковъ: дѣло идетъ здѣсь, въ сущности, о рыцарскомъ типѣ дворянина, какъ онъ отразился, усилился и обобщился въ глазахъ буржуа. «Достоинство личности» представляетъ собой не что иное, какъ сословное сознаніе дворянства, идеализированное и демократизированное буржуазіей. Дворянинъ былъ въ состояніи жить согласно своему собственному образу мыслей и согласно своимъ склонностямъ. Онъ поступалъ такъ, усматривая въ этомъ своемъ поведеніи лишь привилегію своего сословія, а не что-либо лишь морально допустимое. Буржуа, превративъ вообще соціальное понятіе дворянскаго въ этическое понятіе благороднаго, идеализировалъ также понятіе достойнаго для человѣка. Дѣйствительно, усвоивъ образъ мыслей и чувства аристократіи, буржуа восприняль также внутреннее и весь ея укладъ. Но такъ какъ этотъ послѣдній не являлся уже для него укладомъ жизни его сословія, то онъ долженъ былъ представляться ему единственно правильнымъ для человѣка вообще. Такимъ образомъ фактическое преимущество превратилось въ нравственный постулатъ. Такъ, въ немъ исчезли всѣ тѣ ограниченія, какія въ первомъ случаѣ были связаны съ практическими отношеніями. Понятіе достоинства достигло теперь болѣе высокаго содержанія, и въ качествѣ идеальнаго требованія получило гораздо болѣе обширное и болѣе безусловное содержаніе, нежели это было свойственно ему, какъ сословному сознанію.

Нѣчто подобное имѣло мѣсто повидимому, и въ Греціи. Эллинъ чувствовалъ себя свободнымъ человѣкомъ, въ противоположность рабу. Въ качествѣ таковаго онъ былъ болѣе независимъ отъ судьбы, онъ долженъ быть меньше опасаться и надѣяться. Онъ испытывалъ то чувство увѣренности, какое обыкновенно бываетъ связано съ собственнымъ владѣніемъ. Кромѣ боговъ, онъ не зналъ надъ собой никакого господина. Если это справедливо

въ извѣстной степени вообще относительно свободнаго человѣка, то тѣмъ болѣе справедливо оно относительно патриція. Обнаруживать зависимость отъ судьбы, заботиться о матеріальной выгодѣ,—все это почиталось свойственнымъ лишь рабу. Стоять превыше этихъ заботъ и интересовъ—считалось поведеніемъ, пристойнымъ свободному человѣку, и въ особенности свободному κατ᾽ἐξοχήν — по преимуществу, благородному человѣку. Такъ же, какъ у насъ, мелочность въ денежныхъ дѣлахъ противорѣчила «хорошему тону», такъ какъ нѣкогда она свидѣтельствовала о принадлежности къ низшему сословію. (Въ демократіи всякій человѣкъ хочетъ почитаться «благороднымъ»). Но то, что мы ощущаемъ, какъ нѣчто «торгашеское», эллинъ ощущалъ, какъ «рабскую черту». Вѣдь даже латинское слово liberalitas—щедрость своимъ производствомъ отъ liber (свободный) [1]) указываетъ еще на то, что свободный человѣкъ, какъ это и свойственно ему, долженъ быть щедрымъ на издержки.

Этотъ типъ свободнаго человѣка былъ усвоенъ затѣмъ плебейскими философами въ качествѣ общечеловѣческаго идеала, и подвергся соотвѣтствующимъ измѣненіямъ. Такъ возникъ этическій идеалъ внутренней свободы.

Теперь ко всякому человѣку предъявляется требованіе, чтобы онъ былъ абсолютно независимъ отъ судьбы и стоялъ превыше всякаго матеріальнаго интереса. Предъявляется требованіе, чтобы человѣкъ стоялъ превыше всѣхъ переживаній, чтобы въ своемъ освобожденіи отъ всего внѣшняго онъ относился къ превратностямъ судьбы, какъ бы къ случайностямъ игры. Такъ именно относился «свободный», богатый къ повседневнымъ превратностямъ жизни, такъ какъ онъ могъ такъ относиться. Ибо вмѣстѣ съ фактическими границами требованія отпадали также и идеальныя границы. Тотъ, кто соотвѣтствуетъ этому идеальному требованію, называется свободнымъ. А тотъ, кто нарушаетъ его, называется рабомъ. Пусть даже послѣдній возсѣдаетъ на царскомъ тронѣ, а первый выставляется на продажу на рабскомъ рынкѣ. Безчисленное множество разъ слышимъ мы, какъ рабомъ въ этомъ смыслѣ клеймится тотъ, кто не удовлетворяетъ этимъ этическимъ требованіямъ. Но послѣднимъ основаніемъ этого сравненія служитъ не образная аналогія между зависимостью отъ собственныхъ

1) То же самое слѣдуетъ сказать относительно соотвѣтствующаго греческаго слова ἐλευθεριότης.

желаній и зависимостью отъ господина. Этимъ основаніемъ служитъ, скорѣе, тотъ фактъ, что всякая зависимость и ограниченность ощущалась, какъ нѣчто свойственное рабу, а всякая независимость и неограниченность, какъ нѣчто свойственное свободному.

Быть можетъ, въ вашихъ глазахъ, уважаемые слушатели, благодаря этому указанію на исторически-соціальную обусловленность мысли о внутренней свободѣ, умаляется отчасти ея значеніе. Поэтому здѣсь необходимо нѣсколько остановиться на этомъ мнѣніи.

Всякій человѣческій образъ мыслей и всякая форма чувствованія возникаютъ, несомнѣнно, по тѣмъ или инымъ психологическимъ законамъ. Когда рѣчь идетъ о вопросахъ убѣжденія, то ни одинъ разумный человѣкъ не склоненъ будетъ разсматривать указаніе на такое происхожденіе, какъ аргументъ противъ этихъ убѣжденій. Теоретическое міросозерцаніе нисколько не утрачиваетъ въ своей значимости благодаря выясненію способа его историческаго возникновенія. Необходимо только, чтобы оно согласовалось съ опытомъ и было внутренне непротиворѣчиво. Равнымъ образомъ, выясненіе историческаго развитія какого-либо практическаго жизнепониманія не можетъ породить никакого неблагопріятнаго предразсудка. Правда, человѣкъ склоненъ думать, что то или иное окончательное воззрѣніе и способъ оцѣнки должны появляться среди насъ въ готовомъ и безусловномъ видѣ, въ полной отрѣшенности отъ эмпирическихъ условій. Но такая склонность есть лишь запоздалая форма воздѣйствія ученія объ откровеніи. Ибо такого рода не обусловленное появленіе абсолютной истины возможно лишь въ рамкахъ позитивно-догматической картины міра. Кромѣ того, въ данномъ случаѣ самой обыкновенной и самой естественной формой духовнаго развитія является распространеніе извѣстнаго воззрѣнія или формы чувствованія за предѣлы небольшого круга на большій кругъ, а также ихъ постепенное обобщеніе и улучшеніе. Всякая новая мысль и всякая новая цѣнность появляются прежде всего въ субъективной обусловленности и соціальной ограниченности. Все это исчезаетъ лишь постепенно. Никто, понятно, не станетъ разсматривать анализъ психо-физической системы «Мартинъ Лютеръ» или «Карлъ Марксъ», какъ аргументъ противъ протестантизма или соціалъ-демократіи. Никто не станетъ также возражать противъ идеи конституціонной королевской власти указаніемъ на то, что она родилась изъ со-

словнаго интереса англійскихъ и сицилійскихъ бароновъ. Но такое же преимущество необходимо предоставить, конечно, и этическому идеалу греческихъ философовъ.

Однако, пора уже отъ этихъ общихъ разсужденій перейти къ болѣе конкретному изложенію. И, я думаю, будетъ цѣлесообразно ознакомить васъ прежде всего въ самыхъ общихъ чертахъ съ ходомъ развитія философской этики древнихъ. Ограничиваясь такой задачей и совершенно не касаясь тѣхъ философскихъ явленій, которыя непосредственно не связаны съ этикой, я обращу теперь ваше вниманіе на прилагаемую ниже бѣглую схематическую таблицу. Я дополню ее лишь самыми необходимыми замѣчаніями.

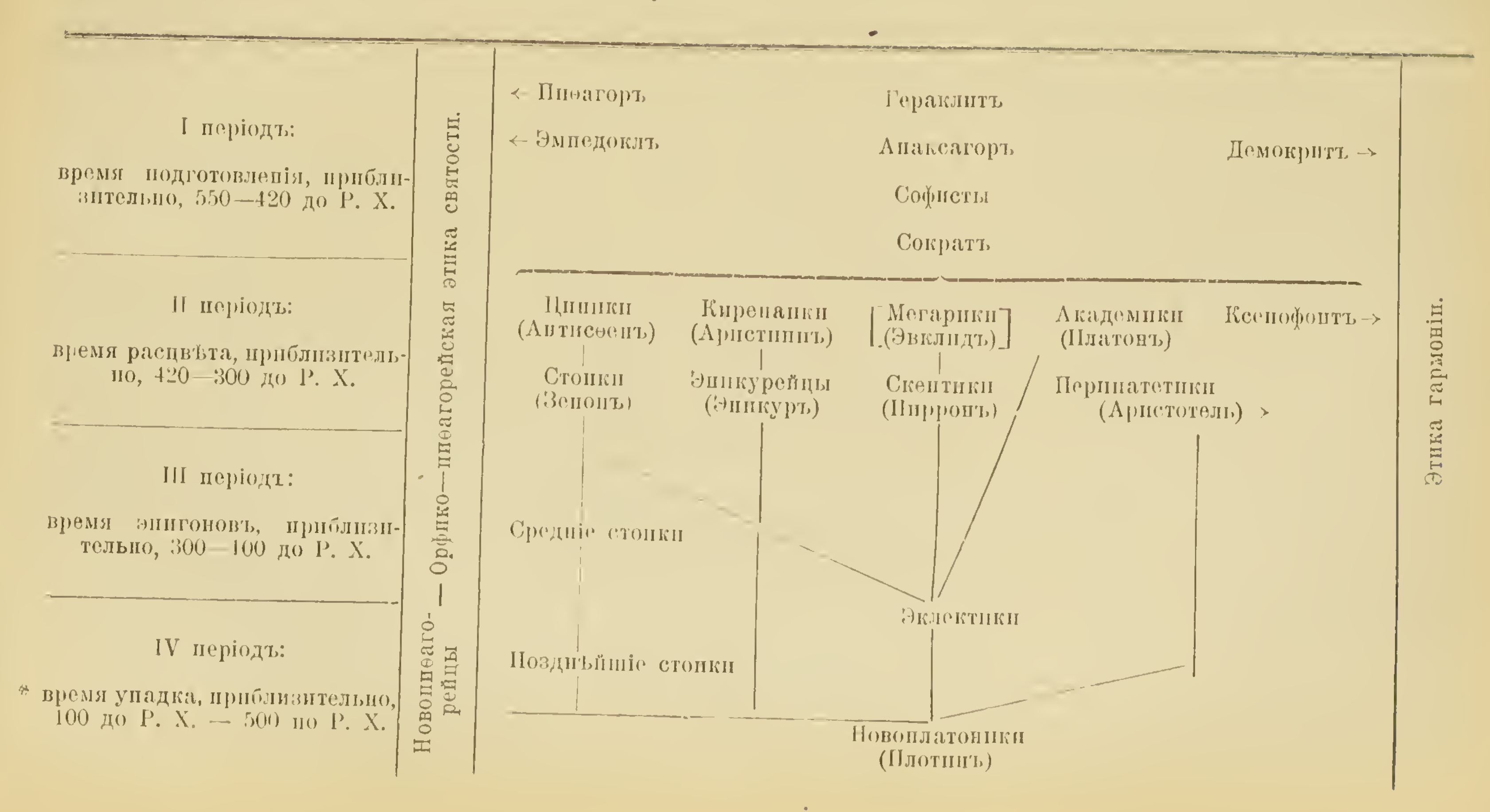
Изъ этой таблицы (см. слѣдующую страницу) вы видите прежде всего, что оба теченія, заключающія въ себѣ собственно философскую этику, я долженъ былъ обсуждать различно. Этика мѣры, гармоніи, самообладанія не имѣетъ особеннаго имени: мы встрѣчаемъ ее у многочисленныхъ не-философскихъ авторовъ. Судя по сочиненіямъ древнѣйшихъ философовъ, она представляетъ собой господствующее общее мнѣніе. Мы видимъ, что философская этика у Демокрита, Ксенофонта, Аристотеля почти растворяется въ ней. Но она никогда не обладала особеннымъ, школьнымъ содержаніемъ. Напротивъ, именно орфико-пиѳагорейскія мистеріи въ теченіе многихъ столѣтій сохраняли и культивировали идеалъ святости. Мистеріи эти сводили свое начало къ миѳическому пѣвцу Орфею и стояли въ связи съ ученіемъ Пиѳагора.

Вы видите, далѣе, что все развитіе греческой этики можно подраздѣлить на четыре періода.

Первый періодъ тянется отъ шестого до конца пятаго вѣка до Р. Х. Его можно назвать періодомъ предтечей. Мы находимъ здѣсь, съ одной стороны, болѣе или менѣе афористическія замѣчанія этическаго характера, а, съ другой—зачатки болѣе общаго, этико-политическаго умозрѣнія. Первое мы встрѣчаемъ у Пиѳагора, Эмпедокла, Гераклита, Анаксагора, Демокрита, послѣднее—у, такъ называемыхъ, софистовъ.

Второй періодъ есть время расцвѣта этическаго мышленія. Онъ охватываетъ дѣятельность Сократа и семь боль-

ГРЕЧЕСКАЯ ЭТИКА.



шихъ системъ сократиковъ. Эти послѣднія можно, въ сущности, распредѣлить на двѣ группы, соотвѣтствующія различію поколѣній. Вторая группа заключаетъ въ себѣ четыре системы, изъ которыхъ каждая особенно тѣсно примыкаетъ къ какой-либо системѣ первой группы. За Платономъ и его школой, академіей, слѣдуетъ Аристотель и его послѣдователи, перипатетики. За Антисѳеномъ и циниками слѣдуютъ Зенонъ и стоики. За Аристиппомъ и киренайской школой слѣдуетъ Эпикуръ. Въ томъ же самомъ смыслѣ можно было бы, пожалуй, сказать, что за Эвклидомъ и мегариками слѣдовали Пирронъ и скептики. Но объ этикѣ Эвклида извѣстно такъ мало, что мы не въ состояніи дать ея изложенія. Эти семь системъ въ общемъ и цѣломъ вполнѣ сложились уже вскорѣ послѣ 300 г. до Р. Х.

Затѣмъ слѣдуетъ третій періодъ, который мы можемъ отнести приблизительно вплоть до перваго вѣка до Р. Х. Мы назовемъ его кратко періодомъ эпигоновъ. Циническое и киренайское направленія угасаютъ. Перипатетическое направленіе утрачиваетъ свое значеніе. Скептики завладѣваютъ платоновской школой и достигаютъ расцвѣта при Аркезилаѣ и Карнеадѣ («вторая и третья академія»). Затѣмъ, подъ вліяніемъ стоическихъ ученій, сперва благодаря Филону изъ Ларисcы, затѣмъ благодаря Антіоху изъ Аскалона, господствующаго положенія достигаетъ реформированный платонизмъ («четвертая и пятая академія»). Съ большимъ или меньшимъ правомъ его обозначаютъ, какъ эклектизмъ. Это названіе должно означать его посредствующее положеніе среди остальныхъ школъ. Ученіе стоиковъ разрабатывается прежде всего схоластически и получаетъ свое завершеніе благодаря Хризиппу. Позднѣе «средніе стоики» даютъ въ лицѣ Панэтія и Посидонія двухъ извѣстныхъ ученыхъ. Наконецъ, появляются истинно эклектическія компиляціи Цицерона, который примыкаетъ въ своемъ ученіи къ Антіоху и стоикамъ.

Четвертый періодъ означетъ окончательную побѣду орфико-пиѳагорейскаго нижняго теченія. Въ то время, какъ эпикуреизмъ остается совершенно неизмѣннымъ, а скептицизмъ обнаруживаетъ довольно важное новое оживленіе, именно, такъ называемые, «позднѣйшіе стоики» достигаютъ въ лицѣ Сенеки, Эпиктета и императора Марка Аврелія значительнаго новаго расцвѣта. Въ то же самое время по-

является въ качествѣ новаго элемента новопиѳагореизмъ. Пока явленіе это остается еще не вполнѣ выясненнымъ. Онъ находитъ себѣ союзника въ лицѣ іудейско-греческаго умозрѣнія Филона изъ Александріи. Вторымъ его союзникомъ является возобновляющееся изученіе Платона (Плутархъ). Такъ подготовляется завершеніе античной философіи: система новоплатонизма. Она была обоснована Плотиномъ въ началѣ третьяго вѣка послѣ Р. Х. Дальнѣйшее свое развитіе она получила у Порфирія и Ямблиха, а позднѣе у Прокла. Она воспринимаетъ въ себя все нехристіанское мышленіе. Ея существованію полагаетъ конецъ императоръ Юстиніанъ, который въ 529 г. по Р. Х. уничтожаетъ окончательно послѣднюю философскую школу, академію въ Аѳинахъ.

Я не могу въ дальнѣйшемъ останавливаться въ одинаковой мѣрѣ на всемъ этомъ развитіи, такъ какъ это не входитъ въ задачу настоящихъ лекцій. На досократовское время мы лишь въ началѣ бросимъ бѣглый взглядъ. Такъ же бѣгло остановимся мы, въ заключеніе, на періодѣ эпигоновъ. Четвертаго періода мы коснемся лишь постольку, поскольку сочиненія позднѣйшихъ стоиковъ въ нѣкоторомъ отношеніи выражаютъ мысли этой школы полнѣе и яснѣе [1]), и поскольку новоплатонизмъ выражаетъ общую основную мысль античныхъ этиковъ съ особенной и цѣнной стороны. Но главный интересъ для насъ представляетъ второй періодъ. Личность Сократа, а отчасти личность его непосредственныхъ и посредственныхъ учениковъ, а прежде всего Аристиппа и Діогена, дастъ намъ возможность изучить идеалъ внутренней свободы. Въ то же время мы убѣдимся въ томъ, что ихъ ученія суть лишь различныя преломленія одного и того же луча свѣта, различные пути, ведущіе къ одной и той же цѣли. И если мнѣ удастся изложить вамъ эти ученія и изобразить этихъ мужей такъ, какъ я этого хотѣлъ бы, то, надѣюсь, вы, въ концѣ концовъ, склонны будете принять тѣ два изреченія, какія Лукіанъ [2]) приписываетъ позднѣйшему цинику Демонаксу. Изреченія эти можно было бы взять эпиграфомъ къ этимъ лекціямъ. Демонаксъ считался, правда, «эклектикомъ». Но его эклектизмъ заключался въ столь же рѣдкомъ,

---

[1]) По крайней мѣрѣ, для насъ, такъ какъ сочиненія основателей школы дошли до насъ только въ видѣ отрывковъ.

[2]) Demonax 20 (стр.) 383 и 62 (стр. 394).

какъ и цѣнномъ дарѣ за различіемъ словъ угадывать единство взглядовъ. Именно о Демонаксѣ разсказываютъ: «Когда его кто-то спросилъ, какое опредѣленіе понятія счастья кажется ему правильнымъ, онъ отвѣтилъ: счастливъ только свободный... Но подъ этимъ я разумѣю того, кто ни на что не надѣется и ничего не боится». И «когда его однажды спросили, кто изъ философовъ ему нравится, онъ отвѣтилъ: Всѣ они изумительны. Но чту я Сократа, изумляюсь Діогену и люблю Аристиппа.»

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦІЯ.

Введеніе въ сократово жизнепониманіе.

Досократовская этика: Пиѳагоръ, Эмпедоклъ, Гераклитъ, Анаксагоръ, Демокритъ.—Софисты: преподаваніе морали, отсутствіе особенной софистической этики, природа и условность, несправедливыя нападки, здравый человѣческій разсудокъ и научный духъ, авторитетъ и критика, презрѣніе къ профессіональному занятію наукой и его правомѣрное ядро, этическая цѣнность благосостоянія.—Сократъ: его образъ въ исторіи и вопросъ объ источникахъ.—Отсутствіе безпристрастныхъ свидѣтельствъ современниковъ: Аристотель, Аристофанъ, Платонъ, Ксенофонтъ.—Относительно наилучшіе источники: Аристотель—для характеристики ученія, Платонъ—для характеристики личности, согласіе въ идеалахъ и ученіяхъ учениковъ—для характеристики ученія и личности.

Уважаемые слушатели!

Въ послѣдній разъ мы познакомились съ тѣми историческими и общественными условіями, подъ вліяніемъ которыхъ выросла философская этика грековъ. Мы пытались также дать самый общій обзоръ ея развитія. Для нашей цѣли достаточно коснуться теперь бѣгло характеристики досократовскихъ мыслителей.

Какъ вообще о Пиѳагорѣ, такъ и относительно его этическихъ взглядовъ мы почти ничего не знаемъ. Почти единственное положеніе, дошедшее до насъ [1]), гласитъ: добродѣтель есть гармонія. На этомъ основаніи можно было бы думать, что тутъ передъ нами первая научная формулировка аристократическаго жизнепониманія, этики мѣры. Такое предположеніе могло бы найти себѣ, повидимому, дальнѣйшую точку опоры въ томъ обстоятельствѣ, что пиѳагорейскій союзъ въ нижней Италіи носилъ

---

[1]) Diog. Laert. VIII, 33.

рѣзко выраженный аристократическій характеръ. Однако, такой взглядъ наталкивается на непреодолимыя трудности. Во-первыхъ, необходимо отмѣтить тотъ фактъ, что въ этомъ союзѣ, несомнѣнно, предписывались извѣстныя аскетическія воздержанія. Затѣмъ необходимо имѣть въ виду, что съ пиѳагорейскимъ ученіемъ о переселеніи душъ, какъ и со всѣми другими формами этого ученія, почти неизмѣнно связывалось различеніе загробной судьбы добрыхъ и дурныхъ. А это, опять-таки, предполагаетъ нѣкоторое подчеркиваніе понятій вины и заслуги. Наконецъ, отмѣтимъ безспорный фактъ, что пиѳагорейскія мистеріи имѣли близкія точки соприкосновенія съ орфическими мистеріями. Да и вообще историческое вліяніе пиѳагореизма, какъ у Платона, такъ позже въ новопиѳагореизмѣ обнаруживалось исключительно въ этикѣ святости.

Въ необыкновенно характерномъ видѣ изображается это орфико-пиѳагорейское направленіе ощущенія и мышленія въ тѣхъ скудныхъ стихахъ, которые дошли до насъ отъ «Очистительной пѣсни» Эмпедокла. Тутъ оно нашло для своего выраженія изумительно послѣдовательный интеллектъ и изумительно могучій темпераментъ. Такъ возникло произведеніе, которое блескомъ своей формы и страстью своего содержанія можетъ увлечь и потрясти даже того, кому чужды какъ его догматическія предпосылки, такъ и характеръ его жизнепониманія. Съ первыхъ же шаговъ его пониманіе божественныхъ дѣлъ обнаруживаетъ въ поэтѣ настоящаго богослова. Я имѣю въ виду при этомъ не содержаніе его ученія о богахъ, не содержаніе его миѳологіи. Ибо когда онъ борется противъ антропоморфныхъ взглядовъ на божество и о богѣ говоритъ [1]):

„Но голова не украшаетъ строенія человѣческихъ членовъ,
Не ниспадаютъ со спины парныя крылья;
Не имѣетъ онъ ни ноги, ни подвижнаго колѣна, ни покрытаго волосами полового члена:
— Святый, неизреченный духъ, онъ тотъ во-истину,
Кто быстрыми мыслями проносится по всему міру",

— то это, съ нашей точки зрѣнія, не является ни характернымъ, ни оригинальнымъ. Это представляетъ собой, скорѣе, повтореніе

---

[1]) Отр. 134 (Diels).

подобныхъ же мыслей стараго Ксенофана [1]). Но тѣмъ примѣчательнѣе, какъ онъ говоритъ объ этихъ вещахъ. [2]):

---

[1]) Ибо послѣдній уже задолго до этого придалъ необычайно рѣзкую форму этой мысли: какъ глупо поступаетъ человѣкъ, когда представляетъ себѣ божество подобнымъ себѣ самому (Отр. 15. Diels):

„Но если бы рогатый скотъ, и лошади, и львы обладали руками,
И, подобно людямъ, умѣли рисовать и создавать статуи,
Тогда лошади рисовали бы и создавали подобныя божественныя формы и тѣла лошадямъ,
Рогатый скотъ рисовалъ бы и создавалъ то же самое рогатому скоту,
Каждый творилъ бы по своему собственному образу, какъ онъ созданъ самъ".

Напротивъ (Отр. 23):

„Одинъ богъ, наивысшій среди боговъ и людей,
Не подобенъ онъ смертнымъ ни видомъ своимъ, ни образомъ мыслей".

И объ немъ говорится (стр. 26) совершенно такъ же, какъ у Эмпедокла:

„Всегда пребываетъ онъ въ томъ же самомъ мѣстѣ, никогда не двигаясь,
Ибо непристойно ему переходить съ мѣста на мѣсто",

но (отр. 25):

„Безъ усилій совершаетъ онъ все, только силой своего духа".

Съ этимъ можно сравнить также слѣдующую хоровую пѣсню изъ „Молящихъ" Эсхила (Suppl. v. 78):

„Да направитъ ко добру все богъ!
Но планы Зевса
Не легко разгадать:
Густо заросли для взора,
Покрылись глубокою тѣнью
Неизреченныя сердца тропы.

Но прочно, не вѣдая колебаній и паденья,
Стоитъ то, что дѣяніемъ стало
По слову творящему Зевса:
Повсюду вспыхиваетъ оно
Предъ взорами людей,
Даже во мракѣ слѣпой судьбы.

Онъ низвергаетъ нечестивца съ высоты
Вздымающейся ввысь башни надежды;
Но никогда сила не служитъ ему оружіемъ:
Безъ усилій творится божеское дѣяніе.
Словно въ эѳирѣ возсѣдаетъ его духъ:
То, что творитъ онъ,
Онъ низвергаетъ внизъ съ небесныхъ высотъ".

[2]) Отр. 132.

„Блаженъ, кто скопилъ себѣ сокровище божественнаго знанія;
Нищъ тотъ, кому въ удѣлъ досталось лишь смутное предположеніе о богахъ“.

Въ этихъ стихахъ обнаруживается чрезвычайно ярко та великая ложь, какую теологія во всѣ времена практиковала въ вопросахъ религіи. Тутъ передъ нами въ корнѣ ложное допущеніе, словно дѣйствительно цѣнность и судьба человѣка можетъ зависѣть отъ случайнаго качества его мнѣній относительно какихъ-либо теоретическихъ вопросовъ. Вполнѣ соотвѣтствуетъ также такому складу мышленія то рвеніе, съ какимъ онъ противопоставляетъ религіозное познаніе всякому опытному знанію. Такъ, о божествѣ онъ говоритъ, что оно [1])

„Недостижимо: мы не можемъ узрѣть его глазами,
Или схватить руками; это было бы доступно лишь для той широкой проѣзжей дороги,
Какую увѣренность пролагаетъ обыкновенно въ сердца людей.“

И настоящій богословъ-догматикъ чувствуется въ слѣдующихъ прекрасныхъ стихахъ [2]):

„Друзья, я не сомнѣваюсь: словамъ, что возвѣщаю я,
Присуща истина; но затруднительнымъ кажется это людямъ,
Разъ проникаетъ въ ихъ сердце бурный порывъ вѣры“.

Хорошо знакомые оттѣнки настроенія приводятъ отсюда къ мысли о божественномъ моральномъ законѣ [3]):

„Но міровой законъ простирается черезъ даль эѳира,
Словно непрерывное сооруженіе въ безконечномъ сіяніи свѣта“.

Отсюда лишь одинъ шагъ къ понятіямъ грѣха и очищенія. Въ этомъ именно пунктѣ паѳосъ эмпедоклова жизнепониманія впервые обнаруживается со всею своей силой. Ибо поэтъ чувствуетъ себя обремененнымъ тяжкой виной. Его земная жизнь представляется ему столь же тяжкимъ наказаніемъ, соотвѣтствующимъ этой винѣ. Ибо [4]):

„Таковъ приговоръ судьбы, непреходящее, древнее
Рѣшеніе боговъ, на которомъ ясно положена печать присяги:

---

1) Отр. 133.
2) Отр. 114.
3) Отр. 135.
4) Отр. 115.

Кто (изъ духовъ, получившихъ въ удѣлъ долгую жизнь)
Согрѣшаетъ, оскверняя убійствомъ члены свои,
Или въ ссорѣ клянется клятвопреступною рѣчью;
Блуждаетъ трижды десять тысячъ лѣтъ, вдали отъ блаженныхъ,
Будетъ рождаться онъ во всѣхъ видахъ смертныхъ существъ,
Смѣняя съ теченіемъ временъ нестерпимыя мѣста жизни.
Ибо гонитъ его въ море эфиръ, а море
Выбрасываетъ его на сушу, а земля бросаетъ его въ сіяніе солнечнаго свѣта,
А солнце снова низвергаетъ его въ вихри эфира.
Такъ повсюду гость онъ, но для всѣхъ онъ отвращенье.
Такимъ же духомъ являюсь и я, бѣглецъ, блуждающій вдали отъ боговъ,
Ибо погруженъ я въ неистовства вражды".

Какъ грѣхопаденіе ощущаетъ онъ, вслѣдъ за всей этикой святости, земное рожденіе, и, исполненный боли, восклицаетъ [1]):

„Охъ, съ какой высоты, изъ какой полноты блаженства
Низринулся я на землю, дабы блуждать здѣсь среди людей!"

Поэтому, подобно новорожденному ребенку, онъ [2])

„Невѣдомое мѣсто плачемъ и воплемъ привѣтствовалъ",

именно землю [3]):

„безрадостное мѣсто,
Гдѣ убійство и злоба и сонмы другихъ богинь смерти,
Изсушающая болѣзнь, тлѣніе и другія дѣла смерти
Движутся во листь на нивѣ обольщенья".

„Горе [4]) тебѣ, жалкій родъ злосчастныхъ людей,
Возникшій изъ такой вражды и бѣдствія".

„Поэтому [5]), по-истинѣ: пока вы утопаете въ тяжкихъ грѣхахъ,
Вы никогда не снимете со своей души ужаснаго бѣдствія".

Но въ чемъ же, въ сущности, заключаются эти «тяжкія прегрѣшенія»? Относительно этого у Эмпедокла имѣется свое собственное мнѣніе, которое намъ представляется въ высшей степени страннымъ. Въ то же время оно служитъ для насъ раз-

[1]) Отр. 119.
[2]) Отр. 118.
[3]) Отр. 121.
[4]) Отр. 124.
[5]) Отр. 145.

гадкой собственной догматики богослова. Употребленіе мяса въ пищу—вотъ что, вопреки нашему ожиданію, непрестанно отягчаетъ насъ самымъ тяжкимъ преступленіемъ, пролитіемъ невинной крови. Вѣдь въ умерщвляемыхъ нами животныхъ живутъ человѣческія души, которыя вселились въ нихъ во время своего переселенія послѣ смерти. Ибо божество ведетъ эти души [1]):

„Облекая ихъ въ одѣяніе чужихъ тѣлъ".

При этомъ онѣ принимаютъ всѣ возможныя жизненныя формы. Такъ, напр. нѣкоторыя становятся [2]):

„Среди животныхъ горнымъ львомъ,
Или лавромъ среди покрытыхъ богатою листвой деревьевъ".

Такую же судьбу испыталъ и нашъ поэтъ. Онъ разсказываетъ о себѣ самомъ [3]):

„Нѣкогда былъ я уже юношей и дѣвой, былъ кустомъ и птицей,
Былъ я также рыбой нѣмой, всплывающей изъ волнъ".

Но поэтому насъ окружаютъ непрестанно въ обликѣ животныхъ, невѣдомо для насъ, наши ближніе. Страшныя картины рисуетъ намъ фантазія поэта, сплошь погруженная здѣсь въ ужасы [4]):

„Но въ чужомъ обликѣ—и онъ молится еще въ своей глупости—
Убиваетъ отецъ собственнаго сына. А жертвы падаютъ,
Визжа, къ ногамъ жертвователя. Но онъ, глухой къ ихъ крику,
Продолжаетъ ихъ убивать и готовитъ дома себѣ ужасный обѣдъ.
Такъ точно: сынъ хватаетъ отца, дѣти—мать,
Вырываютъ сердце у нея и пожираютъ дорогіе члены".

Здѣсь восторженность моральнаго реформатора съ трудомъ можно различить отъ маніи душевнобольного. И поэтъ продолжаетъ дальше [5]):

---

[1]) Стр. 126.
[2]) Стр. 127.
[3]) Стр. 117.
[4]) Стр. 137.
[5]) Стр. 139.

„О, почему меня раньше не уничтожилъ уже жестокій день,
Прежде, чѣмъ прикоснулся я своими губами къ грѣховной пищѣ!“

Но таковъ же удѣлъ всѣхъ. И онъ взываетъ къ нимъ [1]):

„Почему же не отрекаетесь вы отъ вопіющаго убіенія? Развѣ вы еще не видите,
Какъ вы раздираете другъ друга, исполненные легкомыслія?“

Но здѣсь суевѣрный элементъ всего этого круга идей обнаруживается настолько рѣзко, что мы едва въ состояніи удержаться отъ смѣха. Не только животныя, но и нѣкоторыя растенія скрываютъ въ себѣ такія же опасности. Поэтому мы слышимъ здѣсь предостереженіе [2]):

„Бѣдные, совершенно бѣдные, никогда не прикасайтесь къ бобамъ!“
„И [3]) совершенно воздерживайтесь отъ священныхъ листьевъ лавра!“

Но о такомъ положеніи человѣчества поэтъ возвѣщаетъ не по своему собственному уразумѣнію. Другой, великій Пиѳагоръ, позналъ его. Поэтому отъ всего сердца превозноситъ онъ послѣдняго [4]):

Тогда жилъ нѣкій мужъ необычайнаго знанія,
Который достигъ величайшаго богатства ума,
И прежде всего былъ онъ учителемъ во всякой мудрости и искусствѣ.
Ибо, разъ только возбуждались всѣ его чувства,
Онъ легко узнавалъ изъ всѣхъ вещей каждую,
Какъ бы далеко ни находилась она, хотя бы на разстояніи десяти или двадцати поколѣній людей“.

Итакъ, именно Пиѳагоръ позналъ ужасную вину и указалъ также путь очищенія. Ибо прежде всего необходимо отказаться отъ убійства. Тогда и на долю душъ въ ихъ позднѣйшихъ земныхъ воплощеніяхъ выпадетъ лучшая участь. Постепенно будутъ онѣ очищаться и возвышаться [5]):

„А, наконецъ, у обитающихъ на землѣ людей
Онѣ становятся прорицателями и пѣвцами гимновъ и врачами и царями,

---

[1]) Отр. 136.
[2]) Отр. 141.
[3]) Отр. 140.
[4]) Отр. 129.
[5]) Отр. 146.

Затѣмъ возносятся онѣ къ богамъ, и почесть станетъ ихъ удѣломъ".

„Онѣ являются членами семьи и трапезы [1]) другихъ безсмертныхъ,
Свободныя отъ человѣческихъ бѣдствій, отъ которыхъ онѣ навсегда избавились."

Довольно характерно, какъ жрецъ-чародѣй, съ одной стороны, представляетъ высшую ступень человѣчества, а, съ другой—носитъ уже въ себѣ зародышъ божества! Поэтъ думаетъ, что для своей личности онъ достигъ уже этого предѣльнаго пункта. Ибо для такого чудотворца представляется чѣмъ-то само собою разумѣющимся, даже чѣмъ-то незначительнымъ, что онъ чрезвычайно выдѣляется надъ общимъ человѣческимъ уровнемъ [2]).

„Однако, чего же хвалюся я тѣмъ, словно чѣмъ-то особеннымъ,
Что я выше смертныхъ людей, обреченныхъ на гибель?"

Поэтому, съ такими словами обращается онъ къ своимъ друзьямъ, живущимъ въ Агригентѣ, его родинѣ [3]):

„На берегу свѣтлаго Акраганта, у подножія горы, на которой воздвигнутъ замокъ,
Въ могущественномъ городѣ, домогающемся превосходныхъ дѣлъ,
Свободномъ отъ всего дурного, гостепріимномъ пріютѣ для чужестранцевъ.
Друзья, привѣтствую я васъ, но уже не какъ человѣкъ; какъ безсмертное божество,
Чтитъ меня на моемъ пути по заслугамъ толпа спутниковъ:
Священныя повязки вьются вокругъ моей главы, и пышные вѣнки.
Когда вмѣстѣ съ этими своими спутниками вхожу я въ цвѣтущіе города,
Тамъ чтятъ меня мужчины и женщины; но слѣдуетъ за мною также
Множество людей, ища пути къ спасенію.
Одни вопрошаютъ меня о прорицаніяхъ, а другіе
Ждутъ отъ меня цѣлительнаго слова отъ всякаго рода недуговъ;
Ибо уже слишкомъ долго изнуряетъ ихъ ужасная немощь".

Однако, не только для себя самого, но и для всего человѣчества обѣщаетъ онъ (какъ это и подобаетъ теургу) наступленіе

[1]) Стр. 147.
[2]) Стр. 113.
[3]) Стр. 121.

такимъ путемъ искупленія: вновь вернется то лучшее время, которое однажды было уже удѣломъ людей [1]):

„Они не знали бога войны, ни бога смятенія,
Не знали Зевса владыку, ни Хроноса, ни Посейдона,
Царила одна Киприда (богиня любви).
Ее одаряли они изобильно пріятными приношеніями,
Искусно изготовленными изображеніями и благоуханными мазями,
Приносили прозрачную мурру, и воскурялся ѳиміамъ;
Выливали также на землю медъ золотистый.
Но никогда жертвенника не касалась чистая кровь убитыхъ быковъ,
А вотъ что почиталось величайшимъ проступкомъ у людей:
Уничтожить жизнь и ѣсть трепещущіе члены."

Кроткимъ [2]) было все: птицы и звѣри довѣрчиво и дружески
Подходили къ людямъ, и пылало пламя любви".

Уважаемые слушатели! Я довольно долго останавливалъ ваше вниманіе на этомъ изумительномъ явленіи. Но, какъ я надѣюсь, не слишкомъ долго. Ибо мы встрѣчаемъ здѣсь въ живомъ обликѣ всѣ черты того, что являетъ собой, какъ мы уже знаемъ, орфическое жизнепониманіе, и что въ своихъ дѣйствіяхъ еще часто будетъ встрѣчаться намъ у Платона, у новопиѳагорейцевъ, у Плотина. Всѣ характерные моменты этого направленія греческаго (и не только греческаго) ощущенія здѣсь налицо: «альтруизмъ» и «страхъ передъ закономъ», сознаніе вины и жажда очищенія, аскетическое воздержаніе и грубое суевѣріе и, наконецъ, искупленіе, достигаемое при помощи жреца—«прорицателя и пѣвца гимновъ», являющагося уже наполовину божественнымъ теургомъ. Всѣ эти элементы всегда были связаны между собой (во всякомъ случаѣ, въ Элладѣ). Поэтому было полезно тутъ же дать вамъ ясное представленіе объ этомъ кругѣ чувствованій и мыслей на примѣрѣ одного изъ его наиболѣе раннихъ и относительно наиболѣе счастливыхъ воплощеній.

Изъ этическихъ отрывковъ Гераклита едва-ли можно получить ясное и достаточное представленіе о его жизнепониманіи. Однако, мы встрѣчаемъ въ нихъ, все же, совершенно иной духъ. И мнѣ кажется, что здѣсь впервые затеплился идеалъ внутренней свободы. Не на то слѣдуетъ, конечно, обращать

[1]) Отр. 128.
[2]) Отр. 130.

особенное вниманіе, что понятіе игры появляется здѣсь не безъ этической значительности. Ибо одно выраженіе [1]): «Міръ есть играющій, играющій въ шашки мальчикъ» утрачиваетъ значительную долю своего значенія благодаря другому, дополняющему выраженію [2]): «Прекраснѣйшій міровой порядокъ есть какъ бы случайно высыпанная куча сору» [3]). Мы читаемъ, правда, въ другомъ мѣстѣ [4]): «Добро и зло есть одно и то же». Однако, въ этомъ слѣдуетъ усматривать лишь простое указаніе на относительность всѣхъ цѣнностей. И отсюда нельзя еще дѣлать вывода, что воззрѣніе, не усматривающее въ мірѣ никакого зла, являлось въ глазахъ Гераклита болѣе высокимъ, нежели воззрѣніе, для котораго исчезаютъ всѣ блага. Однако, это представляетъ собой ясно засвидѣтельствованное ученіе Гераклита. Ибо онъ говоритъ [5]): «Для бога все прекрасно и хорошо и справедливо; но люди одно считаютъ справедливымъ, другое несправедливымъ». Съ этимъ согласуется тотъ тонъ, въ какомъ онъ говоритъ о единствѣ вселенной и о строгой закономѣрности всего происходящаго. Вѣдь мы знаемъ уже, что пониманіе міра, какъ единаго цѣлаго, есть первое условіе для утвержденія желанія міра. То же единство

---

[1]) Отр. 52, (Diels).

[2]) Отр. 124.

[3]) Мы напомнимъ здѣсь сказанное объ игрѣ въ первой лекціи. Затѣмъ мы разсмотримъ одно параллельное мѣсто изъ индійскаго міра мыслей. Быть можетъ, это броситъ нѣкоторый свѣтъ на это воззрѣніе. Въ „Çariraka-Mimansa“ Badarayana стоятъ одно за другимъ два слѣдующихъ положенія: „Не потому, что должно быть побудительное основаніе“ и „Напротивъ, какъ въ опытѣ, простая игра“. Комментарій Çankara такъ истолковываетъ эти положенія: Противъ ученія о сотвореніи можно возразить: допустимъ, что богъ „былъ приведенъ къ этому предпріятію благодаря коренящемуся въ немъ побудительному основанію; въ такомъ случаѣ это противорѣчитъ довольству всѣмъ; если же, напротивъ, нѣтъ никакого побудительнаго основанія, то въ такомъ случаѣ становится также невозможной дѣятельность“. Но противъ этого нужно возразить: „какъ... случается въ опытѣ, человѣкъ, имѣющій все, чего онъ желаетъ, король или... министръ, и безъ особеннаго побудительнаго основанія занимается, ради простой игры, шутя или прогуливаясь... такъ и дѣятельность бога можетъ совершаться помимо всякаго другого мотива, сама собой и только ради игры... Если же для насъ это устройство мірового круга представляется очень труднымъ предпріятіемъ, то для высшаго бога оно является лишь простой игрой, такъ какъ его сила неизмѣрима...“

[4]) Отрывокъ 58.

[5]) Отрывокъ 102.

міра и съ той же цѣлью утверждали впослѣдствіи стоики и Спиноза. Но Гераклитъ не только училъ самое это утвержденіе желанія, но и провозгласилъ его подъ именемъ удовольствія [1]) высшимъ благомъ [2]). Но если отъ самого человѣка зависитъ достигнуть такимъ образомъ искупленія, то онъ внутренне свободенъ отъ всякой внѣшней судьбы. Въ соотвѣтствіи съ этимъ мы слышимъ [3]): «Характеръ человѣка есть его судьба». Наконецъ, это пониманіе находитъ себѣ значительное подтвержденіе въ томъ, что стоики въ своемъ теоретическомъ міросозерцаніи очень часто находятся въ зависимости отъ Гераклита. Ибо болѣе понятно, если они находили у него точки опоры для практическихъ слѣдствій своего міросозерцанія.

Къ гораздо болѣе позднему времени приводитъ насъ прежде всего одно сообщеніе, касающееся Анаксагора. Если вѣрить этому сообщенію, то именно онъ высказалъ впервые идеалъ внутренней свободы. И, при томъ, въ такой формѣ, которая, какъ мы увидимъ дальше, лишь очень поздно найдетъ свое послѣдовательное развитіе. Именно Анаксагоръ, какъ говорятъ, [4]) призналъ цѣлью жизни «созерцательность и вытекающую изъ нея свободу». Но, къ сожалѣнію, это единственное выраженіе дошло до насъ внѣ всякой связи.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ этическими отрывками изъ Демокрита. Несмотря на большое число и полноту практической жизненной мудрости, отрывки эти не даютъ вполнѣ связной картины его жизнепониманія. Часто они не выходятъ изъ рамокъ краткихъ изреченій. Несмотря на то, въ нихъ можно различить три важныя черты. Я остановлюсь на нихъ въ дальнѣйшемъ и приведу въ ихъ пользу доказательства. При этомъ я ограничусь сообщеніемъ самаго необходимаго. Во-первыхъ, Демокритъ стоитъ очень близко къ эѳикѣ мѣры: восхваляется ограниченіе желаній и запрещается всякая чрезмѣрность. Разумное господство надъ самимъ собою дѣлаетъ насъ въ высокой степени независимыми отъ судьбы. «Люди—говоритъ онъ [5])—создали образъ судьбы, какъ выраженіе своей собственной нерѣшительности. Ибо судьба лишь слабо борется противъ

---

[1]) Εὐαρέστησις.
[2]) A. 21 (Diels).
[3]) Отр. 119.
[4]) A. 29 (Diels).
[5]) Отр. 119 (Diels). Ср. отр. 176.

разумѣнія. Но наибольшаго въ жизни можетъ достигнуть разумная проницательность». И сюда же относится обычная оцѣнка государства [1]): «Хорошо управляемый городъ есть то, что въ наибольшей степени является правымъ; въ немъ содержится все; если онъ здоровъ, то здорово все; постигаетъ его гибель, гибнетъ все». Такія мѣста какъ бы позволяютъ думать, что судьбѣ, въ согласіи съ обыкновеннымъ мнѣніемъ, отводится, все же, извѣстное вліяніе на счастье людей. Но другія выраженія снова приближаются къ ученію о самоудовлетворенности «добродѣтели». «Боги—читаемъ мы далѣе [2]) — даютъ людямъ все доброе, какъ нѣкогда, такъ и теперь—только не посылаютъ они того, что дурно и вредно и безполезно. Ибо, какъ нѣкогда, такъ и теперь, этого боги не посылаютъ людямъ, а сами они достигаютъ благодаря духовной слѣпотѣ и неразумію». [3]) Итакъ, тутъ передъ нами глубокое согласіе съ тѣмъ, что, какъ мы уже знаемъ, является основнымъ настроеніемъ Сократа. Въ то же время въ другомъ мѣстѣ эта близость превращается въ поразительнѣйшее соприкосновеніе съ той важнѣйшей частью сократова ученія, которая, какъ мы увидимъ это, представляетъ собой интеллектуалистическое описаніе указаннаго основного настроенія. И мы слышимъ [4]): «Причина ошибки коренится въ незнаніи лучшаго.» Наконецъ, нельзя сомнѣваться въ томъ, что Демокритъ въ теоретическомъ отношеніи былъ гедоникомъ: «Мѣрой полезнаго и неполезнаго служитъ радость и отсутствіе радости», [5]) и [6]): «Наилучшее для человѣка—это проводить жизнь въ наивозможно болѣе веселомъ расположеніи духа и въ наивозможно меньшей печали». Но это «веселое расположеніе духа» [7]) не есть просто удовольствіе, [8]) «какъ нѣкоторые ошибочно вывели, а такое состояніе, въ которомъ душа пребываетъ тихо и спокойно, не тревожимая ни страхомъ, ни боязнью духовъ или иною страстью». Слѣдовательно, счастье внутренней свободы дости-

---

[1]) Стр. 252.

[2]) Стр. 175.

[3]) Ср. Koran, Sure 4, стихъ 81: „Что случается съ тобой добраго, отъ Аллаха, а что постигаетъ тебя злое, то отъ тебя самого".

[4]) Стр. 83.

[5]) Стр. 188. Ср. стр. 4.

[6]) Стр. 189.

[7]) Εὐθυμίη.

[8]) Diog. Laert. IX. 45 (A. 1. Diels).

гается не приходящимъ извнѣ удовольствіемъ, а удовольствіемъ, возникающимъ извнутри. Поэтому въ томъ мѣстѣ [1]) онъ добавляетъ: «Но это (именно жизнь въ наивозможно болѣе веселомъ расположеніи духа и въ наивозможно меньшей печали) можетъ произойти тогда, если свои радости мы будемъ связывать не съ преходящимъ». И мы слышимъ, далѣе, [2]) что нужно «черпать радости изъ себя самаго». Уже здѣсь, слѣдовательно, античный гедонизмъ значительно отличается отъ очень многихъ современныхъ формъ гедонизма. У послѣднихъ замѣтна склонность дѣлать человѣка зависимымъ отъ внѣшняго міра, такъ какъ они рекомендуютъ ему руководиться въ своихъ поступкахъ ихъ пріятными или непріятными послѣдствіями. Античный же гедонизмъ, наоборотъ, стремится достигнуть такого расположенія духа, которое въ состояніи доставить человѣку избытокъ счастья даже при наихудшихъ внѣшнихъ отношеніяхъ. Подобную же оріентировку гедонической теоріи мы снова встрѣтимъ впослѣдствіи: не только у Аристиппа, но также у Эпикура, ученіе котораго во многомъ напоминаетъ ученіе Демокрита. Связь Эпикура съ послѣднимъ въ вопросахъ теоретической философіи соопредѣляется также этическими точками зрѣнія. То же самое слѣдуетъ сказать объ отношеніи стоиковъ къ Гераклиту.

Если отсѣчь различныя острія, свойственныя тому настроенію, какое мы встрѣчаемъ въ отрывкахъ Абдерита, то настроеніе это можно считать господствующимъ въ вопросахъ нравственности въ это время, во вторую половину пятаго вѣка. Нужно вести себя умно, прилично и достойно, на войнѣ и въ мирѣ нужно проявлять себя добрымъ гражданиномъ города—такія требованія являютъ собою самое суть тогдашней житейской мудрости. Но все это является также въ особенности предметомъ того моральнаго обученія, котороевъ то время впервые стали преподавать. Люди, занимавшіеся такимъ преподаваніемъ, назывались софистами. Современное значеніе этого слова, приравнивающее софиста къ человѣку, искусно и ловко играющему ложными выводами, было тогда еще чуждо ему. Но уже вскорѣ послѣ того времени оно тѣсно сплелось съ нимъ. Слово это обозначаетъ лишь человѣка, причастнаго къ мудрости. Мы сказали бы «мыслителя», «образованнаго» человѣка. И въ тотъ вѣкъ подъ софистомъ пони-

---

[1]) Отр. 189.

[2]) Отр. 146. Ср. 37, 170, 171, 40, 172, 235.

мали странствующаго учителя-энциклопедиста. Это былъ человѣкъ, который переходилъ изъ города въ городъ и за плату обучалъ всѣмъ тѣмъ искусствамъ и наукамъ, которыя могли быть полезны состоятельному молодому человѣку въ его частномъ хозяйствѣ, а въ особенности въ общественной жизни. Современный англичанинъ назвалъ бы такое преподаванiе «a liberal education». Но, конечно, оно обладало очень скромнымъ объемомъ: элементы военнаго искусства, науки права и прежде всего ораторскаго искусства составляли его основу. Но въ той или иной формѣ здѣсь имѣлись также начатки моральнаго наставленiя. До насъ дошли отрывки такого рода лекцiи, которые приписываются софисту Антифону. Но они не содержатъ въ себѣ ничего примѣчательнаго. Скорѣе можно было бы ожидать встрѣтить это у Продика. Но недостатокъ свѣдѣнiй не позволяетъ намъ высказать здѣсь окончательнаго сужденiя. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло со старѣйшимъ и знаменитѣйшимъ изъ всѣхъ софистовъ, Протагоромъ. Объ этическихъ наставленiяхъ. Горгiя и Гиппiя мы почти ничего не знаемъ.

При такихъ условiяхъ невозможно говорить о софистической морали. Софисты представляли нравственное сознанiе своего времени. Но это было, конечно, время, такъ называемаго, «просвѣщенiя», время критической провѣрки, неустаннаго стремленiя къ реформамъ, время широко распространеннаго тяготѣнiя къ рацiонализированiю. По крайней мѣрѣ, одна проблема обсуждалась тогда усердно, также и софистами, которая могла оказать большое влiянiе на моральную философiю. Это—вопросъ о томъ, возникли-ли культурныя блага (языкъ, право и т. д.) «отъ природы» или «путемъ узаконенiя». Другими словами, покоились ли они на необходимыхъ условiяхъ человѣческой природы, или на условномъ произволѣ. Однако, насколько можно судить по источникамъ, проблема эта въ то время не обсуждалась даже въ примѣненiи къ нравственности. Да и спустя поколѣнiе она лишь случайно подвергалась изслѣдованiю. Но и въ этомъ случаѣ, повидимому, отнюдь не софисты выполняли эту работу. Двумъ лицамъ приписываетъ Платонъ тотъ взглядъ, что моральныя правила суть предразсудки, прививаемые молодежи въ интересахъ существующихъ господствующихъ отношенiй, и влiятельные круги пользуются ими для этой цѣли. Но изъ этихъ двухъ лицъ Калликлъ меньше всего софистъ, а, скорѣе, яростный ненавистникъ софистовъ. Что

же касается Ѳразимаха, то изъ другого источника [1]) намъ извѣстно одно выраженіе, которое предполагаетъ иного рода оцѣнку моральныхъ понятій. Поэтому, разъ Аристотель приписываетъ тотъ взглядъ вообще «древнимъ» [2]), то едва-ли допустимо относить это именно къ интересующей насъ здѣсь группѣ софистовъ.

Несмотря на такое положеніе вещей, софисты уже въ то время разсматривались, какъ сила, подрывающая традиціонную нравственность. Объ этомъ свидѣтельствуютъ нападки Аристофана. Затѣмъ спустя нѣсколько десятилѣтій Платонъ неустанно стремился противопоставить сократову этику софистической. Тутъ, понятно, имѣлись различныя основанія. Прежде всего необходимо отмѣтить одинъ довольно обычный пріемъ: если люди въ силу какихъ-либо мотивовъ питаютъ антипатію къ какому-либо направленію, то они стараются подкрѣпить эту свою антипатію нападками на мнимо безнравственныя тенденціи этого направленія. Но софисты, какъ первые профессіональные представители «науки», являлись естественнымъ объектомъ тѣхъ непріязненныхъ чувствъ, какими «здравый человѣческій разсудокъ» во всѣ времена реагировалъ на то, что ему представляется безплоднымъ времяпрепровожденіемъ и притязательнымъ ничтожествомъ. «Облака» Аристофана, въ значительной части своего содержанія, представляютъ собою въ этомъ смыслѣ первую сатиру на специфически научный духъ. По своей тенденціи они мало отличаются отъ соотвѣтствующихъ частей свифтова «Путешествія Гулливера къ лилипутамъ». А Платонъ, съ другой стороны, имѣлъ достаточно поводовъ внѣморальнаго характера представить софистовъ въ неблагопріятномъ свѣтѣ. Отчасти онъ самъ еще пережилъ то соперничество, какое существовало (по крайней мѣрѣ, въ сознаніи многихъ современниковъ) между ними и его великимъ учителемъ. Отчасти же въ своихъ діалогахъ онъ воспользовался ими, какъ масками для нѣкоторыхъ изъ своихъ школьныхъ товарищей, которыхъ онъ ненавидѣлъ отъ всей души. Помимо фанатической преданности (мнимо) «правому ученію учи-

---

1) Отр. 8 (Diels). Ср. также отр. 1 и 6. Хотя они ничего по существу не доказываютъ, однако, они очень плохо вяжутся съ тѣмъ образомъ, какой Платонъ набрасываетъ въ „Государствѣ“. Они подкрѣпляютъ предположеніе, что за фигурой софиста здѣсь скрывается кто-либо изъ современниковъ.

2) Soph., el. 12, стр. 173 а 7.

теля», ненависть эта, несомнѣнно, питалась отчасти также злобой ученаго противъ «гибельнаго заблужденія» и личнымъ нерасположеніемъ къ соперникамъ.

А затѣмъ: обученіе какой-либо вещи всегда приводитъ къ сомнѣнію въ самоочевидности ея авторитета. Отъ простого изложенія всего лишь одинъ шагъ къ «потому». А отъ «потому» одинъ лишь шагъ къ «почему», а отъ послѣдняго къ сомнѣнію и, наконецъ, къ отрицанію, къ «нѣтъ!». Процессъ раціонализированія, начинающійся съ обоснованія, обыкновенно рѣдко не кончается оспариваніемъ. Въ этомъ смыслѣ могло быть понятнымъ нерасположеніе къ поведенію софистовъ, если нельзя уже было признать правильнымъ нареканія на ихъ ученіе.

Далѣе, краснорѣчіе одинаково могло служить какъ для хорошаго, такъ и для дурного дѣла. Возможно также, что обучающіе случайно могли обращать особенное вниманіе на этотъ послѣдній случай. Да и помимо того, среди рѣчистаго и склоннаго къ спорамъ народа человѣкъ, прошедшій спеціальную діалектическую выучку, являлся естестеннымъ объектомъ зависти, смѣшанной съ возмущеніемъ.

Однако, послѣднимъ основаніемъ было нѣчто иное. Софисты обучали за плату и жили на этотъ доходъ. Это казалось древнимъ недостойнымъ дѣломъ. Платонъ неустанно высмѣивалъ это ихъ поведеніе. А вслѣдъ за нимъ рядъ поколѣній въ теченіе цѣлыхъ столѣтій продолжалъ безъ критики насмѣхаться надъ софистами. Наряду съ этимъ, все болѣе и болѣе наростало возмущеніе послѣдними. Лишь въ наше время былъ поставленъ вопросъ: дѣйствительно-ли занятіе духовной профессіей, которая въ то же время даетъ человѣку средства къ существованію, есть нѣчто, достойное порицанія? И въ особенности наши нынѣшніе университетскіе преподаватели должны быть, несомнѣнно, болѣе осторожными съ этимъ приговоромъ. Вѣдь со своихъ слушателей они получаютъ гонорары. Имъ меньше всего пристало въ своихъ платныхъ лекціяхъ ставить въ упрекъ софистамъ то, что они не занимались безплатнымъ преподаваніемъ. Если вполнѣ освоиться съ этимъ способомъ разсмотрѣнія, то это презрѣніе древнихъ къ профессіональному занятію наукой можно, въ концѣ концовъ, разсматривать, какъ проявленіе рабовладѣльческаго предразсудка.

Однако, я не думаю, чтобы этимъ окончательно рѣшался данный вопросъ. У насъ господствуетъ въ настоящее время культъ

труда. На человѣка безъ «занятій» мы смотримъ сверху внизъ. Но это отнюдь не единственно возможная точка зрѣнія. И, быть можетъ, наша точка зрѣнія, дѣйствительно, односторонняя и неправильная. Ибо одно необходимо признать: если возвышеніе надъ матеріальными интересами образуетъ достоинство личности, то тотъ, для кого эти интересы съ самаго начала не играютъ никакой роли, будетъ стоять ближе къ этически цѣнному образу мыслей, нежели тотъ, кого нужда заставляетъ положить во главу угла всѣхъ своихъ помысловъ, надеждъ и опасеній именно эти интересы. «Но, кажется, говоритъ [1]) поэтому съ полнымъ правомъ Аристотель, и богатство содѣйствуетъ великодушію». Само собою разумѣется, что нельзя съ увѣренностью разсчитывать на это дѣйствіе. Вѣдь многіе богатые, наоборотъ, являются рабами своихъ богатствъ. Да и въ тѣхъ случаяхъ, когда такое дѣйствіе оказывается налицо, оно отнюдь не является заслугой. Но, какъ бы тамъ ни было, простая привычка не заниматься своими личными дѣлами и направлять свой интересъ на другія, внѣличныя цѣнности, во многихъ случаяхъ должна порождать у обладателя обезпеченнаго благосостоянія совершенно иное внутреннее отношеніе, отличное отъ того, какое возникаетъ у трудящагося, благодаря повседневному направленію его вниманія. У него появится то отношеніе, какое грекъ считалъ достояніемъ «свободнаго человѣка». Какъ ни покажется это вамъ дерзновеннымъ, но можно говорить, все же, о нравственной, хотя только предуготовительной цѣнности собственности.

Если примѣнить это разсужденіе къ софистамъ, то нельзя не признать въ извѣстной степени правильнымъ это недовѣрчивое отношеніе къ платному преподаванію морали. Да, можно даже сказать, что все положеніе софиста страдало внутреннимъ противорѣчіемъ. Онъ долженъ былъ—также и съ точки зрѣнія аристократической этики мѣры—воспитать своихъ слушателей свободными, независимыми людьми. А самъ онъ не былъ свободнымъ, независимымъ человѣкомъ. Онъ долженъ былъ прививать принципы, которые ни въ какомъ случаѣ не могли быть его принципами. Между содержаніемъ и условіями его преподаванія зіяла рѣзкая противоположность. Но именно то время отличалось особенной чуткостью къ такой противоположности. Вѣдь

---

1) Eth. Nic. IV. 8, p. 1124 a 20.—Есть русскій переводъ Э. Радлова, Этика Аристотеля. С.-Петербургъ. 1908 г. Ср. стр. 71.

именно согласіе между жизнью и ученіемъ составляетъ въ значительной степени величіе греческой этики. Это противорѣчіе, свойственное самой сущности софиста, не могло не ощущаться уже большинствомъ тѣхъ, кто сознавалъ его лишь, какъ контрастъ между образомъ жизни аристократическаго воспитанника и образомъ жизни плебейскаго воспитателя. Тѣмъ съ большей силой должны были чувствовать это противорѣчіе тѣ философскіе умы, для которыхъ оно въ то же время являлось глубокой противоположностью между внутренней свободой и несвободой. Для нихъ было бы невыносимо и немыслимо такое жизненное положеніе, въ которомъ отъ числа и степени согласія слушателей зависитъ размѣръ вознагражденія и уровень собственнаго жизненнаго обихода. Въ этомъ смыслѣ Платонъ былъ, въ концѣ концовъ, правъ, если онъ не могъ представить себѣ болѣе противоположнаго отношенія, нежели отношеніе между софистами и Сократомъ!

Уважаемые слушатели! Во всей исторіи философской этики Сократъ, несомнѣнно, представляетъ такую фигуру, понять которую и чрезвычайно важно и чрезвычайно трудно. Моей задачей въ ближайшихъ лекціяхъ будетъ выяснить вамъ эту важность. А то время, какое еще остается въ нашемъ распоряженіи, я посвящу выясненію этихъ трудностей. Я не могу обойти здѣсь молчаніемъ этихъ подготовительныхъ замѣчаній. Достаточно немного заняться этимъ вопросомъ,—и вы тотчасъ же натолкнетесь какъ въ древнѣйшей, такъ и въ новѣйшей литературѣ на цѣлый рядъ самыхъ различныхъ изображеній. Сократъ революціонеръ—Сократъ аристократъ; Сократъ соціальный реформаторъ—Сократъ моралистъ; Сократъ проповѣдникъ—Сократъ человѣкъ науки; Сократъ мистикъ, Сократъ догматикъ, Сократъ скептикъ—всѣ эти пониманія Сократа находятъ своихъ представителей. Вы съ полнымъ правомъ можете спросить: возможно-ли въ такомъ случаѣ вообще высказать что-либо о Сократѣ, а если и возможно, то что же можно сказать здѣсь вполнѣ опредѣленнаго? Я обязанъ дать отвѣтъ на этотъ вопросъ и въ тоже время оправдать свое собственное пониманіе.

Первая большая трудность для ознакомленія съ Сократомъ заключается въ томъ, что онъ ничего не писалъ. Отъ него самого не дошло до насъ ни одного отрывка, ни од-

ного положенія, ни одного слова [1]). Уста великаго учителя на всѣ времена остались нѣмыми. Но онъ не только ничего не писалъ, онъ не произносилъ также законченныхъ лекцій. Его философская дѣятельность обнаруживалась только въ непринужденной бесѣдѣ, и только въ бесѣдѣ. И въ бесѣдахъ этихъ онъ являлся не обучающей стороной, а вопрошающей. Даже если бы мы сами присутствовали при этихъ бесѣдахъ, мы, все же, слѣдовательно, не узнали бы настоящаго ученія Сократа. О направленіи его мышленія можно было бы судить по способу постановки вопросовъ и по ихъ предпосылкамъ. Но разъ все это недоступно намъ, то, быть можетъ, мы знаемъ, по крайней мѣрѣ, свидѣтельства лицъ, которыя присутствовали при этихъ бесѣдахъ и въ точности передали намъ ихъ? Критическое изученіе сохранившихся свидѣтельствъ показываетъ, что ни одно изъ нихъ не удовлетворяетъ этимъ обоимъ условіямъ.

Что же касается позднѣйшихъ анекдотовъ, дошедшихъ до насъ, то въ данномъ случаѣ вообще не можетъ быть рѣчи о непосредственномъ свидѣтельствѣ.

Аристотель даетъ намъ нѣсколько краткихъ замѣчаній объ его основныхъ взглядахъ. И, судя по связи, въ какой встрѣчаются эти замѣчанія, нельзя сомнѣваться въ томъ, что Аристотель имѣлъ въ виду сообщить нѣчто вполнѣ достовѣрное, руководясь исключительно историческимъ интересомъ. Но Аристотель родился много времени спустя послѣ смерти Сократа.

Если обратиться теперь къ современникамъ, то мы встрѣчаемъ очень много намековъ въ комедіяхъ Аристофана. Но намеки эти представляютъ собой столь очевидную тенденціозную насмѣшку, что имъ едва ли можно придавать серьезное значеніе.

Остаются сочиненія тѣхъ молодыхъ друзей, которыхъ называютъ обыкновенно неточно его учениками. Но большинство этихъ сочиненій утеряно. Утеряны не только сочиненія Антисѳена, Аристиппа, Фэдона, но также сочиненія Эсхина. А объ этихъ сочиненіяхъ до насъ дошли свѣдѣнія, что они были самой вѣрной передачей оригинала. До насъ дошли лишь сочиненія двухъ учениковъ, содержащія разговоры и рѣчи Сократа: Пла-

---

[1]) Я могу не касаться здѣсь извѣстныхъ стиховъ, которые Сократъ сочинилъ будто бы, находясь въ заключеніи. Двѣ дошедшія до насъ строчки въ лучшемъ случаѣ представляютъ собой простое переложеніе въ связную рѣчь одной эзоповой цитаты.

тона и Ксенофонта. Насколько можно довѣрять этимъ сообщеніямъ?

Сочиненія Платона распадаются для нашей точки зрѣнія на три неравныя группы. Одно сочиненіе, «Законы», имѣетъ форму діалога, въ которомъ Сократъ не принимаетъ участія. Въ другомъ сочиненіи, «Апологіи», разговоръ ведетъ одинъ только Сократъ: это сочиненіе выдаетъ себя за ту защитительную рѣчь, которую Сократъ держалъ будто бы на судѣ въ отвѣтъ на обвиненіе его Мелитомъ, Анитомъ иЛикономъ въ безбожіи и развращеніи юношества. Это обвиненіе привело къ его осужденію и смертной казни. Всѣ остальныя сочиненія имѣютъ форму діалоговъ, въ которыхъ принимаетъ участіе Сократъ. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ является побочной фигурой (таковы: «Парменидъ», «Софистъ», «Политикъ», «Тимей», «Критій», которыя могутъ разсматриваться, какъ позднѣйшія сочиненія Платона). Но въ громадномъ большинствѣ изъ нихъ онъ является главной фигурой, ведущей рѣчь. Остановимся прежде всего на этой многочисленнѣйшей группѣ. Не всѣ, конечно, діалоги, относящіеся къ этой группѣ, могутъ быть или даже хотятъ быть просто достовѣрными сообщеніями. Это вытекаетъ главнымъ образомъ изъ двухъ аргументовъ, одного внѣшняго и одного внутренняго. Внѣшній аргументъ: Платонъ ни въ одномъ изъ этихъ діалоговъ не говоритъ, что онъ присутствовалъ при бесѣдѣ, а въ одномъ изъ нихъ, въ «Фэдонѣ» [1]), онъ прямо заявляетъ, что онъ не присутствовалъ въ этомъ случаѣ! Далѣе, цѣлый рядъ діалоговъ онъ относитъ къ такому времени, къ которому онъ самъ не принадлежалъ, или же онъ не могъ слышать ихъ вскорѣ послѣ этого изъ аутентическихъ сообщеній (таковы: «Парменидъ»; «Пиръ» и др). Внутренній аргументъ: въ очень многихъ и при томъ важнѣйшихъ діалогахъ («Пиръ» и «Фэдонъ», «Федръ», «Государство») Сократъ развиваетъ такое ученіе (такъ, называемое, «ученіе объ идеяхъ»), о которомъ Аристотель прямо [2]) говоритъ, что оно было чуждо Сократу. Но между тѣми сочиненіями, къ которымъ относится одинъ изъ этихъ аргументовъ, и всѣми остальными нѣтъ никакой внѣшней разницы: и тѣ и другія одинаково выдаютъ себя за историческія сочиненія. Поэтому невольно при-

---

[1]) p. 59 b.

[2]) Metaph. XIII. 4, p. 1078 b 30 и тамъ же 9, p. 1086 b 6.

ходишь къ выводу, что введеніе Сократа въ платоновскіе діалоги есть литературная фикція, и что діалоги эти нельзя разсматривать, какъ историческія свидѣтельства. Какъ же обстоитъ теперь дѣло съ Апологіей? Здѣсь, конечно, отпадаютъ оба указанныхъ аргумента. Платонъ прямо заявляетъ [1]), что онъ присутствовалъ при произнесеніи этой рѣчи, и она не содержитъ въ себѣ никакихъ взглядовъ, которыхъ съ самаго же начала нельзя было бы приписать Сократу. Нѣкоторыя другія обстоятельства наводятъ, однако, на сомнѣнія. Прежде всего, какъ извѣстно, въ древности было въ обычаѣ сочиненіе фиктивныхъ рѣчей такого рода. Не говоря уже о платоновой Апологіи, намъ извѣстно не менѣе четырехъ другихъ защитительныхъ рѣчей Сократа. Отчасти онѣ дошли до насъ, отчасти извѣстны изъ другихъ источниковъ. До насъ дошла рѣчь, написанная Ксенофонтомъ. Другая рѣчь принадлежитъ позднѣйшему греческому ритору Либанію. Извѣстна Апологія, написанная ученикомъ Платона, Θеодектомъ. А другая принадлежитъ его современнику, оратору Лизію. Эта послѣдняя Апологія являлась отвѣтомъ на столь же фиктивную обвинительную рѣчь, опубликованную ораторомъ Поликратомъ спустя пять лѣтъ послѣ смерти Сократа. Кромѣ того, почти всѣ античные историки безъ дальнѣйшихъ разсужденій обыкновенно включали въ свои историческіе труды воображаемыя рѣчи. Рѣчи эти отнюдь не ставили себѣ задачей передавать дѣйствительно сказанное. Напротивъ, онѣ стремились развить то, что можно было бы сказать, т. е. то, что въ такомъ же положеніи можно было бы сказать остроумнаго и подходящаго. Зато изъ всей древности едва-ли имѣется одинъ единственный примѣръ, когда бы сравнительно длинная рѣчь была пересказана съ буквальной точностью. Исключеніемъ здѣсь является, конечно, то, что было опубликовано на основаніи черновыхъ набросковъ. Дѣйствительно, такое отношеніе къ импровизированнымъ рѣчамъ было вполнѣ естественно, даже почти единственно мыслимо въ то время. Тогда изобрѣтеніе письменности положило уже конецъ быстрому заучиванію наизусть, а стенографія не привила еще привычки записыванія. Такимъ образомъ, съ самаго же начала невольно склоняешься къ мысли, что въ Апологіи Платонъ не хочетъ разсказать, какъ Сократъ дѣйствительно защищался. Онъ хочетъ,

[1]) p. 34 a и 38 b.

напротивъ, показать, какъ онъ могъ бы защищаться. Такъ, въ этомъ своемъ сочиненіи самъ Платонъ защищаетъ Сократа подъ собственной маской послѣдняго. Если разсмотрѣть теперь внимательнѣе это небольшое произведеніе, то дѣйствительно мы найдемъ здѣсь нѣчто такое, что объясняется лучше съ точки зрѣнія такого пониманія. Таково обширное разсужденіе о возникновеніи создавшагося противъ Сократа недоброжелательства. Оно болѣе умѣстно въ послѣдующемъ разсмотрѣніи, нежели для мгновенной импровизаціи. А прежде всего здѣсь нужно отмѣтить рядъ случаевъ поразительнаго самохвальства, которое легко понять, какъ выраженіе ученика, и которое было бы изумительно въ устахъ учителя. Но тутъ же встрѣчаются, конечно, и такія частности, которыя можно понять лишь въ томъ случаѣ, если онѣ аутентичны. Таковы свѣдѣнія объ одномъ свидѣтельскомъ показаніи, объ отношеніи голосовъ и въ особенности о неожиданномъ и непослѣдовательномъ измѣненіи отношенія къ вопросу о назначаемомъ наказаніи. Такимъ образомъ въ высшей степени вѣроятно, что рѣчь въ существенномъ принадлежитъ Платону. Однако, въ ней содержится въ переработанномъ видѣ цѣлый рядъ чертъ оригинальной рѣчи. Но какъ далеко простирается это позаимствованіе—это, вѣроятно, навсегда останется неизвѣстнымъ.

Мы обращаемся теперь къ Ксенофонту. Въ четырехъ изъ его сочиненій содержатся рѣчи Сократа: «О домоводствѣ» (Oeconomicus), въ «Защитѣ Сократа» (Апологія), въ «Пирѣ» (Convivium) и прежде всего въ «Воспоминаніяхъ» (Memorabilia). Но въ первомъ изъ названныхъ сочиненій онъ, въ сущности, является въ роли пересказчика объясненій, какія подъ маской вообще неизвѣстнаго Исхомаха даетъ о себѣ, очевидно, самъ же Ксенофонтъ. А въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ самъ говоритъ, онъ обнаруживаетъ освѣдомленность въ такихъ вещахъ, знакомство съ которыми было бы изумительно у Сократа и вполнѣ понятно у Ксенофонта. Этотъ послѣдній, находясь на службѣ у Кира Младшаго, совершилъ походъ въ Азію. И вотъ оказывается, что Сократъ, почти никогда не покидавшій Аѳинъ, чрезвычайно хорошо освѣдомленъ какъ относительно самого Кира, такъ и относительно условій жизни его двора. Кромѣ того, Сократъ говоритъ здѣсь о такихъ событіяхъ, о которыхъ онъ не могъ говорить въ присутствіи Ксенофонта, такъ какъ они случились уже послѣ отъ-

ѣзда Ксенофонта изъ Аѳинъ [1]). Слѣдовательно, не можетъ быть никакого сомнѣнія, да это и признается всѣми, что рѣчи Сократа въ этомъ сочиненіи настолько же фиктивны, какъ и въ діалогахъ Платона. Но это сочиненіе само заявляетъ о себѣ, что оно является простымъ продолженіемъ болѣе важныхъ Меморабилій. Въ послѣднихъ передаются многочисленныя рѣчи Сократа, которыя Ксенофонтъ, какъ онъ заявляетъ, слышалъ самъ. И вотъ послѣ этого «Oeconomicus» начинается такими словами [2]): «Но я слышалъ также однажды, какъ онъ (!) слѣдующимъ образомъ бесѣдовалъ о домоводствѣ». Другими словами, Oeconomicus заявляетъ такое же притязаніе на аутентичность, какъ и Меморабиліи. А отсюда слѣдуетъ, что если первое сочиненіе мы разсматриваемъ, какъ совершенно неисторическое, то совершенно такъ же можемъ мы отнестись и ко второму сочиненію. Точно также и въ Меморабиліяхъ встрѣчаются свѣдѣнія о народностяхъ Персидскаго царства [3]), какія, скорѣе, можно приписать Ксенофонту, нежели Сократу. Наконецъ, недавно убѣдительно было указано на то, что въ Меморабиліяхъ часто встрѣчаются такіе взгляды, и преимущественно изъ области суевѣрія, которые встрѣчаются также и въ другихъ сочиненіяхъ Ксенофонта. Но взгляды эти едва ли можно согласовать съ тѣмъ, что Аристотель сообщаетъ объ ученіи Сократа. Помимо всего этого, этотъ невольно напрашивающійся выводъ (именно, что рѣчи Сократа у Ксенофонта совершенно такъ же фиктивны, какъ и платоновскія рѣчи Сократа) находитъ себѣ подтвержденіе и во взглядахъ древнихъ. Ибо Діогенъ Лаэртійскій говоритъ (несомнѣнно, на основаніи какого-либо лучшаго источника) въ жизни Аристиппа [4]), что Ксенофонтъ относился несправедливо къ этому сократику и поэтому вложилъ въ уста Сократу рѣчь противъ него. Точно также и Платонъ поступилъ съ нимъ несправедливо въ «Фэдонѣ». Но разъ Меморабиліи утрачиваютъ свой историческій характеръ, то таковой не можетъ принадлежать ни «Пиру», на которомъ Ксенофонтъ даже не присутствовалъ, по его соб-

---

1) Oec. 4, 18 и сл.

2) Oec. 1. 1.

3) Bes. Comm. III. 5. 26; III. 9. 2 и II. 1. 10.

4) II. 65.

ственнымъ словамъ, ни «Апологіи», при произнесеніи которой онъ не могъ даже присутствовать (благодаря своему пребыванію въ Азіи), и подлинность которой, кромѣ того, оспаривается. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ выводу, что ни объ одномъ выраженіи Сократа у насъ нѣтъ вполнѣ достовѣрнаго показанія какого-либо непосредственнаго свидѣтеля.

Таковы внѣшнія трудности, на какія мы наталкиваемся при желаніи понять Сократа. Но, несмотря на то, я рѣшаюсь, все же, сказать, что образъ этого человѣка мнѣ такъ же ясенъ, какъ образъ кого-либо изъ нынѣ живущихъ людей. Три источника могутъ помочь намъ понять Сократа. Небольшой остатокъ времени, имѣющійся еще въ нашемъ распоряженіи, мы посвятимъ выясненію этого вопроса.

Прежде всего, свидѣтельство Аристотеля мало утрачиваетъ въ своемъ значеніи благодаря тому, что оно не является непосредственнымъ. Ибо Стагиритъ былъ въ теченіе долгихъ лѣтъ личнымъ ученикомъ Платона. А послѣдней былъ въ теченіе многихъ лѣтъ личнымъ ученикомъ Сократа. Слѣдовательно, онъ въ избыткѣ имѣлъ въ своемъ распоряженіи тѣ непосредственныя извѣстія, отсутствіе которыхъ такъ ощутимо для насъ. Кромѣ того, едва-ли можно приписывать ему тенденціозную или небрежную передачу того, что онъ узналъ такимъ образомъ. Слѣдовательно, то немногое, что онъ сообщаетъ намъ относительно содержанія и метода сократовскаго мышленія, мы можемъ, въ сущности, считать аутентическимъ.

Далѣе. Сократики влагаютъ, правда, въ уста Сократу свои собственныя мысли. Но вѣдь они влагаютъ ихъ, все же, въ уста Сократу. Они не выдаютъ своихъ собственныхъ выраженій за слова учителя и не заключаютъ ихъ въ кавычки. То, что они хотятъ сказать, они развиваютъ въ такой формѣ, въ какой, по ихъ мнѣнію, это выразилъ бы учитель. Другими словами, они рисуютъ намъ личность Сократа и заставляютъ ее высказывать эти мысли. Это мы можемъ утверждать съ полной увѣренностью. Ибо какъ платоновскій, такъ и ксенофонтовскій Сократъ изображается въ видѣ такой характерной фигуры, которая не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, что мы знаемъ о самомъ Платонѣ и Ксенофонтѣ. Обѣ эти фигуры до извѣстной степени совпадаютъ также между собой. Но этого мало: какъ ни различно содержаніе ученія у обоихъ авторовъ, относительно личности мы не встрѣчаемъ собственно

никакого противорѣчія, а лишь различіе въ самомъ узкомъ смыслѣ. Ксенофонтъ рисуетъ извѣстныя общія черты. Платонъ не ограничивается этимъ и даетъ детальный, чрезвычайно индивидуальный и живой характерный образъ. Рѣчь можетъ идти, слѣдовательно, не о томъ, слѣдуетъ ли представлять себѣ личность Сократа согласно изображенію Ксенофонта, или согласно изображенію Платона. Вопросъ сводится лишь къ тому, слѣдуетъ ли или нѣтъ принять тотъ плюсъ, какой мы встрѣчаемъ у Платона. Ни одинъ читатель сочиненій Платона не станетъ отрицать, что Платонъ въ высшей степени обладалъ подражательнымъ талантомъ, даромъ изображать людей и характеры. Никто, слѣдовательно, не станетъ оспаривать, что въ своихъ діалогахъ онъ могъ точно воспроизвести личность Сократа. Вопросъ заключается лишь въ томъ, хотѣлъ ли онъ этого? Другими словами: мы можемъ принять личность платоновскаго Сократа за личность историческаго Сократа, разъ мы не можемъ указать никакого мотива, который могъ бы побудить Платона подмѣнить историческій образъ фиктивнымъ. Но, при исключительно изумительномъ трактованіи Сократа, какое мы встрѣчаемъ у Платона, необходимо съ самаго же начала исключить столь часто встрѣчающійся у него мотивъ давать вмѣсто оригинала пародію на него. Слѣдовательно, остается только возможность идеализирующей обработки. Но платоновскій Сократъ не представляетъ собой идеальнаго образа. Эта возможность исключается цѣлымъ рядомъ соображеній. Во-первыхъ, характерныя черты этого образа (самый способъ веденія разговора, иронія, демонъ) не имѣютъ никакихъ точекъ соприкосновенія съ этическимъ идеаломъ Платона. Слѣдовательно, онѣ ни въ какомъ случаѣ не могли быть измышлены ради воплощенія послѣдняго. Затѣмъ этотъ образъ совершенно не конгеніаленъ своеобразному характеру Платона. Платонъ—это олицетворенный порывъ, увлеченіе, платоновскій Сократъ—это, наоборотъ, олицетворенная положительность. Вслѣдствіе этого, несмотря на все искусство Платона, Сократъ нерѣдко оставляетъ свою роль и начинаетъ служить проводникомъ платоновскихъ идей. Но въ такихъ случаяхъ, когда Сократъ становится патетическимъ и увлекается образами, Платонъ почти всегда отмѣчаетъ, что тутъ передъ нами уже не сократовскій пріемъ. Такъ, Сократъ ссылается, напр. на древніе миѳы, которые онъ лишь пересказы-

ваетъ («Горгій», «Фэдонъ», «Государство»), или на чужія рѣчи, которыя онъ лишь передаетъ («Пиръ»), или на неожиданный приливъ энтузіазма, по поводу котораго онъ самъ себѣ удивляется («Федръ»). Однимъ словомъ, отъ всего этого у насъ получается впечатлѣніе, что сократовская личность, изображаемая Платономъ, противостоитъ ему, какъ нѣчто чуждое, какъ нѣчто данное. Съ необычайнымъ искусствомъ, но не всегда удачно, старается онъ сочетать съ этимъ даннымъ образомъ изложеніе своихъ собственныхъ мыслей. Но въ такомъ случаѣ этимъ чуждымъ даннымъ можетъ быть только историческая личность Сократа. Или, какъ я выразился въ другомъ мѣстѣ: «Платоновскіе діалоги суть художественныя произведенія, матеріаломъ для которыхъ послужило платоновское мышленіе, а формой—сократовская личность». Но вы можете спросить, какъ же возможно изобразить вѣрно личность человѣка, заставляя его въ то же время говорить то, чего онъ никогда не говорилъ. Этотъ вопросъ сводится вообще къ вопросу о возможности стилизированнаго изображенія. Отвѣтъ на этотъ вопросъ гласитъ: если Платонъ заставляетъ Сократа говорить въ Апологіи то, что онъ могъ бы приблизительно сказать тогда, то какъ въ Апологіи, такъ и въ другихъ случаяхъ онъ заставляетъ его говорить такъ, какъ онъ могъ бы говорить. И это «какъ?», изображенное великимъ мастеромъ, несомнѣнно, не менѣе характерно, нежели то или иное аутентическое слово. Сократовское ученіе не дошло до насъ въ видѣ дословнаго сообщенія, а лишь въ видѣ чрезвычайно компетентнаго и надежнаго извлеченія. Подобнымъ же образомъ у насъ нѣтъ фотографіи сократовой личности, а лишь художественно сдѣланный (и притомъ посредственный) портретъ.

Къ этимъ двумъ источникамъ присоединяется еще третій, и не менѣе важный, источникъ: обратный выводъ отъ учениковъ къ учителю. Намъ извѣстны какъ основное этическое настроеніе, такъ и основные теоретическіе взгляды трехъ въ высшей степени оригинальныхъ и чрезвычайно различныхъ людей: Платона, Антисѳена и Аристиппа. Всѣ они думаютъ, что остаются вѣрными духу учителя и до конца продумываютъ его мысли. Развитіе ихъ идеаловъ и ученій совершается по расходящимся лучамъ. Но достаточно прослѣдить ихъ обратно до ихъ общей точки пересѣченія, чтобы встрѣтить здѣсь личность и ученіе Сократа. Этотъ методъ даетъ иного рода провѣрку. Пониманіе, соотвѣт-

ствующее какъ тому, такъ и другому методу, не можетъ, несомнѣнно, упустить изъ виду существенные моменты историческаго факта. Такое именно пониманіе я надѣюсь развить передъ вами въ ближайшихъ лекціяхъ. Мы на каждомъ шагу будемъ имѣть возможность убѣждаться въ согласіи этого пониманія съ обоими другими источниками. Когда мы приступить къ ознакомленію съ этикой Платона, Антисѳена и Аристиппа, мы сможемъ убѣдиться также въ совпаденіи этого пониманія съ третьимъ источникомъ.

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Сократъ. I.

Предварительная характеристика.—Извлеченія изъ платоновой „Апологіи".

Уважаемые слушатели!

Теперь мы преодолѣли тѣ внѣшнія препятствія, на которыя мы наталкиваемся при изученіи Сократа. Мы знаемъ теперь, какимъ свѣдѣніямъ можно довѣрять. Мы можемъ вѣрить Аристотелю относительно ученія Сократа, Платону—относительно личности. А сообщенія обоихъ философовъ мы должны провѣрять идеалами и теоріями учениковъ. Мы должны принимать за исходный пунктъ личность, такъ какъ она, по крайней мѣрѣ, въ данномъ случаѣ, имѣетъ основное и рѣшающее значеніе. Но тутъ мое изложеніе тотчасъ же наталкивается на внутреннія трудности.

Такихъ трудностей имѣется, въ сущности, двѣ. Личность человѣка мы можемъ узнать лишь по его жизни. Но жизнь мы можемъ изучать или вширь, во всемъ ея объемѣ, или же въ ея высшихъ проявленіяхъ. Существо и характеръ человѣка могутъ воздѣйствовать на насъ двумя способами. Во-первыхъ, мы можемъ воспринимать въ себя обычное настроеніе человѣка, какъ оно выражается въ его повседневномъ существованіи, и можемъ получить такимъ образомъ общее впечатлѣніе. Во-вторыхъ, мы можемъ наблюдать человѣка въ тѣ рѣдкіе единичные моменты, когда онъ напрягаетъ всѣ свои силы и способности и обнаруживаетъ основную черту своего бытія.

Но о такого рода необыкновенныхъ событіяхъ въ жизни Со-

крата мы знаемъ мало. Что можетъ дать вамъ мой разсказъ о томъ, что онъ участвовалъ въ нѣсколькихъ сраженіяхъ и проявилъ при этомъ необыкновенную храбрость? Однажды, будучи избранъ по жребію въ руководители народнаго собранія, онъ, съ цѣлью охранить букву закона, не обратилъ никакого вниманія на угрозы разъяренной толпы. Когда демократическій государственный строй на короткое время былъ замѣненъ олигархическимъ господствомъ, такъ называемыхъ, 30 тирановъ, Сократъ неустрашимо отказался приложить свою руку къ незаконному аресту Льва саламинца. Что могутъ дать вамъ разсказы о такихъ фактахъ?

Но платоновскія описанія повседневной жизни Сократа обвѣяны какъ бы волшебной дымкой, которая разлетается при всякой попыткѣ вырвать отдѣльныя мѣста изъ общей связи или выдѣлить при помощи обычныхъ выраженій общія черты, свойственныя нагляднымъ деталямъ. Я могу вамъ сказать, что Сократъ перестал̆ъ заниматься унаслѣдованнымъ имъ отъ отца ремесломъ ваятеля, и что положеніе его было чрезвычайно плохое. Я могу вамъ разсказать о вошедшей въ пословицу простотѣ и умѣренности его жизни. Я могу разсказать вамъ о томъ, какъ онъ цѣлые дни проводилъ на рынкѣ, въ палестрахъ, однимъ словомъ, во всѣхъ публичныхъ мѣстахъ, въ бесѣдахъ съ пожилыми и молодыми согражданами. Скоро становился онъ руководителемъ этихъ бесѣдъ. Отчасти къ этому приводило случайное направленіе разговора, отчасти же онъ искалъ случая выяснить себѣ занимавшую его проблему. Онъ задавалъ чрезвычайно странные вопросы, бралъ примѣры изъ повседневной жизни (объ ослахъ и лошадяхъ, портныхъ и сапожникахъ). Онъ постоянно подчеркивалъ свое невѣдѣніе и свою жажду знанія. Такимъ образомъ онъ заставлялъ другихъ давать себѣ отчетъ относительно своихъ, повидимому, чрезвычайно простыхъ и чрезвычайно ясныхъ понятій. Его перекрестный допросъ приводилъ въ замѣшательство собесѣдника, или же побуждалъ его вновь попытаться выяснить и разрѣшить вопросъ. Бесѣды эти касались преимущественно основныхъ понятій практической жизни. Такимъ образомъ, собесѣдникъ, къ своему изумленію, оказывался неспособнымъ ни къ какому дѣлу. Онъ убѣждался въ своей непригодности. Это вызывало въ немъ уныніе и озлобленіе, а иногда даже слезы. Но я сомнѣваюсь, чтобы такіе разсказы могли пробудить въ васъ живой образъ Сократа.

Съ другой стороны, мы не можемъ въ рамкахъ этихъ лекцій приблизиться къ этому образу путями, указанными Платономъ, и изучать Сократа, его сущность и дѣйствія въ рамкахъ окружавшей его разнообразной обстановки. Я не могу повести васъ въ палестру, пользуясь для этого платоновскимъ «Лизисомъ». Я не могу повести васъ также на рынокъ, пользуясь для этого «Лахесомъ», ни на собраніе софистовъ, знакомя васъ съ «Протагоромъ». Я не могу, наконецъ, пользуясь «Пиромъ», повести васъ на ночное пиршество, откуда Сократъ, послѣ безсмертныхъ разговоровъ, тотчасъ же снова возвращается къ своему обычному образу жизни, сохранивъ полную ясность сознанія и спокойствіе духа. А всѣ другіе, въ томъ числѣ и хозяинъ пирушки, остаются на мѣстѣ, обезсиленные дѣйствіемъ излишне выпитаго вина. Тѣ, которые слѣдовали духовно за учителемъ по этому пути, руководимые ученикомъ, образуютъ одну общину, разсѣянную по всѣмъ странамъ и временамъ, не знающую никакихъ границъ, никакого различія языка и религіи. Однако, къ ней нѣтъ иного доступа, кромѣ изученія Платона. Мы должны удовольствоваться здѣсь очень неполнымъ возмѣщеніемъ: тѣмъ суррогатомъ, который, къ нашему счастью, принесла намъ великая катастрофа, разразившаяся надъ Сократомъ къ концу его жизни.

Въ 339 году до Р. Х., когда учителю исполнилось уже 70 лѣтъ, противъ него было возбуждено обвиненіе. Спустя много вѣковъ ученый Фаворинусъ [1]), познакомившись съ оригиналомъ акта, сохранившимся въ аѳинскомъ архивѣ, такъ передаетъ содержаніе принесенной жалобы: «Мелитъ, сынъ Мелита, изъ Питѳоса, подъ присягой принесъ слѣдующую жалобу противъ Сократа, сына Софрониска, изъ Алопеке: Сократъ повиновенъ въ томъ, что не признаетъ боговъ, которыхъ признаетъ городъ, а вводитъ другія, новыя божества, онъ повиновенъ, далѣе, въ томъ, что развращаетъ юношество. Предлагается смертная казнь». Чтобы снять съ себя это обвиненіе, Сократъ явился въ судъ, состоявшій изъ 500 или 600 гражданъ. Мелитъ и два другихъ обвинителя, Анитъ и Ликонъ, произнесли свои обвинительныя рѣчи. О свидѣтеляхъ со стороны обвиненія ничего не говорится. Затѣмъ Сократъ началъ свою защитительную рѣчь. Въ какомъ смыслѣ нужно понимать сообщеніе Платона объ этой рѣчи,— объ этомъ я только что говорилъ. Правда, сообщеніе это не

---

[1]) Diog. Laert. II, 40.

можетъ разсматриваться, какъ исторически точная передача этой рѣчи. Но оно выражаетъ, конечно, мнѣніе Платона о данномъ случаѣ и въ то же время влагаетъ въ уста Сократу, тѣ слова, какія онъ могъ бы произнести по мнѣнію Платона. Теперь я познакомлю васъ съ главнѣйшимъ содержаніемъ и наиболѣе характерными мѣстами платоновой Апологіи. Такимъ путемъ, думаю я, вы лучше всего сможете понять, хотя бы отчасти, личность Сократа.

Извинившись за свою простую рѣчь, Сократъ останавливается на другомъ, болѣе раннемъ обвиненіи, отличномъ отъ настоящаго и болѣе опасномъ. Клеветники въ теченіе цѣлаго ряда лѣтъ прожужжали уши аѳинскому народу этими обвиненіями. Они утверждали о Сократѣ то, въ чемъ обыкновенно обвиняютъ всѣхъ философовъ: именно, что они (подобно древнимъ натуръ-философамъ) изучаютъ подземныя и небесныя явленія (и такъ подрываютъ вѣру отцовъ), и что (подобно софистамъ) болѣе слабое дѣло они превращаютъ въ болѣе сильное. Что касается перваго пункта, то онъ, Сократъ, рѣшительно ничего не понимаетъ въ такихъ вещахъ. Но онъ говоритъ это не за тѣмъ, чтобы умалить такую науку, если кто-либо дѣйствительно обладаетъ въ ней надежными знаніями. Лишь потому говоритъ онъ такъ, что онъ рѣшительно неприкосновененъ къ ней. Да и присутствующіе могли бы засвидѣтельствовать, что онъ никогда не говоритъ о такихъ предметахъ.

«А если еще, кромѣ всего подобнаго, вы слышали отъ когонибудь, что я берусь воспитывать людей и зарабатываю этимъ деньги, то и это неправда; хотя мнѣ кажется, что и это дѣло хорошее, если кто способенъ воспитывать людей, какъ, напримѣръ, леонтіецъ Горгій, кеецъ Продикъ, элидецъ Иппій. Всѣ они, о мужи, разъѣзжаютъ по городамъ и убѣждаютъ юношей, которые могутъ даромъ пользоваться наставленіями любого изъ своихъ согражданъ, оставлять своихъ и поступать къ нимъ въ ученики, платя имъ деньги, да еще съ благодарностью. А вотъ и еще, какъ я узналъ, проживаетъ здѣсь одинъ ученый мужъ изъ Пароса. Встрѣтился мнѣ на дорогѣ человѣкъ, который переплатилъ софистамъ денегъ больше, чѣмъ всѣ остальные вмѣстѣ,— Каллій, сынъ Иппоника; я и говорю ему,—а у него двое сыновей,—«Каллій!—говорю я ему,—если бы твои сыновья были жеребята или бычки, то намъ слѣдовало бы нанять для нихъ воспитателя, который бы сдѣлалъ ихъ совершенными въ добро-

дѣтели, свойственной каждому изъ нихъ, и человѣкъ этотъ былъ бы изъ наѣздниковъ или земледѣльцевъ; ну а теперь, разъ они—люди, кого думаешь взять для нихъ въ воспитатели? Кто бы это могъ быть знатокомъ подобной доблести, человѣческой или гражданской? Полагаю, ты объ этомъ подумалъ, пріобрѣтя сыновей. Есть ли таковой,—спрашиваю я,—или нѣтъ?»—«Конечно,—отвѣчаетъ онъ,—есть».—«Кто же это?—спрашиваю я,—откудова онъ и почемъ беретъ за обученіе?»—«Эвенъ,—отвѣчаетъ онъ,—изъ Пароса, беретъ по пяти минъ, Сократъ» [1]). И благословилъ я этого Эвена, если правда, что онъ обладаетъ такимъ искусствомъ и такъ недорого беретъ за обученіе. Я бы и самъ чванился и гордился, если бы былъ искусенъ въ этомъ дѣлѣ; только вѣдь я въ этомъ не искусенъ, о мужи аѳиняне!

Можетъ быть, кто-нибудь изъ васъ возразитъ: «Однако, Сократъ, чѣмъ же ты занимаешься? Откуда на тебя эти клеветы? Въ самомъ дѣлѣ, если бы самъ ты не занимался чѣмъ-нибудь особеннымъ, то и не говорили бы о тебѣ такъ много. Скажи намъ, что это такое, чтобы намъ зря не выдумывать». Вотъ это, мнѣ кажется, правильно, и я самъ постараюсь вамъ показать, что именно дало мнѣ извѣстность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. И хотя бы кому-нибудь изъ васъ показалось, что я шучу, будьте увѣрены, что я говорю сущую правду. Эту извѣстность, о мужи аѳиняне, получилъ я не инымъ путемъ, какъ благодаря нѣкоторой мудрости. Какая же это такая мудрость? Да ужъ должно быть человѣческая мудрость. Этою мудростью я, пожалуй, въ самомъ дѣлѣ мудръ; а тѣ, о которыхъ я сейчасъ говорилъ, мудры или сверхчеловѣческою мудростью, или ужъ не знаю, какъ и сказать; что же меня касается, то я, конечно, этой мудрости не понимаю, а кто утверждаетъ обратное, тотъ лжетъ и говоритъ это для того, чтобы оклеветать меня. И вы не шумите, о мужи аѳиняне, даже если вамъ покажется, что я говорю нѣсколько высокомѣрно; не свои слова буду я говорить, а сошлюсь на слова, для васъ достовѣрныя. Свидѣтелемъ моей мудрости, если только это мудрость, и того, въ чемъ она состоитъ, я приведу вамъ бога, который въ Дельфахъ. Вѣдь вы знаете Херефонта. Человѣкъ этотъ съ молоду былъ и моимъ и вашимъ приверженцемъ, раздѣлялъ съ вами изгнаніе и возвратился вмѣстѣ съ вами. И вы, конечно, знаете, каковъ былъ Хере-

[1]) Пять минъ около 100 р.

фонтъ, до чего онъ былъ неудержимъ во всемъ, что бы ни затѣвалъ. Ну вотъ тоже, пріѣхавъ однажды въ Дельфы, дерзнулъ онъ обратиться къ оракулу съ такимъ вопросомъ.—Я вамъ сказалъ—не шумите, о мужи!—Вотъ онъ и спросилъ, есть ли кто-нибудь на свѣтѣ мудрѣе меня, и пиѳія ему отвѣтила, что никого нѣтъ мудрѣе. И хотя самъ онъ умеръ, но вотъ братъ его засвидѣтельствуетъ вамъ объ этомъ.

Посмотрите теперь, зачѣмъ я это говорю; вѣдь мое намѣреніе—объяснить вамъ, откуда пошла клевета на меня. Услыхавъ это, сталъ я размышлять самъ съ собою такимъ образомъ: что бы такое богъ хотѣлъ сказать и что это онъ подразумѣваетъ? Потому что самъ я, конечно, ни мало не сознаю себя мудрымъ; что же это онъ хочетъ сказать, говоря, что я мудрѣе всѣхъ? Вѣдь не можетъ же онъ лгать: не полагается ему это. Долго я недоумѣвалъ, что такое онъ хочетъ сказать; потомъ, собравшись съ силами, прибѣгнулъ къ такому рѣшенію вопроса: пошелъ я къ одному изъ тѣхъ людей, которые слывутъ мудрыми, думая, что тутъ-то я скорѣе всѣхъ опровергну прорицаніе, объявивъ оракулу, что вотъ этотъ, молъ, мудрѣе меня, а ты меня назвалъ самымъ мудрымъ. Ну и когда я присмотрѣлся къ этому человѣку,—назвать его по имени нѣтъ никакой надобности, скажу только, что человѣкъ, глядя на котораго я увидалъ то, что я увидалъ, былъ однимъ изъ государственныхъ людей, о мужи аѳиняне,—такъ вотъ когда я къ нему присмотрѣлся (да побесѣдовалъ съ нимъ), то мнѣ показалось, что этотъ мужъ только кажется мудрымъ и многимъ другимъ и особенно самому себѣ, а чтобы въ самомъ дѣлѣ онъ былъ мудрымъ, этого нѣтъ, и я старался доказать ему, что онъ только считаетъ себя мудрымъ, а на самомъ дѣлѣ не мудръ. Отъ этого и самъ онъ, и многіе изъ присутствовавшихъ возненавидѣли меня. Уходя оттуда, я разсуждалъ самъ съ собою, что этого-то человѣка я мудрѣе, потому что мы съ нимъ, пожалуй, оба ничего хорошаго не знаемъ, но онъ, не зная, думаетъ, что что-то знаетъ, а я, коли ужъ не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мнѣ, я буду мудрѣе, чѣмъ онъ,—что разъ я чего не знаю, о томъ и не думаю, что знаю. Оттуда я пошелъ къ другому, изъ тѣхъ, которые кажутся мудрѣе, чѣмъ тотъ, и увидалъ то же самое: и съ тѣхъ поръ возненавидѣли меня и тотъ первый, и многіе другіе» [1]).

[1]) Апологія Сократа, стр. 294—297. См. „Творенія Платона, томъ II,

Послѣ государственныхъ людей ходилъ онъ къ поэтамъ и спрашивалъ у нихъ объ ихъ твореніяхъ. Но, невѣроятная вещь, они еще въ меньшей степени были въ состояніи объяснить свои собственныя творенія, нежели простые смертные. И такъ онъ уразумѣлъ, что не въ силу особеннаго знанія творятъ они то, что творятъ, а въ силу какой-то прирожденной способности и въ изступленіи, подобно гадателямъ и прорицателямъ. А въ то же время они воображаютъ, что понимаютъ всѣ вещи. Сократъ пришелъ тогда къ выводу, что онъ превосходитъ ихъ тѣмъ же самымъ, чѣмъ и государственныхъ людей.

Подъ конецъ пошелъ онъ къ ремесленникамъ. И здѣсь онъ, дѣйствительно, встрѣтилъ основательное спеціальное знаніе. Но и здѣсь онъ нашелъ то само мнѣніе, которымъ грѣшили поэты. Ибо, хорошо владѣя своимъ искусствомъ, каждый изъ нихъ считалъ себя самымъ мудрымъ также и относительно прочаго. И это ихъ самомнѣніе на счетъ своей мудрости заслоняло собою ту мудрость, какая у нихъ дѣйствительно была.

«Вотъ отъ этого самаго изслѣдованія, о мужи Аѳиняне, съ одной стороны, многіе меня возненавидѣли, притомъ какъ нельзя сильнѣе и глубже, отъ чего произошло и множество клеветъ, а, съ другой стороны, начали мнѣ давать это названіе мудреца; потому что присутствующіе каждый разъ думаютъ, что самъ я мудръ въ томъ, относительно чего я отрицаю мудрость другого. А, на самомъ дѣлѣ, о мужи, мудрымъ-то отказывается богъ, и этимъ изреченіемъ онъ желаетъ сказать, что человѣческая мудрость стоитъ немногаго или вовсе ничего не стоитъ, и, кажется, при этомъ онъ не имѣетъ въ виду именно Сократа, а пользуется моимъ именемъ для примѣра, все равно какъ если бы онъ говорилъ, что изъ васъ, о люди, мудрѣйшій тотъ, кто, подобно Сократу, знаетъ, что ничего-то по правдѣ не стоитъ его мудрость». И вотъ очень многіе молодые люди рады бываютъ послушать эти разговоры и подражаютъ ему въ этомъ, въ свою очередь, испытывая другихъ людей. А тѣ, кого они испытываютъ, преисполнялись гнѣвомъ на нихъ и обвиняли его въ томъ, что онъ развращаетъ молодыхъ людей. Такъ и возникло настоящее обвиненіе противъ него. Мелитъ утверждаетъ, что онъ, Со-

---

переводъ съ греческаго Владиміра Соловьева, М. С. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого. Изданіе К. Т. Солдатенкова. Москва 1903 г.

кратъ, повиненъ въ развращенiи юношества. «А я, о мужи аѳиняне, утверждаю, что преступаетъ законъ Мелитъ, потому что онъ шутитъ важными вещами и легкомысленно призываетъ людей на судъ, дѣлая видъ, что онъ заботится и печалится о вещахъ, до которыхъ ему никогда не было никакого дѣла, а что оно такъ, я постараюсь показать это и вамъ.

Ну вотъ, Мелитъ, скажи-ка ты мнѣ: неправда-ли, для тебя очень важно, чтобы молодые люди были какъ можно лучше?— Конечно.—(Вы замѣтите, что послѣдующiе отвѣты Мелита отличаются поразительной глупостью. Трудно думать, да это и не въ характерѣ Платона, что онъ преднамѣренно влагаетъ въ уста противнику такую глупость, чтобы облегчить себѣ такимъ образомъ задачу. Поэтому послѣдующiй дiалогъ я считаю въ существенномъ историческимъ). Въ такомъ случаѣ скажи-ка ты вотъ этимъ людямъ, кто именно дѣлаетъ ихъ лучшими? Очевидно, ты знаешь, коли заботишься объ этомъ. Развратителя ты нашелъ, какъ говоришь: привелъ сюда меня и обвиняешь; а назови-ка теперь того, кто дѣлаетъ ихъ лучшими, напомни имъ, кто это. Вотъ видишь, Мелитъ, ты молчишь и не знаешь, что сказать. И тебѣ не стыдно? И это не кажется тебѣ достаточнымъ доказательствомъ, что тебѣ нѣтъ до этого никакого дѣла? Однако, добрѣйшiй, говори же: кто дѣлаетъ ихъ лучшими.

— Законы.

— Да не объ этомъ я спрашиваю, любезнѣйшiй, а кто такое тотъ человѣкъ, который,во-первыхъ,знаетъ тоже вотъ и это, законы.

— А вотъ они, Сократъ,—судьи.

— Что ты говоришь, Мелитъ!—Вотъ эти самые люди способны воспитывать юношей и дѣлать ихъ лучшими?

— Какъ нельзя болѣе.

— Всѣ?—Или одни способны, а другiе нѣтъ?

— Всѣ.

— Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой, и какое множество полезныхъ дѣятелей! Ну, а вотъ они, слушающiе [1]), дѣлаютъ юношей лучшими или нѣтъ?

— И они тоже.

— А совѣтники? [2])

---

[1]) Подъ слушающими разумѣется здѣсь публика, допускавшаяся въ засѣданiе аѳинскаго суда.

[2]) Т. е. 500 членовъ Совѣта, верховнаго правительственнаго учрежденiя.

— И совѣтники.

— Но въ такомъ случаѣ, Мелитъ, не портятъ-ли юношей тѣ, что участвуютъ въ собраніи? [1]) Или и тѣ тоже, всѣ до единаго, дѣлаютъ ихъ лучшими?

— И тѣ тоже.

— Повидимому, значитъ, кромѣ меня всѣ аѳиняне дѣлаютъ ихъ добрыми и прекрасными, только я одинъ порчу. Ты это хочешь сказать?

— Какъ разъ это самое.

— Большое же ты мнѣ, однако, приписываешь несчастье. Но отвѣть-ка мнѣ: кажется ли тебѣ, что такъ же бываетъ и относительно лошадей, что улучшаютъ ихъ всѣ, а портитъ кто-нибудь одинъ? Или же совсѣмъ напротивъ, улучшать способенъ кто-нибудь одинъ или очень немногіе, именно наѣздники, а когда ухаживаютъ за лошадьми и пользуются ими всѣ, то портятъ ихъ? Не бываетъ ли, Мелитъ, точно такъ же не только относительно лошадей, но и относительно всѣхъ другихъ животныхъ? Да ужъ само собою разумѣется, согласны ли вы съ Анитомъ на это или несогласны; потому что это было бы удивительное счастье для юношей, если бы ихъ портилъ только одинъ, остальные же приносили бы имъ пользу. Впрочемъ, Мелитъ, ты достаточно показалъ, что никогда не заботился о юношахъ, и ясно обнаруживаешь свое равнодушіе; тебѣ нѣтъ никакого дѣла до того самаго, изъ-за чего ты привелъ меня въ судъ.

А вотъ, Мелитъ, скажи намъ еще ради Зевеса: что пріятнѣе,—жить ли съ хорошими гражданами или съ дурными? Ну, другъ, отвѣчай! Я вѣдь не спрашиваю ничего труднаго. Не причиняютъ ли дурные какого-нибудь зла тѣмъ, которые всегда съ ними въ самыхъ близкихъ сношеніяхъ, а добрые—какого-нибудь добра?

— Конечно.

— Такъ найдется ли кто-нибудь, кто желалъ бы скорѣе получать отъ ближнихъ вредъ, чѣмъ пользу? Отвѣчай, добрѣйшій; вѣдь и законъ повелѣваетъ отвѣчать. Существуетъ-ли кто-нибудь, кто желалъ бы получать вредъ?

— Конечно, нѣтъ.

— Ну, вотъ. А привелъ ты меня сюда, какъ человѣка, который портитъ и ухудшаетъ юношей намѣренно или ненамѣренно?

---

[1]) Въ народномъ собраніи участвовали всѣ свободные граждане, достигшіе совершеннолѣтія.

— Который портитъ намѣренно.

— Какъ же это такъ, Мелитъ?—Ты, такой молодой, настолько мудрѣе меня, что тебѣ уже извѣстно, что злые причиняютъ своимъ ближнимъ какое-нибудь зло, а добрые—добро, а я, такой старый, до того невѣжественъ, что не знаю даже, что если я кого-нибудь изъ близкихъ сдѣлаю негоднымъ, то долженъ опасаться отъ него какого-нибудь зла, и вотъ такое-то великое зло я совершаю намѣренно, какъ ты утверждаешь. Въ этомъ я тебѣ не повѣрю, Мелитъ. Да и никто другой, я думаю, не повѣритъ. Но или я не порчу, или, если порчу, то ненамѣренно; такимъ образомъ у тебя-то выходитъ ложь въ обоихъ случаяхъ. Если же я порчу ненамѣренно, то за такіе (невольные) проступки не слѣдуетъ по закону приводить сюда, а слѣдуетъ, обратившись частнымъ образомъ, учить и наставлять; потому ясное дѣло, что, уразумѣвши, я перестану дѣлать то, что дѣлаю ненамѣренно. Ты же меня избѣгалъ и не хотѣлъ научить, а привелъ меня сюда, куда по закону слѣдуетъ приводить тѣхъ, которые имѣютъ нужду въ наказаніи, а не въ наученіи.

Но вѣдь это уже ясно, о мужи аѳиняне, что Мелиту, какъ я говорилъ, никогда не было до этихъ вещей никакого дѣла, а все-таки ты намъ скажи, Мелитъ, какимъ образомъ по твоему порчу я юношей? Не ясно ли, по обвиненію, которое ты противъ меня подалъ, что я порчу ихъ тѣмъ, что учу не почитать боговъ, которыхъ почитаетъ городъ, а почитать другія, новыя демоническія знаменія? Не это ли ты разумѣешь, говоря, что я порчу своимъ ученіемъ?

— Вотъ именно это самое.

— Такъ ради нихъ, Мелитъ, ради этихъ боговъ, о которыхъ теперь идетъ рѣчь, скажи еще разъ то же самое яснѣе и и для меня, и для этихъ вотъ мужей. Дѣло въ томъ, что я не могу понять, что ты хочешь сказать: то ли, что нѣкоторыхъ боговъ я учу признавать, а слѣдовательно и самъ признаю боговъ, такъ что я не совсѣмъ безбожникъ, и не въ этомъ мое преступленіе, а только я учу признавать не тѣхъ боговъ, которыхъ признаетъ городъ, а другихъ, и въ этомъ-то ты меня и обвиняешь, что я признаю другихъ боговъ,—или же ты утверждаешь, что я вообще не признаю боговъ, и не только самъ не признаю, но и другихъ этому научаю.

— Вотъ именно, я говорю, что ты вообще не признаешь боговъ.

— О мой удивительный Мелитъ! Зачѣмъ ты это говоришь?— Значитъ, я не признаю богами ни солнца, ни луну, какъ признаютъ прочіе люди?

— Право же такъ, о мужи судьи, потому что онъ утверждаетъ, что солнце—камень, а луна—земля.

— Берешься обвинять на судѣ, о другъ Мелитъ, и такъ презираешь судей и считаешь ихъ столь несвѣдущими по части литературы! Ты думаешь, имъ неизвѣстно, что книги Анаксагора клазоменскаго переполнены подобными мыслями? А молодые люди, оказывается, узнаютъ это отъ меня, когда они могутъ узнать то же самое, заплативши за это въ орхестрѣ иной разъ не больше драхмы, и потомъ смѣяться надъ Сократомъ, если бы онъ приписывалъ эти мысли себѣ, къ тому же еще столь нелѣпыя! Но скажи ради Зевеса, такъ-таки я по твоему никакихъ боговъ и не признаю?

— То есть вотъ ничуточки!

— Это невѣроятно, Мелитъ, да мнѣ кажется ты и самъ этому не вѣришь. Что касается меня, о мужи аѳиняне, то человѣкъ этотъ большой наглецъ и озорникъ, и онъ подалъ на меня эту жалобу просто по наглости и озорству, да еще по молодости лѣтъ. Похоже, что онъ придумалъ загадку и пробуетъ: замѣтитъ ли Сократъ, нашъ мудрецъ, что я шучу и противорѣчу самъ себѣ, или мнѣ удастся провести и его, и прочихъ слушателей? Потому что мнѣ кажется, что въ своемъ обвиненіи онъ самъ себѣ противорѣчитъ, все равно какъ если бы онъ сказалъ: Сократъ нарушаетъ законъ тѣмъ, что не признаетъ боговъ, а признаетъ боговъ. Вѣдь это же шутка!

Ну вотъ посмотрите, такъ ли онъ это говоритъ, какъ мнѣ кажется. Ты, почтеннѣйшій Мелитъ, отвѣчай намъ, а вы помните, о чемъ я васъ просилъ въ началѣ,—не шумѣть, если я буду говорить по своему. Есть ли, Мелитъ, на свѣтѣ такой человѣкъ, который дѣла бы людскія признавалъ, а людей не признавалъ? Скажите ему, о мужи, чтобы онъ отвѣчалъ, а не шумѣлъ бы то и дѣло. Есть ли на свѣтѣ кто-нибудь, кто бы лошадей не признавалъ, а все лошадиное признавалъ бы? Или: флейтистовъ бы не признавалъ, а игру на флейтѣ признавалъ бы? Не существуетъ такого, о наилучшій изъ людей! Если ты не желаешь отвѣчать, то я самъ буду говорить тебѣ, а также вотъ и имъ. Ну а ужъ на слѣдующее ты долженъ самъ отвѣтить: есть ли на свѣтѣ кто-ни-

будь, кто бы знаменія демоническія признавалъ, а демоновъ не признавалъ?

— Нѣтъ.

— Наконецъ-то! Какъ это хорошо, что они тебя заставили отвѣтить! Итакъ, ты утверждаешь, что демоническія знаменія я признаю и научаю другихъ признавать, —новыя или старыя—все равно, только ужъ самыя-то демоническія знаменія признаю, какъ ты говоришь, и ты подтвердилъ это клятвою; а если я признаю демоническія знаменія, то мнѣ уже никакъ невозможно не признавать демоновъ. Развѣ не такъ? Конечно, такъ. Принимаю, что ты согласенъ, если не отвѣчаешь. А не считаемъ ли мы демоновъ или богами, или дѣтьми боговъ? Да или нѣтъ?

— Конечно, считаемъ.

— Итакъ, если демоновъ я признаю, какъ ты утверждаешь, а демоны суть своего рода боги, то оно и выходитъ такъ, какъ я сказалъ, что ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю боговъ и въ то же время, что я признаю боговъ, потому что демоновъ-то я, по крайней мѣрѣ, признаю. А, съ другой стороны, если демоны въ родѣ какъ побочныя дѣти боговъ, отъ нимфъ или еще отъ кого, какъ это и принято думать, то какой же человѣкъ, признавая божьихъ дѣтей, не будетъ признавать боговъ? Это было бы также нелѣпо, какъ если бы кто-нибудь признавалъ, что существуютъ мулы,—лошадиныя и ослиныя дѣти,—а что существуютъ лошади и ослы—не признавалъ бы. Нѣтъ, Мелитъ, не можетъ быть, чтобы ты подалъ это обвиненіе иначе, какъ желая испытать насъ, или же ты недоумѣвалъ, въ какомъ бы настоящемъ преступленіи обвинить меня. А чтобъ ты могъ убѣдить кого-нибудь, у кого есть хоть немного ума, что одинъ и тотъ же человѣкъ можетъ признавать и демоническое, и божественное и въ то же время не признавать ни демоновъ, ни боговъ, это никоимъ образомъ невозможно». Ясно, слѣдовательно, что онъ не виновенъ въ томъ, въ чемъ его обвиняетъ Мелитъ. Но если кто-нибудь скажетъ: стыдно заниматься такимъ дѣломъ, отъ котораго, можетъ быть, придется умереть, то на это онъ возражаетъ, что человѣкъ, который приноситъ хотя бы малую пользу, не будетъ принимать въ разсчетъ смерть, а будетъ смотрѣть во всякомъ дѣлѣ только на то, дѣлаетъ ли онъ дѣла справедливыя или несправедливыя. И гдѣ кто поставленъ начальникомъ, тамъ и долженъ онъ переносить опасность, не принимая въ разсчетъ ничего, кромѣ по-

зора,—ни смерти, ни еще чего-нибудь. Но богъ, по его убѣжденію, поставилъ его для того, чтобы онъ жилъ, занимаясь философіей и испытывая самого себя и другихъ. И если бы теперь онъ испугался смерти или еще чего-нибудь—бѣжалъ бы изъ строя, тогда въ самомъ дѣлѣ можно было бы по справедливости судить его за то, что онъ не признаетъ бога, такъ какъ онъ не повинуется ему и воображаетъ себя мудрымъ, не будучи на самомъ дѣлѣ таковымъ. Ибо такъ поступаетъ тотъ, кто боится смерти. Но есть ли смерть благо или зло,—этого онъ не знаетъ. А не слушаться того, что лучше его, будь это богъ или человѣкъ,—онъ знаетъ, что нехорошо и постыдно. Если бы ему, слѣдовательно, предложили, что онъ будетъ оправданъ, но что онъ обязанъ за то не заниматься больше испытаніемъ людей,—то онъ долженъ былъ бы отклонить это предложеніе. Ибо онъ никогда не перестанетъ говорить каждому, кого бы онъ ни встрѣтилъ, чужеземца или своего,—а послѣднему въ еще большей мѣрѣ, какъ болѣе близкому къ нему—то самое, что онъ обыкновенно говоритъ: «О, лучшій изъ людей, гражданинъ города Аѳинъ, величайшаго изъ городовъ и больше всѣхъ прославленнаго за мудрость и силу, не стыдно ли тебѣ, что ты заботишься о деньгахъ, чтобы у тебя ихъ было какъ можно больше, о славѣ и о почестяхъ, а о разумности, объ истинѣ и о душѣ своей, чтобы она была какъ можно лучше, не заботишься и не помышляешь? И если кто изъ васъ станетъ возражать и утверждать, что онъ заботится, то я не оставлю его и не уйду отъ него тотчасъ же, а буду его разспрашивать, пытать, опровергать, и если мнѣ покажется, что въ немъ нѣтъ доблести, а онъ только говоритъ, что есть, буду попрекать его за то, что онъ самое дорогое не цѣнитъ, не цѣнитъ ни во что, а плохое цѣнитъ дороже всего.» Такъ будетъ онъ поступать. И если бы аѳиняне убили его, то они больше повредили бы себѣ, нежели ему. «Мнѣ-то вѣдь не будетъ никакого вреда ни отъ Мелита, ни отъ Анита; да они и не могутъ мнѣ повредить, потому что я не думаю, чтобы худшему было позволено вредить лучшему. Разумѣется, онъ можетъ убить, изгнать изъ отечества, отнять всѣ права. Но вѣдь это онъ или еще кто-нибудь считаетъ все подобное за великое зло, а я не считаю; гораздо же скорѣе считаю я зломъ именно то, что онъ теперь дѣлаетъ, замышляя несправедливо осудить человѣка на смерть. Такимъ образомъ, о мужи аѳиняне, я защищаюсь теперь совсѣмъ не ради себя, какъ

это можетъ казаться, а ради васъ, чтобы вамъ, осудивши меня на смерть, не проглядѣть дара, который вы получили отъ бога. Въ самомъ дѣлѣ, если вы меня убьете, то вамъ не легко будетъ найти еще такого человѣка, который, смѣшно сказать,—приставленъ къ городу какъ къ лошади, большой и благородной, но облѣнившейся отъ тучности и нуждающейся въ томъ, чтобы ее подгоняли шпорой. Въ самомъ дѣлѣ, мнѣ кажется, что богъ послалъ меня городу, какъ такого, который цѣлый день, не переставая, всюду садится и каждаго изъ васъ будитъ, уговариваетъ, упрекаетъ...» [1]).

Но что онъ, дѣйствительно, служитъ такого рода дѣлу и своею дѣятельностью не преслѣдуетъ своей собственной выгоды,—въ пользу этого онъ можетъ привести свидѣтеля: свою бѣдность. Онъ защищается затѣмъ подробно противъ истинно античнаго упрека въ томъ, что онъ не участвуетъ активно въ государственныхъ дѣлахъ. Въ подтвержденіе истинности своихъ словъ онъ ссылается на свидѣтельство своихъ присутствующихъ учениковъ и ихъ старшихъ родственниковъ. Изъ этихъ друзей нѣкоторые, какъ сообщаетъ Ксенофонтъ [2]), вѣроятно, говорили въ его пользу. Преданіе гласитъ [3]), что среди этихъ друзей присутствовалъ Платонъ, но ему пришлось покинуть трибуну изъ-за шума толпы. Преданіе это выступаетъ передъ нами въ такой формѣ, которая заслуживаетъ нѣкоторой вѣры. Наконецъ, онъ оправдывается въ томъ, что не пользуется обычными средствами тронуть судей.

При послѣдовавшемъ затѣмъ голосованіи Сократъ былъ признанъ виновнымъ большинствомъ приблизительно въ 60 голосовъ. Затѣмъ началось обсужденіе мѣры наказанія. Обвинители предложили назначить смертную казнь. Сократъ получилъ слово, чтобы сдѣлать противоположное предложеніе. Онъ говоритъ, что такъ какъ онъ сознаетъ за собой лишь благотворную дѣятельность, то по справедливости онъ долженъ былъ бы предложить назначить ему награду. А такъ какъ онъ, дѣйствительно, содѣйствовалъ нѣсколько благу города, то онъ, по меньшей мѣрѣ, заслуживаетъ той же награды, какая становится удѣломъ побѣдителей на олимпійскихъ играхъ, которые лишь по види-

---

[1]) Ор. с. 306—308.

[2]) Апологія 22.

[3]) Diog. Laert. II. 41.

мости содѣйствуютъ благу. А такой наградой служитъ пожизненное пропитанiе за счетъ государства, даровой обѣдъ въ Пританiѣ. Такъ, онъ вообще сильно затрудняется сдѣлать какое-либо предложенiе. Ибо и въ ссылкѣ его образъ жизни снова навлекъ бы на него тѣ же опасности. А отъ своего образа жизни онъ не можетъ отказаться. «И убѣдить васъ въ этомъ,— это является наиболѣе труднымъ. Ибо если я говорю: это означало бы быть непослушнымъ богу, и поэтому я не могу успокоиться, то вы думаете, что я шучу, и не вѣрите мнѣ; а если я снова говорю, что для человѣка есть величайшее благо ежедневно вести разговоры о добродѣтели и о другомъ, о чемъ, какъ вы слышите, я разговариваю, когда испытываю себя самого и другихъ, и жизнь безъ испытанiя есть даже недостойная человѣка жизнь,—когда я это говорю, вы еще меньше вѣрите мнѣ». Поэтому, онъ можетъ лишь, самое большее, предложить незначительный денежный штрафъ, напр. мину серебра, или, такъ какъ нѣкоторые друзья, въ томъ числѣ Платонъ, предлагаютъ поручиться за него, даже 30 минъ. Это, слѣдовательно, предлагаетъ онъ.

Это предложенiе не спасло ему жизни. Присяжные громаднымъ большинствомъ голосовъ вынесли ему смертный приговоръ. Такъ закончился собственно самый разборъ дѣла. Но «пока власти заняты и не приказываютъ еще отвести меня туда, гдѣ я долженъ умереть, ничто не мѣшаетъ намъ побесѣдовать, пока это позволительно». Сократъ говоритъ поэтому еще разъ, начиная словами: «Только ради короткаго промежутка времени вы, аѳиняне, подвергли себя дурной славѣ и обвиненiю со стороны тѣхъ, кто хочетъ поносить Аѳины, что вы убили Сократа, мудреца; ибо, если я даже не мудръ, то тѣ, которые хотятъ унизить васъ, навѣрное, станутъ утверждать это. А если бы вы подождали еще небольшое время, то то же самое наступило бы само собою; ибо вы видите вѣдь мой возрастъ, какъ далеко уже ушелъ онъ впередъ въ жизни, и какъ близокъ онъ къ смерти». Онъ обращается прежде всего съ рѣчью къ тѣмъ, кто голосовалъ противъ него, и предсказываетъ имъ, что ученики его будутъ продолжать его дѣло, и тѣ, слѣдовательно, ничего не выиграютъ благодаря его смерти. Затѣмъ онъ обращается къ «истиннымъ судьямъ», которые голосовали за него, и говоритъ, что онъ имѣетъ основанiе думать, что смерть не означаетъ для него зла, а благо.

«А разсудимъ-ка еще вотъ какъ,—велика-ли надежда, что смерть есть благо. Умереть, говоря по правдѣ, значитъ одно изъ двухъ; вѣдь это значитъ: или перестать быть чѣмъ бы то ни было, такъ что умершій не испытываетъ никакого ощущенія отъ чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переходъ, переселеніе ея отсюда въ другое мѣсто, если вѣрить тому, что объ этомъ говорятъ. И если бы это было отсутствіемъ всякаго ощущенія, все равно что сонъ, когда спятъ такъ, что даже ничего не видятъ во снѣ, то смерть была бы удивительнымъ пріобрѣтеніемъ. Мнѣ думается, въ самомъ дѣлѣ, что если бы кто-нибудь долженъ былъ взять ту ночь, въ которую онъ спалъ такъ, что даже не видѣлъ сна, сравнить эту ночь съ остальными ночами и днями свой жизни и, подумавши сказать, сколько дней и ночей прожилъ онъ въ своей жизни лучше и пріятнѣе, чѣмъ ту ночь,—то, я думаю, не только всякій простой человѣкъ, но и самъ великій царь [1]) нашелъ бы, что сосчитать такіе дни и ночи сравнительно съ остальными ничего не стоитъ. Такъ, если смерть такова, я, съ своей стороны, назову ее пріобрѣтеніемъ, потому что такимъ-то образомъ выходитъ, что вся жизнь ничѣмъ не лучше одной ночи. Съ другой стороны, если смерть есть какъ бы переселеніе отсюда въ другое мѣсто, и если правду говорятъ, будто бы тамъ всѣ умершіе, то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьи? Въ самомъ дѣлѣ, если прибудешь въ аидъ, освободившись вотъ отъ этихъ, такъ называемыхъ судей, и найдешь тамъ судей настоящихъ, тѣхъ, что, говорятъ, судятъ въ аидѣ,—Миноса, Радаманѳа, Эака, Триптолема и всѣхъ тѣхъ полубоговъ, которые въ своей жизни отличались справедливостью,—развѣ это будетъ плохое переселеніе? А чего бы не далъ всякій изъ васъ за то, чтобы быть съ Орфеемъ, Мусеемъ, Гезіодомъ, Гомеромъ? Что меня касается, то я желаю умирать много разъ, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести тамъ бесѣды, если бы я встрѣтился, напримѣръ, съ Паламидомъ и Теламоновымъ сыномъ Эантомъ [2]) или еще съ кѣмъ-нибудь изъ древнихъ, кто умеръ

[1]) Великій царь титулъ царя Персидскаго.

[2]) Паламидъ, сынъ эвбейскаго царя. оклеветанный Одиссеемъ, былъ обвиненъ ахеянами въ измѣнѣ и побитъ камнями подъ стѣнами Трои.—Эантъ (или Аяксъ), одинъ изъ храбрѣйшихъ ахейскихъ вождей. спорилъ съ Одиссеемъ за обладаніе оружіемъ Ахилла. Когда войско присудило оружіе Одиссею,

жертвою неправеднаго суда, и мнѣ думается, что сравнивать мою судьбу съ ихнею было бы не непріятно. И, наконецъ, самое главное,—это проводить время въ томъ, чтобы распознавать и разбирать тамошнихъ людей точно такъ же, какъ здѣшнихъ, а именно, кто изъ нихъ мудръ, и кто изъ нихъ только думаетъ, что мудръ, а на самомъ дѣлѣ не мудръ; чего не далъ бы всякій, о мужи судьи, чтобы узнать доподлинно человѣка, который привелъ великую рать подъ Трою [1]), или узнать Одиссея, Сизифа и множество другихъ мужей и женъ, которыхъ распознавать, съ которыми бесѣдовать и жить вмѣстѣ было бы несказаннымъ блаженствомъ. Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что уже тамъ-то за это не убиваютъ, потому что помимо всего прочаго тамошніе люди блаженнѣе здѣшнихъ еще и тѣмъ, что остаются все время безсмертными, если вѣрно то, что объ этомъ говорятъ.

Но и вамъ, о мужи судьи, не слѣдуетъ ожидать ничего дурного отъ смерти и ужъ если что принимать за вѣрное, такъ это то, что съ человѣкомъ хорошимъ не бываетъ ничего дурного ни при жизни, ни послѣ смерти, и что боги не перестаютъ заботиться о его дѣлахъ; тоже вотъ и моя судьба устроилась не сама собою, напротивъ, для меня очевидно, что мнѣ лучше уже умереть и освободиться отъ хлопотъ. Вотъ почему... я самъ не очень-то пеняю на тѣхъ, кто приговорилъ меня къ наказанію, и на моихъ обвинителей. Положимъ, что они постановляли приговоръ и обвиняли меня не по такому соображенію, а думая мнѣ повредить; это въ нихъ заслуживаетъ порицанія. А, все-таки, я обращаюсь къ нимъ съ такою маленькою просьбою: если, о мужи, вамъ будетъ казаться, что мои сыновья, сдѣлавшись взрослыми, больше заботятся о деньгахъ или еще о чемъ-нибудь, чѣмъ о доблести, отомстите вы имъ за это, преслѣдуя ихъ тѣмъ же, чѣмъ и я васъ преслѣдовалъ; и если они будутъ много о себѣ думать, будучи ничѣмъ, укоряйте ихъ такъ же, какъ и я васъ укорялъ, за то, что они не заботятся о должномъ и воображаютъ о себѣ ни вѣсть что, между тѣмъ, какъ сами ничего не стоятъ. И, дѣлая это, вы накажете по справедливости не только моихъ сыновей, но и меня самого.—Но вотъ уже

поддавшись обольщенію его ловкой рѣчи, Эантъ не перенесъ обиды и закололъ себя мечемъ.

[1]) Подразумѣвается вождь народовъ—Агамемнонъ.

время идти отсюда, мнѣ—чтобы умереть, вамъ—чтобы жить, а кто изъ насъ идетъ на лучшее, это ни для кого не ясно, кромѣ Бога» [1]).

И послѣ этихъ словъ Сократъ былъ отведенъ въ темницу.

---

1) Ор. с. стр. 321—323.

ПЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Сократъ. II.

Смерть Сократа согласно платонову „Фэдону"—Три главныхъ момента сократовой личности: безстрашіе, шутливость и разсудочность.—Ихъ единство во внутренней свободѣ, окрашенное въ особенной оттѣнокъ положительности.—Ученіе Сократа.—Свидѣтельство Аристотеля.—Добродѣтель есть постулированное знаніе.—Два недостатка этой интеллектуалистической теоріи: игнорируются упражненіе и добрая воля.—Связь ученія съ личностью: интеллектуализмъ, положительность и внутренняя свобода.—Личнось и ученіе Сократа, какъ общій исходный пунктъ идеаловъ и теорій сократическихъ школъ.

Уважаемые слушатели!

Въ предыдущей лекціи мы приступили къ ознакомленію съ личностью Сократа. Мы предположили тамъ, что лучше всего можно ознакомиться съ нею по тому поведенію, какое Сократъ обнаружилъ на вершинѣ своего жизненнаго пути, которая вмѣстѣ съ тѣмъ была и его концомъ, когда надъ нимъ разразилась катастрофа. Я хочу довести теперь до конца эту часть своей задачи. Съ этой цѣлью я изображу вамъ теперь еще смерть Сократа. О его смерти сообщаетъ Платонъ въ своемъ діалогѣ «Фэдонъ». Рѣчи о безсмертіи души, занимающія наибольшую часть этого діалога, нужно признать совершенно неисторическими. Въ заключительныхъ главахъ изображается самый конецъ. Такъ какъ Платонъ прямо заявляетъ, что онъ не присутствовалъ при концѣ, то эти главы также слѣдуетъ разсматривать, какъ стилизованную истину. Однако, здѣсь съ самаго начала вѣроятно, что Платонъ могъ руководиться устными разсказами, недостатка въ которыхъ, несомнѣнно, не было. Содержаніе этихъ главъ не даетъ намъ повода отказаться отъ этого предположенія.

По сообщенію Платона [1]), которое этотъ послѣдній влагаетъ въ уста Фэдону, утромъ того дня, когда Сократъ долженъ былъ выпить кубокъ съ ядомъ, въ темницѣ у него собралось большое число учениковъ: Фэдонъ изъ Элиды, Эвклидъ и Терпсіонъ изъ Мегаръ, Симміасъ, Кевисъ и Фэдонидъ изъ Ѳивъ; Аполлодоръ, Критобулъ, Критонъ, Гермогенъ, Эпигенъ, Эсхинъ, Антисѳенъ, Ктезиппъ и Менексенъ изъ Аѳинъ. Въ теченіе всего дня велись философскія бесѣды. Къ вечеру Сократъ закончилъ одно разсужденіе такими словами: «Вы, Симміасъ, Кевисъ, и вы другіе, впослѣдствіи и вы совершите нѣкогда это путешествіе (въ загробный міръ); меня же, сказалъ бы трагикъ, уже теперь призываетъ судьба. И уже, конечно, наступило приблизительно время для того, чтобы искупаться, ибо, думаю я, лучше, если я вымоюсь до того, какъ выпью ядъ, а не причиню хлопотъ женщинамъ, чтобы онѣ обмывали трупъ». Послѣ этихъ словъ Критонъ сказалъ: «Пусть такъ, Сократъ: но что поручишь ты имъ или мнѣ касательно своихъ дѣтей, либо чего другого. Поручи какое-нибудь дѣло, которое исполнивъ, мы могли бы тѣмъ выразить тебѣ благодарность.—Говорю то же самое, Критонъ, что всегда: ничего новаго, отвѣчалъ онъ. Если вы будете заботиться о себѣ, то что бы ни сдѣлали, сдѣлаете добро и для меня, и для моихъ, и для васъ самихъ, хотя бы теперь и не обѣщались: а когда вознерадите о себѣ и не захотите жить по сказаннымъ нынѣ и въ прежнее время словамъ моимъ,—не будете ходить по проложенной стезѣ; то, хотя бы теперь многое и съ увѣренностью обѣщали, ничего не сдѣлаете.—Мы вѣрно будемъ такъ поступать, продолжалъ Критонъ: но какимъ образомъ похоронить тебя!—Какимъ вамъ угодно, если только схватите меня, и я не убѣгу отъ васъ. Тутъ, слегка засмѣявшись и взглянувъ на насъ, онъ сказалъ: не вѣритъ мнѣ Критонъ, друзья, что настоящій Сократъ—тотъ, который теперь разговариваетъ и поставляетъ въ порядкѣ каждое свое слово, а не тотъ, котораго онъ скоро увидитъ мертвымъ, и спрашиваетъ, какъ меня похоронить. Видно, говоря такъ долго, что, выпивши ядъ, я не останусь съ вами, но отойду къ счастливой жизни блаженныхъ,—видно, эти мои слова, по его мнѣнію, сказаны были только для утѣшенія васъ и меня. Дайте же за

[1]) Фэдонъ.

меня Критону ручательство, противное тому, какое онъ далъ моимъ судьямъ. Онъ поручился, что я останусь, а вы поручитесь, что послѣ смерти не останусь, но уйду: тогда ему будетъ легче перенесть это; тогда, видя мое тѣло сожигаемымъ или закапываемымъ, онъ устыдится своей скорби, какъ будто я потерпѣлъ нѣчто жестокое, и при погребеніи не скажетъ, что кладетъ, выноситъ и погребаетъ Сократа. Да, знай, добрый Критонъ, продолжалъ Сократъ, что нехорошее объ этомъ слово не только унизительно для самаго дѣла, но и вредно для душъ. Нѣтъ, надобно быть спокойнымъ и говорить, что ты погребаешь мое тѣло, и погребай, какъ тебѣ угодно, особенно же какъ думаешь совершить это согласнѣе съ закономъ.

Сказавъ такимъ образомъ, онъ всталъ и пошелъ въ другую комнату мыться. Критонъ послѣдовалъ за нимъ, а намъ приказано остаться. Оставшись, мы разговаривали между собою о сказанномъ, возобновляли въ памяти бывшее разсужденіе и, наконецъ, пришедши къ мысли о предстоявшемъ намъ несчастіи, живо вообразили себѣ, что, лишившись Сократа, будто отца, мы въ дальнѣйшей своей жизни будемъ сиротами. Едва онъ омылся, какъ принесли къ нему дѣтей,—у него было два маленькихъ сына, да одинъ большой,—и пришли домашнія женщины. Поговоривъ съ ними въ присутствіи Критона и давъ имъ наставленіе, какое хотѣлъ, онъ приказалъ удалиться женщинамъ и дѣтямъ, а самъ вошелъ къ намъ. Между тѣмъ приближалось захожденіе солнца; ибо онъ долго оставался во внутренней комнатѣ. Вошедши, онъ сѣлъ омытый, и тутъ уже разговаривалъ немного. Потомъ пришелъ приставъ одиннадцати судей и, ставъ передъ нимъ, сказалъ: Сократъ! на тебя, конечно, я не буду жаловаться, какъ жалуюсь на другихъ, которые бранятъ меня и проклинаютъ, когда я, по приказанію судей, объявляю имъ, что надобно выпить ядъ. Въ продолженіи этого времени я и вообще узналъ тебя, какъ человѣка благороднѣйшаго, кротчайшаго и добрѣйшаго изъ всѣхъ, какіе когда-нибудь сюда приходили, а теперь еще яснѣе вижу, что ты будешь досадовать не на меня,—ибо знаешь виноватыхъ,—а на нихъ. Итакъ, ты, конечно, догадываешься, съ какою вѣстію я пришелъ къ тебѣ: будь счастливъ и постарайся подвергнуться необходимости. При этихъ словахъ онъ заплакалъ и, повернувшись, ушелъ. А Сократъ, взглянувъ на него, сказалъ: будь счастливъ и ты, и мы тоже будемъ. Потомъ, обратившись, промолвилъ: какой обходительный чело-

вѣкъ! онъ во все это время прихаживалъ ко мнѣ и иногда разговаривалъ; человѣкъ онъ добрый! вотъ и теперь искренно оплакиваетъ меня. Ну-ка послушаемся его, Критонъ: пусть кто-нибудь принесетъ ядъ, если онъ стертъ; а если нѣтъ, то пусть сотрутъ.—Но я думаю, Сократъ, сказалъ Критонъ, что на вершинахъ горъ солнце еще свѣтитъ, не закатилось. Притомъ знаю, что другіе, по выслушаніи объявленія, выпивали ядъ очень поздно, ибо много ѣли и долго пировали, и иные даже удовлетворяли сладострастнымъ своимъ пожеланіямъ съ бывшими у нихъ любезными. Такъ не спѣши, время еще позволяетъ.—Тѣ, о которыхъ ты говоришь, Критонъ, сказалъ Сократъ, по крайней мѣрѣ, не безъ причины такъ поступали; въ этихъ дѣйствіяхъ они думали найти свою пользу; напротивъ, я не имѣю причины поступить такимъ образомъ, потому что, принявъ ядъ нѣсколько позднѣе, ничего не выиграю, а только буду смѣшенъ самому себѣ, то-есть, буду привязываться къ жизни и беречь ее, когда она для меня ничто. Такъ послушайся же, сдѣлай, что я говорю.—Выслушавъ это, Критонъ далъ знакъ близъ стоявшему мальчику. Мальчикъ вышелъ и черезъ нѣсколько времени возвратился, ведя за собою человѣка, долженствовавшаго дать ядъ и державшаго въ рукѣ чашу. Увидѣвъ его, Сократъ сказалъ: хорошо, добрый человѣкъ, что же мнѣ надобно сдѣлать? ты вѣдь знатокъ этого. Болѣе ничего, отвѣчалъ онъ, какъ выпить и ходить, пока не почувствуешь тяжести въ ногахъ; потомъ лечь: такъ и будетъ дѣйствіе,—и тутъ же подалъ Сократу чашу. Сократъ принялъ ее съ видомъ чрезвычайно спокойнымъ, безъ трепета, не измѣнившись ни въ цвѣтѣ, ни въ лицѣ; только, по обыкновенію, взглянувъ исподлобья на этого человѣка, спросилъ: и что ты скажешь? сдѣлать ли отъ этого напитка кому-нибудь возліяніе; можно или нѣтъ?—Мы столько стерли, Сократъ, сколько надобно выпить, отвѣчалъ онъ.—Понимаю, промолвилъ Сократъ; по крайней мѣрѣ, вѣдь молить боговъ о благополучномъ переселеніи отсюда туда и позволительно и должно: такъ вотъ я и молюсь, чтобы такъ было. Сказавъ это, онъ въ ту же минуту поднесъ чашу къ устамъ и, безъ всякаго принужденія, весьма легко выпилъ ее. До этой минуты многіе изъ насъ имѣли довольно силы удерживаться отъ слезъ; но когда мы увидѣли, что онъ пьетъ и выпилъ, то уже нѣтъ: даже у меня самого насильно и ручьями полились слезы; такъ что я закрылся плащемъ и оплакивалъ свою

участь,—да, именно свою, а не его, потому что лишился такого друга. Что же касается до Критона, то, не могши удержать слезъ, онъ всталъ еще прежде меня. А Аполлодоръ и прежде не переставалъ плакать; но тутъ уже зарыдалъ, завопилъ и такъ терзался, что никто изъ присутствующихъ, кромѣ одного Сократа, не могъ не сокрушаться его страданіями.—Что вы дѣлаете, странные люди?—сказалъ онъ. Я для того, между прочимъ, отослалъ женщинъ, чтобы онѣ не произвели чего-нибуль подобнаго; ибо слыхалъ, что умирать надобно съ добрымъ словомъ. Пожалуйста, успокойтесь и удержитесь.—Услышавъ это, мы устыдились и удержали слезы; а онъ ходилъ и, почувствовавъ, что его ноги отяжелѣли, легъ навзничь,—такъ приказалъ тотъ человѣкъ. Вскорѣ онъ же, давшій ядъ, ощупывая Сократа, по временамъ наблюдалъ его ноги и голони и, наконецъ, сильно подавивши ногу, спросилъ: чувствуешь ли?—Нѣтъ, отвѣчалъ Сократъ.—Вслѣдъ за этимъ ощупывалъ онъ бедра и, такимъ образомъ, восходя выше, показывалъ намъ, какъ онъ постепенно холодѣетъ и окостенѣваетъ. Сократъ осязалъ и самъ себя и промолвилъ, что когда дойдетъ ему до сердца,—онъ отойдетъ. Между тѣмъ всѣ нижнія части тѣла его уже охладѣли; тогда раскрывшись (ибо былъ накрытъ), онъ сказалъ (это были послѣднія слова его): Критонъ! мы должны Асклепію пѣтуха; не забудьте же отдать.—Хорошо, сдѣлаемъ, отвѣчалъ Критонъ,—но смотри, не прикажешь ли чего другого?—На эти слова уже не было отвѣта, только, немного спустя, онъ вздрогнулъ, и тотъ человѣкъ открылъ его: уста и глаза остановились. Видя это, Критонъ закрылъ ихъ.

Таковъ былъ конецъ друга... человѣка, можно сказать, самаго лучшаго, какъ между извѣстными намъ современниками, такъ и вообще мудрѣйшаго и справедливаго» [1]).

Уважаемые слушатели! Я привелъ вамъ выше подробныя извлеченія изъ источниковъ. Я думаю, что своеобразный характеръ великаго человѣка, о которомъ мы говоримъ, могутъ раскрыть намъ не какія-либо реферирующія или резюмирующія ходячія слова. Только непосредственное соприкосновеніе съ нимъ, какъ бы оно ни было бѣгло, въ состояніи дать достаточно на-

---

[1]) Сочиненія Платона, часть II, стр. 140—144. Переводъ проф. Карпова. С.-Петербургъ. 1863 г., изданіе второе.

дежное впечатлѣніе обо всемъ своеобразіи этого характера. Но если эта моя цѣль отчасти достигнута, то вамъ прежде всего должны были броситься въ глаза три въ высшей степени характерныхъ свойства: необыкновенное безстрашіе, необычайная способность къ насмѣшкѣ и необыкновенная разсудочность. Но всѣ эти три свойства указываютъ, обратно, на столь же необычайную внутреннюю свободу и могутъ быть выведены изъ нея.

Первый изъ этихъ трехъ пунктовъ настолько самъ по себѣ очевиденъ, что онъ не нуждается въ подробномъ изслѣдованіи. Такъ не умиралъ ни одинъ человѣкъ, кого бы мы ни взяли для сравненія. Правда, во многихъ другихъ случаяхъ послѣднія минуты, случалось, бывали совершенно чужды того ничтожества, когда угасающая жизнь цѣпляется за жалкія блага жизни, когда она не въ силахъ отрѣшиться отъ нихъ. Случалось также, что послѣднія минуты бывали свободны отъ той захватывающей боли, когда могучая сила исчерпывается въ тщетномъ сопротивленіи и, наконецъ, надламывается. Но почти всегда въ этихъ случаяхъ наблюдается одно изъ двухъ: или воля къ жизни уже угасла до наступленія конца; или же бурное возбужденіе этого величайшаго мгновенія обнаруживается, если не въ исполненной отчаянія боязни, то въ другихъ формахъ: въ видѣ непреклонной настойчивости, въ видѣ увѣренности въ наступленіи блаженства, въ видѣ упоенія героизмомъ. Ничего подобнаго мы не встрѣчаемъ въ данномъ случаѣ. Въ спокойномъ поведеніи умирающаго Сократа нѣтъ ни малѣйшей черты усталой резиньяціи. Но здѣсь нѣтъ также и чрезмѣрнаго подъема чувства. Здѣсь передъ нами кончаетъ свои дни человѣкъ во всей полнотѣ своей несравненной силы. И, несмотря на то, что тутъ рѣшается вопросъ о бытіи и небытіи этой силы, она ни въ малѣйшей степени не въ состояніи, все же, потрясти ту совершенную власть, съ какою этотъ человѣкъ господствуетъ надъ нею самой. Огонь жизни не разрываетъ той формы, въ какую онъ былъ отлитъ. Эта форма распадается лишь въ то мгновеніе, когда гаснетъ самый огонь. Кто выдержалъ это испытаніе, тому Платонъ могъ съ полнымъ правомъ вложить въ уста слова: «Для хорошаго человѣка нѣтъ зла, ни въ жизни, ни въ смерти». Такъ, на высшей точкѣ своей жизни Сократъ въ самой сжатой формѣ выразилъ идеалъ внутренней свободы.

Второй пунктъ, отмѣченный мною, способность къ насмѣшкѣ,

извѣстенъ подъ именемъ сократовской ироніи. Однако, сомнительно, чтобы это пониманіе вполнѣ соотвѣтствовало факту. Само собою разумѣется, что такое глубоко безразличное отношеніе къ внѣшнему положенію и такая совершенная свобода отъ всякой внутренней боязни, какъ мы отмѣтили это выше, невозможны даже безъ необычайнаго спокойствія, легкости и веселости ума и чувства. Во вступленіи къ этимъ лекціямъ мы отмѣтили, что уравненіе: жизнь=игра является особенно адекватнымъ выраженіемъ для сознанія внутренней свободы. Такое именно впечатлѣніе личность Сократа производила уже въ древности. Уже Платонъ говоритъ [1]), что онъ презиралъ красоту, богатство и все другое, изъ-за чего люди почитаются счастливыми: «Всѣмъ этимъ благамъ онъ не придаетъ никакой цѣнности, и насъ (обладающихъ ими) онъ ни во что не ставитъ, а въ теченіе всей своей жизни онъ относился къ людямъ съ ироніей и насмѣшкой» [2]). Эпиктетъ [3]), сравнивъ этически цѣнную жизнь съ игрой, и ближе—съ игрою въ мячъ, говоритъ дальше: «Слѣдовательно, и Сократъ могъ играть въ мячъ. Какимъ это образомъ? Онъ могъ играть въ залѣ суда». Онъ цитируетъ затѣмъ разговоръ съ Мелитомъ [4]), діалектическое искусство котораго онъ сравниваетъ, очевидно, съ изяществомъ опытнаго игрока въ мячъ, и продолжаетъ такъ: «(Такъ говорилъ онъ), словно игралъ въ мячъ. Но что за мячъ былъ у него тогда подъ руками. Жизнь, свобода, изгнаніе, ядъ, утрата жены, дѣти, обреченныя на сиротство. Вотъ что было подъ рукою, чѣмъ онъ игралъ. Но, тѣмъ не менѣе, онъ игралъ и бросалъ мячъ, какъ то слѣдуетъ». Плотинъ, сравнивая всю внѣшнюю жизнь съ дѣтской игрой, говоритъ совершенно подобнымъ же образомъ [5]): «Если, слѣдовательно, Сократъ и играетъ, то онъ играетъ, все же, лишь внѣшнимъ Сократомъ». Постольку, слѣдовательно, традиціонное пониманіе сократовской ироніи можно признать правильнымъ. Однако, болѣе глубокое разсмотрѣніе едва-ли можетъ успокоиться на этомъ. Но въ то же время оно приводитъ насъ къ третьему изъ намѣченныхъ выше пунктовъ, который я охарактеризовалъ, какъ разсудочность.

1) Conviv. p. 216 c.

2) παίζων, буквально: играя.

3) Diss. II. 5. 18.

4) Вмѣсто него онъ называетъ по небрежности Анита.

5) Enn. III. 2. 15, p. 267.

Иронія Сократа заключается собственно въ томъ, что свои собственныя, личныя жизненныя положенія онъ понимаетъ, изслѣдуетъ и оцѣниваетъ такъ, какъ мы, другіе, дѣлаемъ это обыкновенно по отношенію къ даннымъ, чужимъ положеніямъ. Наше отношеніе къ тѣмъ вопросамъ, которые «касаются» насъ ближе всего, предуказывается въ большинствѣ случаевъ инстинктивной реакціей на внѣшнее впечатлѣніе, и поэтому оно бываетъ дано въ чувствѣ. Мы не спрашиваемъ и не взвѣшиваемъ основаній ни за, ни противъ, не есть ли смерть для насъ, быть можетъ, благо, не является ли нашъ палачъ другомъ, или не оказывается ли тотъ человѣкъ, съ которымъ мы какъ разъ ведемъ споръ, гораздо умнѣе насъ? Это субъективное отношеніе къ такимъ вещамъ диктуется намъ нашими интересами. Мы называемъ его нашей серьезностью. И мы нисколько не сомнѣваемся въ томъ, что серьезность каждаго человѣка должна походить на нашу собственную серьезность. Представьте себѣ теперь, что кто-либо выражается такъ, словно всѣ эти предпосылки не имѣютъ для него никакого значенія; словно «его ничто не касается» изъ того, что, по нашему мнѣнію, должно касаться его, очевидно, больше всего другого; словно его отношеніе къ такимъ вопросамъ не дано ему въ чувствѣ, а лишь задано ему въ видѣ задачи, какъ нѣчто такое, что необходимо отыскать при помощи основаній; словно оно, однимъ словомъ, является объективнымъ, и, можемъ мы добавить, словно онъ не боится того, чего мы боимся, и не надѣется на то, на что мы надѣемся. Въ такомъ случаѣ мы склонны бываемъ допустить, что выраженія эти не суть проявленіе его дѣйствительнаго мнѣнія, а что онъ представляется только; что все это, слѣдовательно, нельзя принимать въ серьезъ, а лишь въ шутку. Дѣйствительно, только потому признаемъ мы какое-либо слово сказаннымъ въ шутку, что у того, кто высказалъ его, мы предполагаемъ иную серьезность. Но если этотъ выводъ вообще правиленъ, то долженъ ли онъ быть таковымъ и въ данномъ случаѣ? Почему человѣкъ долженъ былъ бы шутить о жизни и смерти передъ лицомъ своихъ судей? Но вопросъ этотъ говоритъ слишкомъ мало: какъ могъ бы это сдѣлать человѣкъ — не будучи настолько свободнымъ отъ нашей серьезнности, что ту «шутку» мы не можемъ уже считать за шутку? Кто, шутя, играетъ своею жизнью, для того эта шутка является дѣломъ серьезнымъ. Все это различіе утрачиваетъ тогда свое значеніе.

И именно это можемъ мы съ полнымъ правомъ ожидать встрѣтить у Сократа. Ибо кто настолько освободился отъ первоначальнаго страха, какъ мы наблюдаемъ это у Сократа, у того прекратилась уже та инстинктивная реакція на внѣшнее впечатлѣніе, то исполненное чувства отношеніе, какое мы вообще могли бы предположить, какъ его серьезное отношеніе. Гдѣ же остается, слѣдовательно, въ такомъ случаѣ, «иронія»? Вы видите, что въ этомъ случаѣ она превращается въ простую каррикатуру, въ видѣ которой внутренняя свобода отражается въ головахъ внутренне несвободныхъ людей. Ибо если внѣшнія вещи черезъ посредство неизмѣнныхъ «интересовъ» диктуютъ человѣку его отношеніе къ нимъ, то вѣдь это и есть внутренняя несвобода. Именно благодаря этому становится онъ отъ нихъ зависимымъ, его утвержденіе желанія ограничивается и связывается. И, только уничтожая эту диктатуру, полагая конецъ этой субъективной ограниченности, становится онъ отъ нихъ независимымъ. Именно это и есть внутреннее искупленіе и освобожденіе!

Но теперь я перехожу прямо къ нашему третьему пункту, къ сократовской разсудочности. Ибо не случайно долженъ былъ я сказать: чувство здѣсь замѣнено основаніями, эмоціональное отношеніе, слѣдовательно, отношеніемъ интеллектуальнымъ. Ибо въ этой именно специфической формѣ совершился у Сократа процессъ искупленія. Это прекрасно почувствовали тѣ, кто (подобно Гегелю и Ницше) упрекалъ его въ томъ, что снъ привелъ въ разстройство инстинкты Греціи. И несомнѣнно: разстройство инстинктовъ есть великое несчастіе, если и пока не удается попытка замѣнить ихъ разумомъ. Но является ли такая попытка несчастіемъ и въ томъ случаѣ, когда она удается? И можемъ ли это утверждать мы, которые именно благодаря этому являемся уже не животными, а людьми? Но мы не хотимъ давать здѣсь оцѣнки, а хотимъ лишь понять. Мы хотимъ прежде всего понять общую связь разсудочности и внутренней свободы. Мы хотимъ, далѣе, понять неразрывную связь той и другой въ личности Сократа.

Мы знаемъ уже, что внутреннее освобожденіе предполагаетъ отрѣшеніе отъ всего субъективнаго въ нашихъ впечатлѣніяхъ. Отрѣшеніе отъ тѣхъ чувствъ, желаній, интересовъ, которыми пользуются внѣшнія блага, какъ оковами, дабы держать насъ въ зависимости и несвободѣ. То, что остается послѣ этого отрѣшенія, есть объективное процесса или положенія: са-

мый фактъ. Но субъективные моменты, обыкновенно привходящіе къ объективному факту, образуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ значительную часть тѣхъ особенныхъ обстоятельствъ, которыя принадлежатъ отдѣльному переживанію, помимо общихъ чертъ, свойственныхъ ему вмѣстѣ съ другими, сходными переживаніями. Они должны поэтому отступать на задній планъ, по крайней мѣрѣ, временно, разъ личное переживаніе въ интересахъ мышленія подводится подъ понятія, или ради сообщенія другимъ формулируется въ словахъ. Ибо само по себѣ такое субъективно-личное переживаніе не можетъ быть ни логически формулировано, ни высказано въ словахъ. Въ качествѣ исключительно личнаго впечатлѣнія, оно представляетъ собой единственное въ своемъ родѣ и единичное явленіе. Но слово и понятіе обозначаютъ какое-либо явленіе лишь постольку, поскольку оно сходно съ другими явленіями, принадлежитъ къ одному съ ними виду. Возьмемъ, напр., такое повседневное высказываніе, какъ предложеніе: «Я пошелъ въ лѣсъ гулять». Тутъ уже выполнена необычайно сложная абстракція отъ индивидуальныхъ, а въ особенности также отъ субъективныхъ чертъ впечатлѣнія. Тутъ отброшено не только все то, что отличаетъ этотъ лѣсъ отъ другихъ лѣсовъ, эту прогулку отъ другихъ прогулокъ. Тутъ отброшено, кромѣ того, и все то, что характеризуетъ впечатлѣніе и настроеніе, порождаемыя этимъ положеніемъ, въ отличіе отъ впечатлѣнія и настроенія, порождаемыхъ другими положеніями, которыя обозначаются такими же словами: роскошь лѣтняго утра, свѣжесть слѣдовъ, подъемъ духа и настроенія. Возьмите теперь вмѣсто этого переживанія другое, заключающее въ себѣ субъективное отношеніе въ еще болѣе высокой степени. Возьмите, напр. переживаніе радости или печали, побѣды или пораженія, потери или прибыли. Вы легко убѣдитесь въ слѣдующемъ: чтобы только высказать такое переживаніе, какъ нѣкоторый фактъ того или иного вида, необходимо уже отрѣшиться отъ многочисленныхъ субъективныхъ моментовъ, необходимо внутренне подняться надъ столькими-то и столькими-то «интересами», необходимо внутренне освободиться отъ нихъ. Что такъ оно есть на болѣе высокой ступени и въ болѣе широкомъ масштабѣ, что такъ же обстоитъ дѣло съ лирикой въ самомъ узкомъ смыслѣ слова и съ субъективной поэзіей вообще,—это стало общимъ мѣстомъ послѣ Гёте. Но поэтъ, которому дано «говорить о томъ,

чѣмъ онъ страдаетъ», повторяетъ лишь въ болѣе высокой сферѣ то, что уже дѣлаетъ ребенокъ, когда онъ научается говорить: «Я ударился». Ибо и этому долженъ онъ научиться: первоначальное выраженіе такихъ переживаній есть лишенная понятія боль и лишенный слова плачъ. Но разъ ребенокъ научился этому, онъ не плачетъ уже: вмѣстѣ съ разсудочнымъ преодолѣніемъ переживанія онъ освободился также отъ своего исключительно личнаго отношенія. Слѣдовательно, мы имѣемъ передъ собой, несомнѣнно, цѣлую скалу, на которой объективное пониманіе факта и внутреннее освобожденіе развиваются рука объ руку. Что же удивительнаго, если и высшаго пункта они достигаютъ также одновременно? Но этому процессу принадлежитъ также величайшее нравственное значеніе. Это становится для насъ очевиднымъ на относительно низкой ступени: я имѣю въ виду ту область моральности въ тѣсномъ смыслѣ слова, которую мы называемъ справедливостью. Ибо чувство справедливости означаетъ не что иное, какъ слѣдующее: извѣстное положеніе, къ которому я прежде всего причастенъ въ качествѣ заинтересованной стороны, я долженъ такъ разсматривать, какъ оно представилось бы мнѣ въ томъ случаѣ, если бы оно имѣло мѣсто между чужими, или если бы роли были обратныя. И въ данномъ случаѣ примитивному человѣку свойственно разсматривать нѣчто непріятное, что причиняетъ ему другой человѣкъ, и нѣчто ему пріятное, что онъ причиняетъ другимъ, лишь какъ таковое. Но признакомъ и условіемъ высшаго развитія служитъ способность отвлекаться отъ того, что я выигрываю или теряю, способность отрѣшаться отъ этой субъективной окраски интересовъ и разсматривать фактъ такъ, какъ онъ есть самъ по себѣ. И кто сталъ бы сомнѣваться въ томъ, что и эта способность обнаруживать справедливость есть шагъ (хотя только одинъ изъ первыхъ) на пути къ внутренней свободѣ?

Итакъ, ясно, что между идеаломъ внутренней свободы и максимумомъ той разсудочности, которая объективно выдвигаетъ на первый планъ фактъ, какъ онъ есть самъ по себѣ и какъ онъ можетъ быть по своимъ общимъ признакамъ подведенъ подъ понятія и выраженъ въ нихъ, существуетъ внутренняя связь. Но мы не хотимъ этимъ сказать, что въ каждомъ случаѣ, когда человѣкъ приближается къ этому идеалу, должна обнаружиться ясно прежде всего именно эта связь, должна броситься намъ въ глаза именно эта сторона идеала, что именно эта черта его су-

щества должна особенно рѣзко выдѣляться. Выше мы уже имѣли случай замѣтить: къ идеалу ведетъ много воротъ, и каждый человѣкъ будетъ входить черезъ особыя ворота, въ зависимости отъ того пути, какой предуказываетъ ему его исходная точка. Но этой исходной точкой этическаго развитія является первоначальный, несовершенный характеръ. Если бы существовало абсолютное совершенство, то въ этой цѣли погашались бы всѣ односторонности происхожденія и пути. Правда, каждый, приближаясь къ цѣли, будетъ развивать въ себѣ другія основныя свойства внутренне свободнаго человѣка. Но одно основное свойство будетъ, все же, доминировать и будетъ налагать на него свой особенный отпечатокъ. У одного это можетъ быть любовь или творческая продуктивность, у другого—радость и веселость, а у третьяго—положительность. Такъ, мы вновь возвращаемся къ Сократу. Насъ поражаетъ въ немъ изумительнѣйшее, исполненное высшей радости, спокойствіе и веселость, доходящая до самозабвенія творческая сила. Прямо или косвенно эта творческая сила послужила источникомъ для всей, выраженной въ понятіяхъ, науки о духѣ Запада. И мы ближе всего подойдемъ къ исторической истинѣ, если скажемъ: личность Сократа въ своемъ глубочайшемъ существѣ характеризуется почти совершенной внутренней свободой, которая прежде всего обнаруживается передъ нами, какъ почти абсолютная положительность.

Если вы, уважаемые слушатели, правильно поймете теперь и почувствуете то, что я хочу этимъ сказать, то вы легко поймете также и то, что вообще называется «ученіемъ» Сократа, во всемъ его своеобразіи и связи съ личностью послѣдняго. Но ближайшему изложенію этого ученія я предпошлю еще разъ замѣчаніе, что въ отношеніи формы сократовскаго мышленія [1]) это, такъ называемое, ученіе нельзя разсматривать, какъ настоящее ученіе. Это ученіе представляетъ собой, наоборотъ, излюбленное нами объединеніе тѣхъ, отчасти, быть можетъ, никогда прямо не высказывавшихся предпосылокъ, которыя лежали въ основѣ сократовой игры въ вопросы и отвѣты. Вотъ что намъ извѣстно, по существу, объ этихъ предпосылкахъ.

---

[1]) Оно выражалось только въ видѣ вопросовъ и играло роль возбудителя — оказывая услуги повивальной бабки, любимое сравненіе Платона.

Аристотель говоритъ: [1]) «Сократъ занимался этическими проблемами, а отнюдь не вопросами общаго естествознанія». При этомъ занятіи «онъ старался прежде всего установить общія опредѣленія понятій... Ибо эти обѣ вещи можно съ полнымъ правомъ приписать Сократу: общія опредѣленія понятій и индуктивныя рѣчи». [2]). Но «всѣ добродѣтели» онъ опредѣлялъ, какъ «уразумѣнія»», «разумъ», «освѣдомленность» или знаніе [3]). Такъ что, слѣдовательно, одно и то же «знать справедливость и быть справедливымъ» [4]). Поэтому онъ признавалъ также въ особенности «мужество знаніемъ» [5]). А такъ какъ знаніе одно и то же для всѣхъ людей,—то и самообладаніе, мужество и справедливость суть однѣ и тѣ же для всѣхъ мужчинъ и женщинъ» [6]). Но это знаніе обезпечиваетъ добродѣтель, и «невозможно, чтобы знающій не обладалъ властью надъ самимъ собою; ибо это было бы ужасно, если бы тамъ, гдѣ есть уразумѣніе, нѣчто другое было сильнѣе» [7]). Напротивъ, «нѣтъ ничего сильнѣе уразумѣнія» [8]). Но Сократъ отнюдь не утверждалъ, что онъ самъ обладаетъ этимъ уразумѣніемъ; ибо «поэтому именно Сократъ спрашивалъ, а не отвѣчалъ; онъ сознавался именно, что не обладаетъ знаніемъ» [9]).

Вы видите, что до насъ дошло не особенно много свидѣтельствъ. Но зато, въ существенномъ, они надежны. Съ цѣлью ближе подойти къ ихъ содержанію, намъ необходимо теперь коротко выразить ихъ на болѣе привычномъ для насъ языкѣ. Это и составитъ нашу первую задачу..

Сократъ стремился, слѣдовательно—таково мнѣніе—опредѣлить основныя этическія понятія. Ради этого онъ заставлялъ другихъ давать отвѣты на вопросы, что собственно есть всякая добродѣтель? Онъ спрашивалъ, слѣдовательно такъ: Что такое мужество? Что такое честность? и т. д. Въ качествѣ метода разрѣшенія этихъ проблемъ ему предносилось то, что Аристотель

---

1) Metaph. I. 6, p. 987 b, 1; ср. de partt. anim. I. 4, p. 642 a 28.
2) Metaph. XIII. 4, p. 1078 b 17 и сл.
3) Eth. Nic. VI. 13, p. 1144 b 19 и 28.
4) Eth. Eud. I. 5, p. 1216 b 7.
5) Eth. Nic. III. 11, p. 1116 b 4.
6) Polit. I. 13, p. 1260 a 21.
7) Eth. Nic. VII. 3, p. 1145 b 23.
8) Eth. Eud. VII. 13, p. 1246 b 34.
9) Soph. El. 33, p. 183 b 7.

называетъ «индуктивными рѣчами». Судя по единогласному изложенію Платона и Ксенофонта, Сократъ хотѣлъ, другими словами, обсуждать этическіе вопросы по аналогіи съ техническими вопросами. Онъ пользовался, такимъ образомъ, специфическими особенностями отдѣльныхъ профессій (наѣздника, сапожника, флейтиста), т. е. спеціальнымъ искусствомъ ремесленниковъ, для иллюстраціи общей человѣческой годности, т. е. «добродѣтели». Онъ думалъ такъ: если кто знаетъ, каковы качества хорошаго сапога, тотъ сможетъ также и сшить таковой. Точно также, если кто знаетъ, что такое мужество, тотъ и будетъ также мужественнымъ. Слѣдовательно, правильное знаніе одинаково дѣлаетъ какъ хорошаго, знающаго свое дѣло сапожника, такъ и добродѣтельнаго человѣка. Но Сократъ неустанно пытался опредѣлить содержаніе этого знанія. Онъ не былъ увѣренъ, что онъ окончательно опредѣлилъ это содержаніе. И именно потому, что онъ не обладалъ этимъ знаніемъ, а лишь постулировалъ его,—именно поэтому онъ не могъ провѣрить на опытѣ своей предпосылки (именно, что обладаніе этимъ знаніемъ могло бы обезпечить этическую жизнь).

Но эти положенія сразу же наталкиваются на два возраженія. Во-первыхъ, вѣдь совершенно невѣрно, что теоретическое знаніе существа хорошаго сапога дѣлаетъ уже хорошаго сапожника. Чтобы стать таковымъ, необходимо еще, кромѣ того, практическое упражненіе. А, во-вторыхъ, теоретическое знаніе можетъ, конечно, отчасти содѣйствовать пріобрѣтенію необходимыхъ качествъ хорошаго сапожника. Но тутъ необходимо, конечно, предположить, что, ради возможнаго преуспѣянія въ своемъ ремеслѣ, онъ принялъ рѣшеніе дѣлать возможно лучшіе сапоги. Лишь поскольку онъ съ самаго начала хочетъ осуществить эту цѣль, это осуществленіе зависитъ исключительно отъ его знанія надлежащихъ средствъ. Но предположимъ, что онъ вовсе не хочетъ дѣлать хорошихъ сапогъ. А такое предположеніе законно, напримѣръ, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда мы обыкновенно говоримъ о дешевыхъ сортахъ товара. Въ такомъ случаѣ мы, несомнѣнно, не можемъ принять, что онъ будетъ изготовлять хорошіе сапоги, разъ только онъ знаетъ, какъ ихъ слѣдуетъ дѣлать. Что же даетъ намъ право допускать, что всякій человѣкъ хочетъ быть мужественнымъ, справедливымъ и т. д.? Такимъ образомъ, помимо уразумѣнія существа

добра, помимо упражненія въ немъ, необходима, повидимому, еще воля осуществить это.

Какъ же относился Сократъ къ этимъ, повидимому, невольно бросающимся въ глаза трудностямъ? Что можно сказать по этому поводу? Особое обсужденіе этихъ трудностей покажетъ намъ, что онъ едва-ли даже сознавалъ ихъ. Въ то же время мы поймемъ, какъ это возможно было, болѣе того, какъ это было почти необходимо.

Ни въ аристотелевскомъ, ни въ платоновскомъ, ни въ ксенофонтовскомъ изложеніи мы не встрѣчаемъ ни малѣйшаго намека на разборъ этого утвержденія, что человѣкъ можетъ понимать какое-либо дѣло, и въ то же время не быть въ состояніи выполнять его, такъ какъ у него нѣтъ необходимой практики. Циники и перипатетики впослѣдствіи очень энергично указывали на это положеніе вещей. Первые утверждали, что, помимо уразумѣнія, для добродѣтели требуется еще соотвѣтствующая сила. А вторые требовали соотвѣтствующихъ навыковъ. Но нигдѣ мы не встрѣчаемъ ни малѣйшаго намека на то, что Сократъ уже былъ знакомъ съ этой точкой зрѣнія, или чтобы онъ опровергалъ ее. Да это и не такъ странно, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Прежде всего, для того, кто разсматриваетъ отношенія въ общихъ и грубыхъ очертаніяхъ, самый этотъ фактъ не представляется чѣмъ-то самоочевиднымъ. Напротивъ, онъ видитъ, что существуютъ мастера, занимающіеся своимъ искусствомъ и обладающіе въ этой области достаточнымъ знаніемъ. Далѣе, онъ видитъ, что мастеръ передаетъ другому это умѣнье заниматься искусствомъ. Этотъ процессъ передачи и въ то время, какъ и нынѣ, назывался «обученіемъ». Тутъ, повидимому, самъ собою напрашивается выводъ, что сущность этого процесса кроется именно въ сообщеніи, въ передачѣ этого знанія. Да и въ настоящее еще время спросите простого человѣка: Какъ мастеръ научаетъ ученика своему ремеслу? Онъ, не задумываясь, отвѣтитъ вамъ: Онъ показываетъ ему, какъ это дѣлается. Но если бы даже Сократъ присмотрѣлся ближе къ психологіи ученія, то онъ отнюдь не уяснилъ бы еще себѣ всей недостаточности своей предпосылки. Пока ученикъ не научился бы въ совершенствѣ выполнять свое ремесло, онъ все еще могъ бы думать, что тотъ не «понялъ» еще вполнѣ обученія. Мы, конечно, думаемъ, что знаемъ все это лучше. Мы представляемъ себѣ дѣло такъ, что «пониманіе» искусства, то единственное въ немъ, чему

можно «научить», что можно сообщить, передать другому, покоится на ассоціативной связи между чувственными ощущеніями или ихъ образами воспоминанія. Такъ, напримѣръ, при наученіи чтенію это «знаніе» заключается въ томъ, что съ зрительнымъ образомъ знака А связывается слуховое представленіе звука А. Съ другой стороны, мы думаемъ, что практическое «наученіе» искусству покоится на созданіи ассоціаціи между чувственнымъ впечатлѣніемъ и—уже не другимъ чувственнымъ впечатлѣніемъ, а—опредѣленнымъ двигательнымъ импульсомъ. При наученіи чтенію, напр. «умѣнье» заключается въ томъ, что съ зрительнымъ образомъ А ассоціируется та иннервація органовъ рѣчи, которая порождаетъ звукъ А. И мы увѣрены, наконецъ, что знаемъ изъ опыта, что, если та ассоціація, которая обыкновенно называется «примѣчаніемъ», можетъ фиксироваться уже послѣ однократнаго сочетанія или, все же, послѣ немногихъ сочетаній, то ассоціація, называемая нами «упражненіемъ», «пріобрѣтеніемъ навыковъ», требуетъ для своей фиксаціи частой комбинаціи. Слѣдовательно, говоря коротко, условія, необходимыя для созданія прочной связи между однимъ представленіемъ и другимъ представленіемъ, гораздо легче реализовать, нежели условія, необходимыя для соединенія представленія съ двигательнымъ импульсомъ. Но насъ не должно, конечно, изумлять, что на дѣтской ступени развитія науки о духѣ это различеніе могло оставаться незамѣченнымъ. А, кромѣ того, все своеобразіе личности Сократа должно было служить ему особенно сильной помѣхой въ дѣлѣ уразумѣнія этихъ отношеній. Вѣдь мы уже убѣдились, что наиболѣе выдающейся чертой его личности являлась совершенно необыкновенная положительность. А это значитъ: его сознаніе находилось почти исключительно во власти объективныхъ представленій, наряду съ которыми субъективные импульсы почти совершенно отступали въ тѣнь безсознательнаго или, все же, незамѣченнаго. Когда онъ, слѣдовательно, размышлялъ надъ своимъ собственнымъ сознаніемъ—а никто не можетъ размышлять надъ чужимъ сознаніемъ—то онъ вообще находилъ лишь такія объективно-цѣнныя представленія, скажемъ: воспріятія и познанія. И онъ совершенно далекъ былъ отъ мысли, что сопротивленія, какихъ онъ не ощущалъ даже въ себѣ, могутъ служить у другихъ помѣхой для перехода нравственнаго познанія въ нравственное дѣяніе. Постольку уже здѣсь ясно, что

интеллектуализмъ его натуры породилъ съ необходимостью интеллектуализмъ его ученія.

Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и со вторымъ пунктомъ. Сократовское ученіе предполагаетъ, что какъ въ ремеслѣ, такъ и въ жизни, повсюду, гдѣ имѣется знаніе того, какъ можно сдѣлать «хорошо», должно быть дано также и желаніе сдѣлать «хорошо». При этомъ намъ сразу же бросается въ глаза двоякій смыслъ слова «хорошій», «добрый». У ремесленника «хорошее», «доброе» означаетъ цѣлесообразное, то, что въ состояніи осуществить желанную цѣль. У человѣка вообще это означаетъ нравственно одобренное. Но хорошее, доброе, въ смыслѣ цѣлесообразнаго, имѣетъ свою аналогію, конечно, и у человѣка. То, чего кто-либо желаетъ, онъ называетъ добромъ, благомъ, то, чего онъ не желаетъ, онъ называетъ зломъ. Добро, благо, и зло являются въ этомъ смыслѣ просто другими именами для свойства «становиться желательнымъ» и «становиться нежелательнымъ». Въ то же время мы хотимъ также того, чего мы желаемъ, предполагая, что мы вообще можемъ осуществить это, и что никакое другое болѣе сильное желаніе не препятствуетъ этому. Поэтому можно, конечно, сказать: всякій хочетъ того, что (для него) является хорошимъ, добрымъ, и если онъ только знаетъ, какъ онъ долженъ поступить, чтобы достигнуть этого, то онъ, несомнѣнно, будетъ также хотѣть этого и соотвѣтственно этому будетъ поступать. Сократовское ученіе было бы, слѣдовательно, вполнѣ правильно, если бы нравственно доброе попросту совпадало съ этимъ желательно добрымъ. Утверждалъ ли Сократъ дѣйствительно это тождество? Мнѣ кажется несомнѣннымъ, что онъ не различалъ этихъ двухъ видовъ «добраго». Помимо всякихъ другихъ основаній, это вытекаетъ уже изъ того, что это различеніе остается еще неизвѣстнымъ въ безчисленныхъ мѣстахъ Платону [1]). А Платонъ не былъ такимъ человѣкомъ, который забываетъ однажды открытыя логическія различенія. Поэтому нельзя сказать, что Сократъ смѣшалъ воедино два различныхъ понятія. Оба эти понятія, скорѣе, еще не дифференцировались. «Добрый», «хорошій» означаетъ первоначально все то, представленіе о чемъ сопровождается

---

1) См. напримѣръ, „Горгій“, стр. 460 b, или ср. тамъ же, стр. 499 e, съ 506 d! Или прочтите затѣмъ весь діалогъ „Гиппій Младшій“!

«согласіемъ чувства», все то, что возбуждаетъ какія-либо «дружелюбныя» чувства, что, слѣдовательно, утверждается въ какомъ-либо смыслѣ. Безразлично, будетъ ли это утвержденіе ближе утвержденіемъ желанія, утвержденіемъ одобренія, или утвержденіемъ удовольствія. Въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, исполненіе желанія, которымъ мы довольны, въ такой же мѣрѣ есть «доброе», какъ и предметъ, который кому-либо нравится, или поведеніе, которое встрѣчаетъ одобреніе. Совершенно такъ же, какъ въ это время слово «прекрасный» объемлетъ моральное и эстетическое утвержденіе, такъ и слово «добрый» выражаетъ какъ утвержденіе желанія, такъ и утвержденіе одобренія. И при этомъ рѣчь идетъ не о случайномъ единствѣ слова, а о нераздѣленномъ еще единствѣ понятія. Это обособленіе понятій является именно той задачей, надъ разрѣшеніемъ которой философія работала во всѣ времена. Въ преодолѣніи этой задачи она всегда порождаетъ философію будущаго. Но никто не станетъ удивляться тому, что этотъ процессъ дифференцированія въ то время находился еще въ своихъ зачаточныхъ формахъ. Стоитъ только вспомнить, что эта философская борьба въ этической области начинается лишь вмѣстѣ съ Сократомъ. Но и здѣсь личныя основанія дополняютъ объективныя и играютъ рѣшительную роль. Абсолютно положительная личность Сократа, не сознающая своихъ естественныхъ инстинктовъ, не могла вообще размышлять надъ желаніемъ и хотѣніемъ, какъ надъ особеннымъ, независимымъ факторомъ. Только хотѣніе, самоочевиднымъ образомъ данное вмѣстѣ съ познаваніемъ и поэтому не требующее и не переносящее особеннаго вниманія, могло соотвѣтствовать психологической схемѣ этого сознанія. Сознаніе Сократа настолько чуждо противостояло импульсамъ своихъ желаній, что оно понимало ихъ подъ именемъ «демона» за божественный голосъ. Тотъ, для кого его «я» растворялось въ одномъ только мышленіи, рѣшительно не могъ замѣтить нравственной значительности хотѣнія. Вѣдь уже вся древность никогда не была въ состояніи вполнѣ преодолѣть этотъ интеллектуализмъ. Въ платоновомъ «Горгіи» Сократъ доказываетъ Полу, чего онъ хочетъ. Далѣе, вся античная этика подъ понятіемъ εὐδαιμονία (благо) понимала волевую цѣль, принимаемую за нѣчто данное. Вмѣсто вопроса: чего человѣкъ долженъ хотѣть?—она спрашивала, наоборотъ: въ чемъ заключается εὐδαιμονία, которой онъ хочетъ? Въ такомъ случаѣ интеллектуализмъ Сократа вдвойнѣ необходимъ: онъ

не только требуется теоретическими предпосылками его времени, но онъ обусловленъ также его личнымъ своеобразнымъ характеромъ.

Мы уже раньше, забѣгая нѣсколько впередъ, касались послѣдняго вопроса, которымъ намъ предстоитъ теперь заняться. Это—вопросъ о связи между ученіемъ Сократа и его личностью. Мы нашли, коротко говоря, что отъ столь необычайно положительной и разсудочной натуры можно было ожидать лишь такого въ высшей степени интеллектуалистическаго ученія. Для человѣка, у котораго собственная жизнь почти цѣликомъ растворяется въ мышленіи, идеалъ жизни долженъ совпадать также съ цѣлью мышленія, знаніемъ, разъ при образованіи своихъ понятій онъ будетъ обращать вниманіе на свои собственныя глубочайшія потребности. Но въ то же время мы знаемъ уже, что эта положительность есть вмѣстѣ съ тѣмъ та специфическая форма, въ которой совершается внутреннее освобожденіе Сократа. Тѣмъ самымъ мы проложили уже первый мостокъ отъ его этическаго ученія къ самому этому идеалу. Разъ, по уничтоженіи всякой зависимости отъ внѣшняго міра, у него осталось лишь одно мышленіе, то оно должно было представляться ему адекватнымъ выраженіемъ его личнаго жизненнаго настроенія.

Но то, что здѣсь разыгралось въ рамкахъ психологіи одного единственнаго человѣка, представляетъ собой лишь типическую сторону общечеловѣческихъ отношеній. Поэтому необходимо признать, что сократовскій интеллектуализмъ обладаетъ извѣстнымъ объективнымъ качествомъ выражать идеалъ внутренней свободы. Дѣйствительно, изъ всѣхъ нашихъ способностей мышленіе относительно наименѣе сильно и наименѣе непосредственно затрогивается нашей внѣшней судьбой. Чувства возбуждаются непосредственно внѣшними предметами и отношеніями, желанія непосредственно направлены на нихъ. Благодаря имъ мы, слѣдовательно, самымъ непосредственнымъ образомъ связаны съ внѣшними предметами и отношеніями, благодаря имъ мы сильнѣе всего зависимъ отъ нихъ. Это обнаруживается прежде всего въ томъ, что они самымъ очевиднымъ образомъ измѣняются въ связи съ первыми. Въ зависимости отъ смѣны внѣшней судьбы, мы то преисполняемся восторженной радостью, то насъ охватываетъ мрачное уныніе, радость смѣняется печалью, страхъ—надеждой. Иную картину представляетъ намъ знаніе. Мы не станемъ, конечно, игнорировать значительность тѣхъ точекъ

зрѣнія, которыя, начиная съ Августина до Шопенгауэра, всегда вновь приводили къ ученію о, такъ называемомъ, приматѣ воли. Несомнѣнно, что первоначально интеллектъ является слугой интересовъ. Со всякой новой волной чувства, словно въ калейдоскопѣ, измѣняется группировка нашихъ мыслей. Цѣлыя системы науки возникаютъ изъ потребностей чувства. И вообще нужно сказать, что всякое мышленіе умолкаетъ, разъ исчезаетъ побудительная сила аффектовъ. Однако, интеллектъ постепенно освобождается въ широкой степени отъ направляющаго воздѣйствія инстинктовъ. Мало этого, интеллектъ, въ свою очередь, начинаетъ воздѣйствовать на нихъ, задерживая ихъ, измѣняя и оказывая имъ содѣйствіе. Достигается это прежде всего благодаря тому, что, наряду съ обще-біологическими потребностями, развиваются специфически интелектуальныя потребности, которыя опредѣляютъ еще, конечно, энергію, но уже не направленіе и не результаты мышленія: требованіе непротиворѣчивости, познанія, объединенія и объясненія, короче, требованіе истины. И нужно признать, напр. безспорнымъ, что наше знаніе таблицы умноженія почти нисколько не зависитъ отъ нашего внѣшняго положенія и его измѣненія. Благодаря всему этому легко уяснить себѣ, какъ интеллектуалистическая теорія можетъ явиться адекватнымъ выраженіемъ идеала внутренней свободы, и какъ до извѣстной степени она, дѣйствительно, можетъ быть таковой. Дѣйствительно, возьмите такое настроеніе, которое совершенно преисполнено сознаніемъ, что все цѣнное въ насъ не зависитъ ни отъ чего внѣшняго, что наша годность или добродѣтель безусловно неутрачиваема. Тутъ самъ собой напрашивается выводъ, что эта наша цѣнность, эта наша годность и добродѣтель коренятся въ неотторжимѣйшемъ изъ нашихъ достояній, въ знаніи. Съ этой точки зрѣнія, ученіе Сократа не лишено также своей объективной правомѣрности. Мы уже раньше признали, что познаніе вообще является однимъ изъ характерныхъ путей къ внутреннему освобожденію и искупленію. Подобнымъ же образомъ преимущественная оцѣнка знанія во многихъ случаяхъ будетъ служить, правда, не порукой но, все же, естественнымъ слѣдствіемъ высоко развившейся внутренней свободы [1]).

---

1) Въ дѣйствительности интеллектуалистическая формулировка идеала свободы отнюдь не ограничивается одной Греціей. Напротивъ,

Я надѣюсь, что въ субъективномъ отношеніи эта связь не можетъ подлежать теперь для васъ никакому сомнѣнію. Несмотря на все сказанное, человѣкъ, ежедневно испытывающій на себѣ самомъ нѣчто противоположное, никогда не сдѣлалъ бы аксіоматическимъ основаніемъ своего ученія то мнѣніе, что всѣ стремятся къ добру, что никто не заблуждается добросовѣстно. и что для нравственнаго дѣянія достаточно знанія добра. Такъ могъ поступить лишь тотъ, кто былъ такъ же свободенъ отъ слѣпыхъ импульсовъ желанія, какъ Сократъ. За этой двусмысленностью въ понятіи добра стоитъ, какъ ея единственно возможная предпосылка и объясненіе, натура внутренне свободнаго человѣка, лишенная желаній и вожделѣній, успокоившаяся и удовлетворенная въ себѣ. Если Сократъ могъ сказать: «Нѣтъ ничего сильнѣе разумѣнія», то онъ самъ долженъ былъ уже сбросить съ себя тѣ необычайно могучія оковы, которыя привязываютъ насъ, другихъ, наслаждающихся и бѣгущихъ прочь отъ наслажденій, къ опредѣленнымъ внѣшнимъ положеніямъ. Тотъ, кто впервые высказалъ такое мнѣніе, долженъ былъ быть въ состояніи непоколебимо противостоять всякому внѣшнему положенію. Онъ долженъ былъ обладать силой во всякое время утверждать міръ и жизнь, какъ цѣлокупности, свободный отъ желаній и радостный. А это означаетъ: онъ долженъ былъ быть внутренне свободнымъ, насколько это возможно для человѣка. Такъ, вы убѣждаетесь въ томъ, что личность Сократа правильно освѣщенная, и его ученіе, понятое правильно, взаимно обусловливаютъ и объясняютъ другъ друга.

Но вы, уважаемые слушатели, не должны, конечно, думать, что сказаннымъ исчерпывается, хотя бы лишь въ общихъ чертахъ, то, что можно было бы сказать о Сократѣ.

Болѣе глубокія основанія его осужденія образуютъ самостоятельную проблему. Но я сомнѣваюсь, чтобы при настоящемъ состояніи нашихъ надежныхъ свѣдѣній можно было придти въ данномъ случаѣ къ окончательному рѣшенію.

Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и относительно его политическихъ взглядовъ. Но съ самаго начала здѣсь нужно признать вѣроятнымъ, что свое требованіе компетентнаго знанія

изреченіе: „Изъ познанія искупленіе“ (Çankara у Deussen'a, Die Sutra's des Vedanta, стр. 283) образуетъ общую предпосылку всѣхъ индійскихъ системъ (Веданта, Санкья, Буддизмъ и т. д.).

онъ распространялъ также и на эту область. Въ противоположность демократическому способу назначенія на должности путемъ избранія и жребія, онъ, несомнѣнно, долженъ былъ требовать господства свѣдущихъ лицъ. Дѣйствительно, на этомъ принципѣ покоится все ученіе Платона о государствѣ. Кромѣ того, Антисѳенъ разсказываетъ намъ [1]), что Сократъ (въ виду недостатка въ лошадяхъ) совѣтовалъ аѳинянамъ превратитьословъ въ лошадей путемъ народнаго рѣшенія. А тѣмъ, кто находилъ это безсмысленнымъ, онъ отвѣчалъ: «Но вѣдь полководцемъ у васъ становятся, ничему не учась, путемъ простого народнаго голосованія». Но къ чему клонились въ отдѣльности политическія desiderata Сократа,—этого мы не знаемъ.

Очень большое значеніе имѣетъ также для исторіи логики характеръ его попытокъ въ области опредѣленій и индукціи. Но мы не можемъ останавливаться здѣсь на случайномъ и по необходимости недостаточномъ разсмотрѣніи этого вопроса. Мы должны ограничиться наиболѣе значительнымъ въ этическомъ отношеніи.

Но на одномъ пунктѣ, именно въ этихъ же интересахъ, я долженъ остановить особенно ваше вниманіе. Пунктъ этотъ образуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ переходъ къ дальнѣйшему. Именно возникаетъ вопросъ: дѣйствительно ли сократовское требованіе нравственнаго знанія не имѣетъ никакого значенія, выходящаго за предѣлы этого чисто формальнаго понятія? Дѣйствительно-ли Сократъ постулировалъ лишь знаніе понятій добра, добродѣтели и т. д., а не, скорѣе, правильнаго знанія пріятнаго, полезнаго и т. д.? На этотъ вопросъ, по моему мнѣнію, необходимо дать безусловно положительный отвѣтъ. Я не буду уже касаться того, что, если бы онъ опредѣлилъ «знаніе» по содержанію, онъ долженъ былъ бы приписать такое знаніе себѣ самому и не могъ бы желать быть незнающимъ, какимъ онъ хотѣлъ быть. Не говоря уже объ этомъ, вопросъ этотъ рѣшается въ такомъ смыслѣ благодаря тѣмъ обстоятельствамъ, которыя, по мнѣнію нѣкоторыхъ, говорятъ въ пользу другой альтернативы: благодаря этическимъ ученіямъ его учениковъ. Мы находимъ у Платона дальнѣйшее развитіе сократовскаго ученія о знаніи въ ученіи о созерцаніи нетѣлесныхъ идей. Мы находимъ, что у Аристиппа мѣсто простого

[1]) Diog. Laert. VI 8.

(по содержанію неопредѣленнаго) знанія занимаетъ знаніе правильнаго наслажденія. Ту же роль играетъ у Антисѳена знаніе естественныхъ потребностей, у Ксенофонта—знаніе пользы вещей. Но, быть можетъ, самъ Сократъ развивалъ одно изъ этихъ ученій? Нѣтъ!—должны мы отвѣтить. Ибо иначе изъ его ученія не могли бы развиться другія ученія, ихъ представители не могли бы одинаковымъ образомъ ссылаться на него въ свою пользу! Само собою разумѣется, Сократъ могъ пытаться давать опредѣленія то въ одномъ, то въ другомъ направленіи, онъ могъ обнаруживать склонность то къ одному, то къ другому ученію. Но отнюдь нельзя допустить рѣшительной защиты одной изъ этихъ доктринъ. Я разовью этотъ ходъ мыслей еще нѣсколько подробнѣй.

Ксенофонтовское знаніе носитъ очень простой характеръ. Оно заключается въ такого рода знаніяхъ: нужно пріобрѣтать себѣ друзей, если мы хотимъ встрѣтить съ ихъ стороны помощь [1]), или: невоздержность поглощаетъ имущество и разстраиваетъ здоровье [2]). Но такого рода самоочевидное знаніе нельзя постулировать, имъ можно только обладать. Такой Сократъ не могъ бы ограничиться одними вопросами, съ цѣлью побудить слушателя къ пріобрѣтенію этого знанія. Нѣтъ, онъ долженъ былъ бы поучать и проповѣдовать. Такъ и поступаетъ ксенофонтовскій Сократъ, съ усердіемъ, даже до пресыщенія. Но отъ Платона и Аристотеля мы знаемъ объ историческомъ Сократѣ одно: этого именно онъ не дѣлалъ. Ксенофонтовское знаніе не есть, слѣдовательно, сократовское знаніе.

Платоновское знаніе предполагаетъ ученіе объ идеяхъ. Но именно объ этомъ ученіи Аристотель говоритъ намъ, что оно было чуждо Сократу.

Аристипповское и антисѳеновское знаніе, наконецъ, исключаютъ другъ друга. Если бы Сократъ училъ циническое отсутствіе потребностей, то Аристиппъ, этотъ человѣкъ роскоши и наслажденія, и самъ не разсматривалъ бы себя сократикомъ [3]), да и товарищи не могли бы признавать его таковымъ [4]). И если бы онъ признавалъ ученіе

---

[1]) Comm. II. 4. 1 и сл.

[2]) Comm. I. 5. 3.

[3]) Diog. Laert. II. 71; 76; 80.

[4]) Ксенофонтъ, Comm. II. 1 и III. 8; Платонъ, Федонъ, p. 59 c.; Аристотель, Rhet. II. 23, p. 1398 b 29.

объ удовольствіи киренаиковъ, то тотъ же Антисѳенъ, излюбленнымъ положеніемъ котораго было, какъ гласитъ преданіе [1]): «Я предпочелъ бы быть сумасшедшимъ, нежели ощущать удовольствіе», никогда не могъ бы въ такой мѣрѣ признавать и почитать Сократа этическимъ прообразомъ, какъ онъ это дѣлалъ [2]).

Итакъ, мы необходимо приходимъ къ такому выводу: «знаніе» Сократа было формальнымъ знаніемъ, которое было лишено всякаго опредѣленнаго содержанія. Такъ оно и могло только быть, такъ какъ знаніе это лишь постулировалось, а не составляло уже достигнутаго достоянія. Именно благодаря этому оно и могло заполняться самымъ различнымъ содержаніемъ. Этимъ заполненіемъ и является дальнѣйшее развитіе ученія Сократа въ этическихъ ученіяхъ сократиковъ.

Но дѣйствіе Сократа отнюдь не исчерпывается тѣмъ, что онъ далъ толчекъ въ этомъ направленіи. Вмѣстѣ съ зародышемъ этическаго ученія онъ заронилъ въ сердца своихъ учениковъ невысказанный идеалъ своей личности, идею внутренней свободы. За исключеніемъ незначительнаго Ксенофонта, впадающаго въ тривіальную этику мѣры, идеалъ этотъ съ полной отчетливостью обнаруживается у всѣхъ сократиковъ. Платонъ, Аристиппъ и Антисѳенъ воздвигли этическія построенія, которыя всѣ увѣнчиваются идеаломъ внутренней свободы, требованіемъ безусловнаго превосходства надъ всѣмъ внѣшнимъ, ученіемъ о самоискупленіи. И именно это согласіе идеаловъ учениковъ служитъ рѣшительнымъ доказательствомъ въ пользу того, что учитель, если и не высказывалъ, то тѣмъ болѣе долженъ былъ воплотить въ себѣ этотъ идеалъ. Оно налагаетъ печать на наше пониманіе историческаго Сократа. Какъ ученіе Сократа, такъ и идеалъ, присущій его личности, развивается въ этикѣ сократическихъ школъ.

---

1) Diog. Laert. VI. 3.
2) Cp. Diog. Laert. VI. 11.

ШЕСТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Циники.

Внѣшняя исторія: циники, bhikshu и францисканцы.—Цѣнность анекдотическаго матеріала.—Предварительное обозрѣніе и психологическая обусловленность циническаго ученія.—Сознаніе свободы.—Радость въ отличіе отъ удовольствія.—Переоцѣнка цѣнностей.—Аскетизмъ.—Культъ разума.—„Воображеніе“: борьба противъ благочестія, чувства, любви брака, патріотизма.—Поученіе.—Оцѣнка: природа и культура, односторонность и относительная правомѣрность.

Уважаемые слушатели!

Въ послѣднихъ лекціяхъ мы познакомились съ исходнымъ пунктомъ философской этики грековъ: съ личностью и ученіемъ Сократа. Теперь мы познакомимся съ ея дальнѣйшимъ развитіемъ, какъ оно было обусловлено, съ одной стороны, идеаломъ внутренней свободы, воплощеннымъ въ личности Сократа, и лежащимъ въ основѣ этого ученія постулатомъ знанія добродѣтели, а съ другой—индивидуальнымъ темпераментомъ и теоретическими предпосылками его главныхъ представителей. Изъ возникающихъ такимъ образомъ философскихъ направленій, которыя можно назвать и сектами, и школами, въ зависимости отъ преобладанія религіознаго или философскаго интереса (въ греческомъ языкѣ то и другое обозначается однимъ словомъ[1]), мы прежде всего остановимся на цинической школѣ.

Основателемъ ея былъ Антисѳенъ, непосредственный ученикъ Сократа. Ея наиболѣе извѣстнымъ представителемъ является ученикъ Антисѳена, Діогенъ изъ Синопа. Въ нѣкоторомъ отношеніи важность представляетъ самый значительный послѣдователь Діогена, Кратесъ. Рядъ этихъ именъ

---

[1]) αἵρεσις.

является вмѣстѣ съ тѣмъ характернымъ для внѣшняго развитія цинизма. Циническое ученіе объ усиліи, отсутствіи потребностей и лишеніи, какъ единственномъ пути къ добродѣтели и счастью, Антисѳенъ развивалъ, повидимому, лишь теоретически [1]). Правда, въ соотвѣтствіи со своею бѣдностью, онъ жилъ въ самыхъ скудныхъ условіяхъ. Онъ ли, или только Діогенъ ввелъ типическое для циниковъ одѣяніе (плащъ, котомку и палку) [2])—это остается невыясненнымъ [3]). Но не подлежитъ, повидимому, сомнѣнію, что этотъ послѣдній впервые сталъ жить подаяніемъ. Наконецъ, у Кратеса нищенская жизнь, бывшая у перваго естественнымъ результатомъ его бѣдности, является уже свободно избраннымъ состояніемъ. Ибо, какъ гласитъ преданіе [4]), онъ былъ первоначально богатымъ человѣкомъ и добровольно отказался отъ своего имущества. Такимъ образомъ, циническій философъ, какъ настоящій нищенствующій монахъ, занимаетъ такое же положеніе, какъ двѣ другія всемірно-историческія главныя формы этого явленія: буддистскій «бикшу» (bhikschu) и «меньшіе братья» (frate minore) св. Франциска Ассизскаго. Точно также и буддистскія монахини и основанный св. Кларой второй орденъ св. Франциска находятъ свою параллель въ Гиппархіи, супругѣ и товарищѣ по нищенской жизни Кратеса. Я счелъ полезнымъ съ самаго же начала отмѣтить это родство. Особенности не только ученія, но и основного настроенія выяснятся въ дальнѣйшемъ сами собой.

Какъ уже ясно изъ сказаннаго, и въ данномъ случаѣ, какъ у Сократа, наряду съ ученіями, особенный интересъ представляютъ личности. И первыя можно понять правильно только изъ послѣднихъ. Эта согласованность между мышленіемъ и жизнью представляетъ главную привлекательность очень многихъ греческихъ философовъ. Но и здѣсь мы наталкиваемся на нѣкоторыя внѣшнія трудности. Что касается Антисѳена, то тутъ сильно даетъ себя чувствовать недостаточность личныхъ сообщеній. Однако, можно, все же, предполагать, что если циническое ученіе требуетъ вообще непрестанной побѣдоносной борьбы противъ своихъ собственныхъ естественныхъ инстинктовъ, то у его родоначальника моментъ борьбы въ большей мѣрѣ, выдвигался на первый планъ,

---

[1]) Diog. Laert. VI. 2.

[2]) τρίβων, πήρα и βάκτρον.

[3]) Diog. Laert. VI. 13 и 22.

[4]) Diog. Laert. VI. 87.

нежели моментъ побѣды. Его внутренне раздвоенная натура больше жаждала, больше боролась изъ-за этого самопреодолѣнія, нежели достигала и осуществляла его. Поэтому чувство горечи и паѳосъ должны были составлять существенные элементы его жизненнаго настроенія. Совершенно иное видимъ мы у Кратеса и прежде всего у Діогена. У него то же самое ученіе представляется, какъ выявленіе завершенной индивидуальности, которая, привыкнувъ къ побѣдѣ и сознавая ее, въ этой борьбѣ съ самимъ собою порождаетъ своеобразную жизнь. Именно поэтому она преисполнена безмятежнаго спокойствія и увѣренности и развиваетъ увлекательную веселость и бьющую ключемъ радость. Онъ является поэтому истиннымъ воплощеніемъ циническаго идеала. И наше знакомство съ его личностью страдаетъ меньше отъ недостатка, нежели отъ избытка свѣдѣній. Ибо, за исключеніемъ отдѣльныхъ цитатъ, свѣдѣнія эти состоятъ главнымъ образомъ изъ множества тѣхъ анекдотовъ, которые древность, не задумываясь, создавала въ неисчерпаемомъ количествѣ. Анекдоты эти въ большинствѣ случаевъ дошли до насъ въ видѣ позднѣйшихъ собраній. Что касается древнѣйшихъ философовъ, то анекдоты объ нихъ собраны въ компиляціи Діогена Лаэртійскаго. Едва ли одинъ изъ этихъ анекдотовъ можетъ претендовать на абсолютную аутентичность. Однако, какъ я думаю, нѣтъ основаній сомнѣваться въ исторической вѣрности того образа, какой они рисуютъ намъ въ своей совокупности. Такъ полонъ жизненности и характеренъ этотъ образъ. Ибо завершенные образы создаетъ лишь или природа, или фантазія великаго поэта. Но второй случай здѣсь исключается. Допустимъ даже (что совершенно невѣроятно), что всѣ отдѣльныя черты, изъ которыхъ слагается для насъ образъ Діогена, измышлены или же перенесены на него отъ другихъ. Даже въ такомъ случаѣ мы должны были бы признать этотъ совокупный образъ исторически достовѣрнымъ. Мы должны были бы допустить, что отдѣльныя неисторическія детали заступили мѣсто аналогичныхъ, оригинальныхъ деталей. Такъ, напримѣръ, судно можетъ остаться по своей формѣ тѣмъ же самымъ, хотя бы съ теченіемъ времени всѣ его отдѣльныя матеріальныя составныя части оказались уже замѣненными другими. Этотъ способъ разсмотрѣнія (мы должны будемъ примѣнить его также и къ характеру Аристиппа) позволяетъ намъ получить какъ бы жизненное наглядное представленіе о циникахъ. Онъ даетъ намъ

также возможность понять ихъ жизнепониманіе до извѣстной степени извнутри.

Чтобы достигнуть такого пониманія, лучше всего, думаю я, поступить такъ. Представьте себѣ человѣка, который признаетъ, правда, сократовскій идеалъ внутренней свободы своимъ идеаломъ, но въ то же время не находитъ въ себѣ того отрѣшенія отъ всякаго субъективнаго отношенія, какое составляетъ особенность сократовой личности. Онъ чувствуетъ, что его «тяготѣніе» къ вещамъ служитъ ему помѣхой въ дѣлѣ достиженія этого идеала, въ дѣлѣ достиженія превосходства надъ всѣмъ внѣшнимъ, въ дѣлѣ утвержденія желанія всякаго жизненнаго положенія. Такой человѣкъ будетъ, правда, убѣжденъ также въ томъ, что идеальный, т. е. «добрый» человѣкъ вполнѣ увѣренъ въ счастіи, что для него не можетъ быть никакого зла. Онъ будетъ даже съ рѣшительностью высказывать это положеніе, которое является для него не описаніемъ привычнаго ему и поэтому неинтереснаго состоянія, а описаніемъ желанной цѣли. Но онъ долженъ будетъ добавить, что этотъ правильный душевный строй, эта «добродѣтель» не обезпечивается уже простымъ теоретическимъ уразумѣніемъ, а можетъ быть лишь достигнута внутренней борьбой и является трофеемъ этой борьбы. Въ такомъ именно положеніи находится циникъ Но относительно ближайшаго опредѣленія этой борьбы для его мышленія получались два очень различныхъ мотива. Во-первыхъ, въ соотвѣтствіи съ природой дѣла, онъ долженъ былъ установить, что для преодолѣнія тѣхъ субъективныхъ инстинктовъ, которыми обусловливалось его «тяготѣніе» къ вещамъ, требуется ихъ искорененіе. И это преобразованіе воли, это усвоеніе «сократовой силы» [1]) циники понимали, какъ «образованіе» или «воспитаніе» [2]), какъ «упражненіе» [3]), какъ «усиліе» или «трудъ» [4]). Но, съ другой стороны, они слишкомъ глубоко были захвачены обще-греческимъ и спеціально сократовскимъ интелликтуализмомъ. Поэтому они не могли въ то же время не понимать того же самаго процесса искупленія, какъ пріобрѣтеніе освобождающей «разсудительности» [5]). Но это уразумѣніе не могло

---

[1]) Antisthenes (Diog. Laert. VI. 11).

[2]) Παιδεία.

[3]) Ἄσκησις.

[4]) Πόνος.

[5]) Φρόνησις.

уже быть просто формальнымъ знаніемъ Сократа, которое не находилось ни въ какомъ отношеніи къ задачамъ этической борьбы. Оно должно было получить теперь вполнѣ опредѣленное содержаніе. Задача, которую предстояло разрѣшить, заключалась въ измѣненіи хотѣнія: теперь нужно было уже стремиться не къ одному (исполненное наслажденія удовлетвореніе желаній), а, скорѣе, къ другому (добродѣтель). Этотъ процессъ, перенесенный въ теоретическую область, даетъ требованіе: нужно уразумѣть безцѣнность одного и цѣнность другого. Для этихъ понятій циники нашли, съ одной стороны, выраженіе, что человѣкъ долженъ познавать [1]) то, что обосновываетъ его внутреннюю цѣнность, какъ принадлежащее ему и необходимое, короче, какъ существенное [2]); а то, что не касается этой цѣнности,—какъ чуждое ему и случайное, короче, какъ несущественное [3]). А, съ другой стороны, они воспользовались идущей отъ временъ софистовъ, недавно обсуждавшейся противоположностью естественнаго и условнаго: они постулировали исключительную цѣнность естественнаго и все другое объявили простою условностью и иллюзіей, или, какъ говоритъ циникъ, «воображеніемъ» [4]). Поскольку циникъ былъ въ состояніи преодолѣть это «воображеніе», постольку для него получался въ высшей степени своеобразный взглядъ на жизнь. Стремясь освободиться отъ всѣхъ исполненныхъ чувства отношеній къ вещамъ, онъ долженъ былъ держаться исключительно голаго факта. Онъ долженъ былъ, такимъ образомъ, отрицать всѣ тѣ цѣнности, какія мы влагаемъ въ нихъ на основаніи нашихъ ощущеній, все то, что мы называемъ піэтетомъ и чувствительностью. Отсюда проистекаетъ, какъ вы увидите, совершенно особенный видъ остроумія. Отсюда—повышенное радостное настроеніе, покоящееся на чувствѣ внутренней свободы отъ всѣхъ этихъ воображеній и на успокоившейся въ себѣ увѣренности. Но отсюда также и та противоположность нашимъ унаслѣдованнымъ формамъ чувствованія, за которой съ извѣстнымъ правомъ удержалось названіе «цинизмъ». Но какъ ни ясно это понятіе воображаемаго, но зато понятіе

---

[1]) Оба приводимыхъ въ примѣчаніяхъ 2 и 3 термина встрѣчаются также у Платона, Пиръ p. 205 e.; слѣдовательно, они вполнѣ сократическіе.

[2]) Οἰκεῖον.

[3]) Ἀλλότριον.

[4]) Τῦφος.

сетественнаго не вполнѣ свободно отъ многозначности. Правда, циники, съ одной стороны, хотятъ признавать цѣнность лишь за добродѣтелью, только нравственное называютъ они добрымъ, а безчестное—дурнымъ, все же другое обозначаютъ, какъ «безразличное» [1]). А, съ другой стороны, получается снова впечатлѣніе, словно они признали бы естественнымъ и тотъ минимумъ потребностей, который во всякое время можетъ удовлетворить всякаго, и который поэтому свободенъ отъ внѣшней судьбы и не служитъ помѣхой внутренней свободѣ. Съ этимъ связано также, что и соотвѣтствующее этому минимуму поведеніе они признавали, повидимому, какъ «естественное», этически цѣннымъ. Такъ они, повидимому, признавали цѣлую совокупность положительныхъ моральныхъ нормъ, хотя эта точка зрѣнія проявлялась, конечно, очень слабо какъ въ ихъ практикѣ, такъ и въ ихъ теоріи. Ниже мы увидимъ, что стоики примкнули къ обоимъ этимъ пунктамъ. Тѣмъ самымъ они очутились среди величайшихъ трудностей. Объективную оцѣнку этой проблемы мы отлагаемъ также до дальнѣйшаго изложенія. Основная мысль цинизма заключается въ созданіи внутренней свободы, то есть, независимости отъ судьбы, путемъ теоретическаго уясненія различія между естественными, непреходящими и просто воображаемыми, безсодержательными цѣнностями, и путемъ практическаго упражненія въ лишеніи. Въ дальнѣйшемъ я сопоставляю нѣкоторыя извѣстія, которыя облекутъ въ плоть и кровь этотъ систематическій остовъ. Благодаря этому вы получите также наглядное представленіе о сущности циника.

Такъ какъ при этомъ рѣчь будетъ идти преимущественно о выраженіяхъ Діогена, то я сейчасъ же сообщу вамъ три анекдота. По нимъ вы сможете познакомиться съ остроуміемъ и духомъ этого человѣка, хотя они и не стоятъ въ болѣе близкой связи съ его этическимъ ученіемъ.

«Когда кто-то—разсказываетъ Діогенъ Лаэртійскій [2])— удивлялся тому, что въ Самоѳракіи поставлено такъ много даровъ по обѣту (такими, которые были спасены благодаря своему священному обѣту), онъ сказалъ: ихъ было бы еще больше, если бы ихъ воздвигали и не спасенные».—«На вопросъ—сообщается далѣе [3])—почему люди дарятъ кое-что (обыкновеннымъ) нищимъ,

---

1) Ἀδιάφορον.

2) VI. 59.

3) Diog. Laert. VI. 56.

а философамъ нѣтъ, онъ отвѣтилъ: потому, что хотя они и готовы стать хромыми и слѣпыми, но не готовы сдѣлаться философами».—«Однажды—слышимъ мы, наконецъ [1]),—нѣкто привелъ его въ роскошно убранный домъ и просилъ не плевать. Когда онъ сталъ затѣмъ откашливаться, онъ плюнулъ другому въ лицо и сказалъ, что болѣе простого мѣста онъ не могъ отыскать».

Но это искрящееся остроуміе обусловливается всѣмъ характеромъ циника. Оно есть результатъ какъ чувства превосходства, вытекающаго изъ уразумѣнія «воображенія», такъ и ощущенія той радости, какою циникъ обязанъ сознанію внутренней свободы.

Въ пользу этого послѣдняго мы имѣемъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ. Аристотель, полемизируя [2]) противъ тѣхъ, кто признаетъ счастливымъ добраго человѣка, даже въ томъ случаѣ, если онъ подвергается пыткѣ или испытываетъ другіе тяжелые удары судьбы, имѣетъ въ виду прежде всего циниковъ. Но, не говоря уже объ этомъ, отъ Антисѳена дошло, напр. до насъ положеніе [3]): добродѣтель достаточна для блаженства, и другое положеніе [4]): совершеннымъ становишься тогда, когда начинаешь понимать, что можно избѣжать зла. Но и Діогенъ говоритъ намъ [5]): если не другимъ чѣмъ, то, по крайней мѣрѣ. тѣмъ обязанъ онъ философіи, что застрахованъ отъ всякой судьбы. Она смотритъ на него [6]) и повторяетъ гомеровскій стихъ: «Эту свирѣпую собаку я никогда не могу настичь». Богатство [7]), славу, удовольствіе, жизнь нужно презирать, нужно стоять превыше противоположнаго имъ, бѣдности, стыда, боли и смерти. Эта послѣдняя не есть [8]) зло, ибо она не есть что-либо позорное. «Владѣніе [9]) не принадлежитъ мнѣ; родственники, домашніе, друзья, слава, надежныя мѣста, образъ жизни—все это не существенно». «Такъ становишься свободнымъ». Поэтому

---

[1]) Diog. Laert. VI 32.
[2]) Eth. Nic. VII. 14, p. 1153 b 19.
[3]) Diog. Laert. VI. 11.
[4]) Diog. Laert. VI. 8.
[5]) Diog. Laert. VI. 63.
[6]) Stob. Ekl. II. p. 348, (Meineke).
[7]) Stob. Floril. 86. 19 (Meineke).
[8]) Эпиктетъ, Diss. I. 24. 6.
[9]) Эпиктетъ, Diss. III. 24. 68.

онъ говоритъ [1]): «Съ тѣхъ поръ, какъ Антисѳенъ освободилъ меня, я снова уже не служилъ» [2]). Да, онъ не только чувствуетъ себя свободнымъ, но и освободителемъ. Гераклу, заставляетъ говорить его Лукіанъ [3]), онъ подражаетъ; вмѣсто львиной шкуры онъ носитъ плащъ, вмѣсто палицы—палку; но, подобно послѣднему (по истолкованію циниковъ), онъ идетъ въ битву противъ удовольствій, съ рѣшимостью очистить жизнь: «освободитель я людей, и врачъ страстей». А у Кратеса мы читаемъ [4]): Какъ циникъ, «ты легко откроешь свой кошелекъ и своею рукой сможешь вынуть что-нибудь и дать, и не станешь, какъ теперь, извиваться и колебаться, и дрожать, словно твоя рука дрожитъ отъ слабости. Но (далѣе): если кошелекъ твой полонъ, то ты равнодушно будешь взирать на это, и если онъ пустъ, тебя не опечалитъ это, а если ты захочешь воспользоваться имъ, ты легко это сможешь сдѣлать, и если у тебя нѣтъ ничего, ты не станешь жаждать этого, а будешь жить, довольный тѣмъ, что есть, не желая того, чего нѣтъ, и не станешь досадовать по поводу того, что постигнетъ тебя».

Но изъ этого сознанія искупленія отъ зла проистекаетъ, какъ вы уже замѣчаете, согрѣвающая сердце радость. Тотъ же самый Кратесъ, о которомъ я только что говорилъ, воспѣлъ [5]), въ забавныхъ стихахъ, пародирующихъ Гомера, городъ «Котомку». На этотъ островъ, лежащій среди моря «Воображенія», не можетъ попасть ни одинъ блюдолизъ, ни одинъ нѣженка. Городъ этотъ въ изобиліи производитъ хлѣбъ, фиги, лукъ и чеснокъ, тутъ нѣтъ никакой борьбы изъ-за денегъ или славы. И о немъ же говоритъ Плутархъ [6]): «Словно праздникъ, прожилъ онъ жизнь свою съ нищенской своею котомкой, со своимъ плащемъ, среди шутокъ и смѣха». Циникъ Метроклъ, зимою спавшій въ овчарняхъ, а лѣтомъ въ портикахъ храмовъ, какъ говорятъ [7]), считалъ себя счастливѣе великаго персидскаго царя, съ его зимней резиденціей въ Вавилонѣ и лѣтней въ Мидіи. А анекдотической иллюстраціей къ этому могутъ служить извѣстные раз-

1) Эпиктетъ, Diss. III. 24. 67.
2) Diog. Laert. VI. 71.
3) Vit. auct. 8, p. 548.
4) Teles, стр. 28 (Hense).
5) Diog. Laert. VI. 85.
6) De tranquill. anim. 4, p. 466 e.
7) Плутархъ, an vit. ad inf. 3, p. 499 a. и сл.

сказы о встрѣчѣ Діогена и Александра Великаго Когда этотъ послѣдній приблизился къ нему и сказалъ: я— Александръ Великій, онъ, какъ говорятъ [1]), сказалъ въ отвѣтъ: а я — Діогенъ, циникъ. На предложеніе Александра попросить у него чего-либо, онъ отвѣтилъ [2]): посторонись-ка, не заслоняй солнца! Діогену приписываются также два опредѣленія [3]): «Счастье есть только истинная веселость и (то состояніе, въ которомъ) человѣкъ никогда не печалится, въ какомъ бы мѣстѣ и въ какихъ бы обстоятельствахъ онъ ни находился». И: «Только то считаю я за истинное счастье, если кто доставляетъ всегда своему разуму и душѣ спокойствіе и веселость». При этомъ я подчеркиваю: въ такихъ выраженіяхъ нельзя усматривать противорѣчія циническому презрѣнію къ удовольствію. «Удовольствіе», противъ котораго борется циникъ, есть возбужденіе духа, произведенное представленіемъ внѣшнихъ вещей и дѣлающее насъ зависимыми именно отъ этихъ вещей. «Веселость», которую онъ допускаетъ, есть чувство удовольствія, проистекающее изъ сознанія независимости отъ этихъ самыхъ вещей, т. е. изъ чувства собственной силы. Ниже мы увидимъ, что на этомъ различеніи покоится цѣлое направленіе античнаго гедонизма, и что оно лежитъ въ основѣ стоическаго ученія объ аффектахъ. Такъ именно и нужно понимать, когда Антисѳенъ, съ одной стороны, объявляетъ удовольствіе зломъ [4]), а, съ другой—признаетъ «удовольствіе послѣ усилія» достойнымъ того, чтобы мы стремились къ нему [5]), и «удовольствіе, не вызывающее послѣ себя раскаянія», считаетъ благомъ [6]).

Чтобы достигнуть этого состоянія свободы и радости, требуется, какъ мы показали выше, то радикальное измѣненіе способа чувствованія и желанія, которое мы обыкновенно называемъ современнымъ выраженіемъ «переоцѣнка всѣхъ цѣнностей». Но даже само это выраженіе является циническимъ! Ибо Діогенъ говоритъ о себѣ [7]), что онъ «перече-

1) Diog. Laert. VI. 60.
2) Diog. Laert. VI. 38.
3) Stob. Floril. 103. 20—21 (Meineke).
4) Diog. Laert. VI. 3; IX. 101; Gellius, N. A. IX. 5. 3; Euseb. praep Ev. XV. 13. 7.
5) Stob. Floril. 29. 65. (Meineke).
6) Athenaeus. XII. p. 513 a.
7) Diog. Laert. VI. 20.

канилъ цѣнности». Отсюда и возникла, конечно, легенда о томъ, что онъ, ложно понявъ изреченіе оракула, выдѣлывалъ будто бы фальшивыя монеты. Та же самая мысль приписывается ему въ другой, болѣе популярной формѣ. Такъ, ему приписывается выраженіе [1]): что безцѣнное считаютъ за цѣнное, цѣнное—за безцѣнное, ибо за статую платятъ 3000, а за порцію муки только 2 (монетныя единицы). И буквально, словно программа, звучитъ изреченіе [2]): «Судьбѣ противопоставляю я мужество, условности—природу, страсти—разумъ».

Эта радикальная переоцѣнка практически можетъ быть выполнена только путемъ «упражненія». Ибо, какъ [3]) жизнь въ наслажденіи заставляетъ насъ болѣзненно ощущать лишеніе такъ упражненіе въ лишеніи дѣлаетъ легкимъ презрѣніе наслажденія. «Попросту ничто не можетъ быть сдѣлано въ жизни хорошо безъ упражненія, а оно въ состояніи все побѣдить». Такъ, вся жизнь циника есть «упражненіе». Заполняя добровольно свою жизнь лишеніемъ и усиліемъ, онъ насильственно вырываетъ изъ сердца свою склонность къ удобствамъ, довольству и наслажденію, которыя сдѣлали бы его «рабомъ» отношеній. Гераклъ, этотъ герой, испытавшій много бѣдствій, становится его святымъ-заступникомъ—патрономъ «усилія». Поэтому плащъ есть его единственная одежда, нищенство—его единственное занятіе, публичныя мѣста и портики—его единственное ложе, бобы, лукъ и чеснокъ—его единственная пища, вода—его единственный напитокъ. И это самое крайнее отсутствіе потребностей временами переходитъ какъ разъ въ то, что мы называемъ его словомъ аскетизмъ. Про Діогена разсказываютъ [4]), что лѣтомъ онъ катался въ раскаленномъ пескѣ, а зимой обнималъ руками покрытыя снѣгомъ статуи. А про Кратеса разсказываютъ [5]), что онъ нарочно вступалъ въ споръ съ публичными женщинами, чтобы привыкнуть переносить отборнѣйшую брань.

Рука объ руку съ этимъ культивированіемъ «упражненія» идетъ культъ «разума». «Разумъ» долженъ теоретически обосновать ту же самую переоцѣнку, какую «упражненіе» осуществляетъ пра-

---

1) Diog. Laert. VI. 35.
2) Diog. Laert. VI. 38.
3) Diog. Laert. VI. 71.
4) Diog. Laert. VI. 23.
5) Diog. Laert. VI. 90.

ктически. «Уразумѣніе—говоритъ Антисѳенъ [1])—есть самый надежный оплотъ: оно не порушится и не погибнетъ благодаря измѣнѣ». Такъ же говоритъ Діогенъ [2]): «Только благодаря неразумію становишься ты несчастнымъ». И, пользуясь непередаваемой игрой словъ, онъ говоритъ [3]), что нужно или осознать себя или повѣситься.

Дѣло разума заключается въ томъ, что онъ отдѣляетъ истинную сущность вещей отъ обманчивой видимости иллюзіи, «воображенія». Поэтому Антисѳенъ [4]) призналъ свободу отъ иллюзій [5]) послѣдней цѣлью. Онъ превозносилъ Менандра изъ Монимоса [6]) за то, что тотъ высказалъ слово, которое ничѣмъ не уступаетъ дельфійскому изреченію «Познай самого себя!»:

„Всякая оцѣнка", сказалъ онъ, „есть лишь воображеніе".

Люди настолько преисполнены воображенія, что даже между душевной болѣзнью и здоровьемъ они проводятъ лишь условную границу. Ибо—говоритъ Діогенъ [7])—если кто-нибудь выставляетъ указательный палецъ, то это находятъ вполнѣ въ порядкѣ вещей; но если вмѣсто указательнаго пальца онъ выставитъ средній, то его сочтутъ сумасшедшимъ. Только «на ширину пальца» отстоятъ, слѣдовательно, люди отъ безумія. Если кто-либо думаетъ, что двѣ одинаковыя вещи или два одинаковыхъ явленія становятся различными благодаря тому, что они ближе опредѣляются особеннымъ мѣстомъ или особеннымъ временемъ или вообще какимъ-либо побочнымъ обстоятельствомъ,—то это есть не что иное, какъ «воображеніе». Кто заботится о томъ, если безумные шумятъ? Но что же иное представляетъ собой хорошее заключеніе рѣчи?[8]). Развѣ не все равно, въ какой часъ ѣсть? На вопросъ, въ какое время слѣдуетъ завтракать, Діогенъ отвѣчаетъ поэтому [9]): «Если ты богатъ, когда хочешь; если ты бѣденъ, когда можешь». Какое можетъ имѣть значеніе, удовлетворять ли свои потребности въ одномъ

[1]) Diog. Laert. VI. 13.
[2]) Diog. Laert. VI. 71.
[3]) Diog. Laert. VI. 24.
[4]) Clem. Alex. Strom. II. 130, p. 498.
[5]) Ατυφία.
[6]) Diog. Laert. VI. 83.
[7]) Diog. Laert. VI. 35.
[8]) Эпиктетъ, Diss. I. 24. 6.
[9]) Diog. Laert. VI. 40.

или другомъ мѣстѣ? «Поэтому онъ обыкновенно [1]) все дѣлалъ публично, даже то, что является священнымъ для богини удобренія и для богини любви». И когда онъ ѣлъ на рынкѣ, то онъ говорилъ: если завтракать (само по себѣ) не является дѣломъ неподобающимъ, то оно не является таковымъ и на рынкѣ. Люди настолько безумны [2]), что хотя они не страшатся называть по имени то, что дѣйствительно позорно, какъ убійство, кражу и другія преступленія, но естественное и неизбѣжное, что касается необходимыхъ потребностей тѣла и любви—именно объ этомъ не слѣдуетъ говорить публично. Къ «воображенію» принадлежитъ, далѣе, и то, если кто внушаетъ себѣ, что важно, какъ и кѣмъ будетъ предано погребенію его тѣло. Такъ, однажды спросили Діогена [3]), имѣетъ ли онъ слугу или служанку? Услышавъ его отрицательный отвѣтъ, другой, преисполненный сочувствія, спросилъ: «Кто же вынесетъ тебя, когда ты умрешь»? А онъ отвѣтилъ: «Тотъ, кто захочетъ войти въ мое жилище». Онъ думалъ, дальше [4]), что ничего особеннаго не было бы, если бы люди ѣли человѣческое мясо; вѣдь это тѣ же самыя вещества, какія данный человѣкъ употребилъ передъ этимъ въ своей пищѣ. Развѣ, слѣдовательно, это не «воображеніе» не ѣсть какъ человѣческое мясо, то вещество, которое я, не задумываясь, ѣмъ въ качествѣ хлѣба? Такъ же мало какая-либо вещь становится священной благодаря тому, что ее ставятъ въ храмѣ.

Весь этотъ образъ мыслей имѣетъ также значеніе въ особенности для половыхъ отношеній. Эти послѣднія суть, правда, сами по себѣ нѣчто естественное, и мы уже видѣли, что Діогенъ поэтому не стыдился отправлять ихъ публично. Точно также Кратесъ и Гиппархія [5]), какъ сообщаютъ, не прятали своихъ брачныхъ интимныхъ отношеній отъ взоровъ людей. И, дѣйствительно, непонятно, какъ могла бы избѣжать этого эта супружеская чета, не имѣвшая собственнаго крова и жившая на открытомъ воздухѣ. Но представлять себѣ, что есть что-то особенное въ общеніи съ красивой женщиной, или всегда съ одной и той же опредѣленной—все это «воображеніе»! Любовь разсматри-

---

[1]) Diog. Laert. VI. 69.

[2]) Цицеронъ, de off. I. 35. 128.

[3]) Diog. Laert. VI. 52.

[4]) Diog. Laert. VI. 73.

[5]) Diog. Laert. VI. 97; Sext. Emp. Pyrrh. I. 153; Clem. Alex. Strom. VI. 121, p. 619 и т. д. и т. д.

вается здѣсь поэтому исключительно съ точки зрѣнія патологическаго разстройства. Такого рода, проникнутаго чувствомъ, отношенія циникъ не можетъ вынести, и разумъ говоритъ ему также, что въ отношеніи полового общенія одна женщина не является болѣе пригодной, нежели другая. Дѣло идетъ здѣсь, слѣдовательно, о навязчивой идеѣ, которую во что бы то ни стало необходимо искоренить. Если бы я—говоритъ Антисѳенъ [1])—овладѣлъ Афродитой, то я застрѣлилъ бы ее. Діогенъ называетъ [2]) любовь занятіемъ праздныхъ. А Кратесъ «сочиняетъ стихи» [3]):

„Любовь исцѣляется голодомъ и, если нѣтъ, то временемъ.
Не можешь ты воспользоваться этимъ, тебѣ остается повѣситься!"

Но и бракъ есть дѣло простой условности. Діогенъ провозглашаетъ поэтому «свободную любовь»: «Женщины должны быть общими [4]); бракъ есть ничто, мужчина, который можетъ воспользоваться женщиной, долженъ вступать въ общеніе съ той, которая согласна на это». А пока Антисѳенъ [5]) хвалится тѣмъ, что онъ общается только съ такими женщинами, которыя слишкомъ плохи для всѣхъ другихъ и которыя вслѣдствіе этого могли бы получить съ нимъ величайшее удовольствіе. Діогенъ же находилъ, что мудрецъ, даже не имѣя подъ рукою женщины, можетъ удовлетворить свою склонность [6]). Онъ слѣдовалъ этому рецепту открыто на рынкѣ и сожалѣлъ только, что не можетъ такъ же легко прогнать свой голодъ [7]). Очень характерно какъ для «просвѣтительнаго» рвенія нашего циника, такъ и для непрестанной миѳотворческой силы эллинскаго мышленія то обстоятельство, что этотъ свой методъ онъ выдавалъ за изобрѣтеніе Гермеса [8]). Онъ говорилъ въ то же время, что если бы люди слѣдовали этому методу, а не впутывались, ослѣпленные, въ безполезныя романтическія исторіи, то и Троя не пала бы, и Пріамъ не былъ бы убитъ.

«Воображеніемъ» является не только односторонняя оцѣнка

---

1) Clem. Alex. Strom. II. 107, p. 485.
2) Diog. Laert. VI. 51.
3) Diog. Laert. VI. 86.
4) Dig. Laert. VI. 72.
5) Ксенофонтъ, Conviv. IV. 38; Diog. Laert. VI. 3.
6) Galen, de loc. aff. VI. 5.
7) Diog. Laert. VI. 46; Athenaeus IV, p. 158 и сл.
8) Dio Chrys. or. VI, 16 и сл.

одного человѣка въ любви, но и односторонняя оцѣнка одного народа или страны въ патріотизмѣ. То, что я родился въ извѣстномъ мѣстѣ,—это не создаетъ вѣдь ему никакого преимущества передъ всѣми другими мѣстами! На вопросъ, откуда онъ родомъ (впервые въ міровой исторіи), Діогенъ [1]) отвѣчаетъ поэтому: онъ—«всемірный гражданинъ» [2]). А Кратесъ выражаетъ свое ликованіе въ такихъ прекрасныхъ и торжественныхъ стихахъ [3]):

„Не одну отчизну, одинъ отчій домъ
Лишь знаю я: гдѣ въ странѣ какой
Воздвигнутъ городъ или домъ,
Стоятъ они готовые, насъ принять въ себя".

Но циникъ не довольствуется тѣмъ, что онъ самъ уразумѣлъ обманчивую видимость иллюзіи и завоевалъ себѣ такимъ образомъ внутреннюю свободу. Онъ хочетъ также просвѣтить и освободить и своихъ ближнихъ. Вы вспомните приписываемое Діогену изреченіе, что онъ—освободитель людей и врачъ страстей. Когда его стали упрекать, что онъ ходитъ по нечистымъ мѣстамъ, онъ отвѣтилъ [4]): «То же дѣлаетъ и солнце, но оно не становится нечистымъ». И въ шутку приписывается ему выраженіе [5]): «Другія собаки причиняютъ боль врагамъ; я же друзьямъ, дабы спасти ихъ». А Кратесъ, какъ говорятъ [6]), такъ далеко ушелъ въ этомъ отношеніи, что входилъ даже въ чужіе дома, чтобы «наставлять» невѣдомыхъ ему обитателей и улучшить ихъ въ своемъ смыслѣ. Отсюда и возникло его прозвище «отмыкатель дверей» [7]).

Какова же, наконецъ, этическая цѣнность цинизма и научная состоятельность его ученія? Мой отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ нѣсколько сложенъ. Прежде всего теоретическая предпосылка системы оказывается недостаточной. Я имѣю въ виду софистически-демокритовскую противоположность природы и культуры. Ибо циническая борьба противъ «воображенія» является, въ сущности, отрицаніемъ культурныхъ цѣнностей. Но, согласно совре-

1) Diog. Laert. VI. 63.
2) Κοσμοπολίτης.
3) Diog. Laert. IV. 98.
4) Diog. Laert. VI. 63.
5) Stob. Floril. 13. 27 (Meineke).
6) Diog. Laert. VI. 86
7) Θυρεπανοίκτης.

менному мышленію, культурный прогрессъ необходимо понимать лишь какъ этапъ, какъ дальнѣйшее продолженіе естественнаго развитія. Невѣрно, думаемъ мы, что половой инстинктъ есть естественная потребность, а любовь—воображаемая. Любовь является, наоборотъ, въ нашихъ глазахъ лишь особенной и, притомъ, болѣе развитой, дифференцированной формой этого основного инстинкта. Невѣрно также, что космополитизмъ представляетъ собой естественное явленіе, а принадлежность къ данному государству есть нѣчто иллюзорное. Здѣсь (какъ разъ наоборотъ) первая форма чувствованія есть дальнѣйшее развитіе и расширеніе послѣдней формы. Изготовленіе сваренной пищи мы не разсматриваемъ, какъ противоположность, а какъ особенную форму общеживотнаго питанія. Жизнь въ домахъ не является чѣмъ-то противоположнымъ логовищу животныхъ, а, наоборотъ, служитъ его естественнымъ продолженіемъ. Мы едва-ли сможемъ и едва-ли захотимъ отказаться отъ этого воззрѣнія, хотя и въ новѣйшее и въ самое послѣднее время оно встрѣтило ожесточенныхъ противниковъ (напр. Руссо и Толстой). Съ этой точки зрѣнія, и внутренняя свобода не есть чистая противоположность всей совокупности естественныхъ инстинктовъ, а сама развивается изъ нихъ же. Точно также и лежащій въ ея основѣ избытокъ силы выростаетъ изъ того минимума силъ, который лежитъ въ основѣ естественныхъ инстинктовъ. «Переоцѣнка цѣнностей» отнюдь не должна, слѣдовательно, выполняться путемъ простого искоренененія направленныхъ на внѣшнія вещи импульсовъ. Она можетъ, напротивъ, совершаться и такимъ образомъ, что эти послѣдніе, дѣлающіе насъ, несомнѣнно, зависимыми отъ внѣшняго міра и судьбы, будутъ все болѣе и болѣе отступать на задній планъ передъ тѣми аффектами, которые проистекаютъ изъ простого, неутрачиваемаго и надежнаго обладанія силой. Раньше мы объединили эти аффекты подъ общимъ обозначеніемъ радости. Сами циники стояли здѣсь на совершенно правильномъ пути. Они съ полнымъ правомъ отвергали, какъ нѣчто порабощающее, удовольствіе, проистекающее изъ удовлетвореннаго желанія, и противопоставляли ему веселость, проистекающую изъ увѣренной въ себѣ свободы. Подобнымъ же образомъ они могли бы вполнѣ послѣдовательно отдѣлить всю субъективность, направляющую наши желанія и вожделѣнія на внѣшній міръ, отъ субъективности, проистекающей лишь изъ собственнаго внутренняго міра, т. е. отъ радости, связанной съ самымъ общимъ утвержденіемъ желанія. Они должны

были бы, слѣдовательно, противопоставить силѣ эгоистическихъ интересовъ, порабощающей и погружающей насъ въ зло, силу внутренней свободы, дающую искупленіе. Этотъ выводъ въ значительной степени сдѣлали стоики. Указанная выше несостоятельная теоретическая предпосылка и повинна отчасти въ томъ, что циники не сдѣлали этого.

А, во-вторыхъ, нужно отмѣтить, конечно, несомнѣнную практическую односторонность всего направленія. Справедливо, конечно, что идеальный человѣкъ долженъ переносить лишенія съ внутренней свободой. Но справедливо также и то, что онъ долженъ былъ бы и наслаждаться съ внутренней свободой. Правильное лишеніе есть лишь одна сторона правильнаго переживанія. Правильное наслажденіе есть другая сторона. Какъ первое необходимо практиковать, такъ и второе. Циники видѣли только одну сторону, другой они не замѣчали. Они могли приблизиться къ внутренней свободѣ, но только путемъ лишенія. Тотъ, кто могъ бы достигнуть этого обоими возможными путями—въ зависимости отъ того, приводитъ ли его судьба на одинъ, или на другой путь — заслуживалъ бы болѣе высокой этической оцѣнки (съ точки зрѣнія самого идеала). Мы вскорѣ увидимъ, насколько это примѣнимо къ соперничающей школѣ киренаиковъ.

Но не слѣдуетъ быть несправедливыми къ циникамъ. Во всѣ времена существовали и будутъ существовать такія натуры, эгоистическіе инстинкты которыхъ настолько сильны, что они получаютъ перевѣсъ, разъ противъ нихъ не ведется систематическая борьба. Такія натуры могутъ стремиться къ идеалу только путемъ непрестанной борьбы противъ желаній, т. е. путемъ добровольнаго лишенія. Поэтому во всѣ времена, когда потребность въ искупленіи ощущалась сильно и глубоко, извѣстная группа характеровъ могла удовлетворить ее только путемъ добровольной бѣдности. И то, что въ прошломъ имѣло силу для Будды, Кратеса и Франциска, будетъ имѣть силу также и въ будущія времена. Тамъ, гдѣ идеалъ внутренней свободы будетъ находить себѣ приверженцевъ, среди нихъ снова окажутся также нищенствующіе монахи. И для нихъ Діогенъ на всѣ времена останется прообразомъ: прообразомъ человѣка, который хотя и не облекъ общій идеалъ въ безупречную теорію и могъ приблизиться къ нему лишь путемъ непрестанной борьбы съ самимъ собою, лишь ему одному даннымъ путемъ лишенія, но, несмотря на то, приблизился къ нему настолько, какъ едва-ли какой-либо другой человѣкъ, извѣстный намъ.

СЕДЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

Киренаики.

Старшіе и младшіе киренаики.—Предварительная характеристика Аристиппа: его радость отъ наслажденія. — Гедоническая основа ученія. — Аристиппъ и Платонъ. — Удовольствіе мгновенія: четыре киренайскихъ аргумента противъ теоріи гедоническаго баланса.—Аристиппъ и Нагорная Проповѣдь, киренайское ученіе, какъ ученіе объ искупленіи, античный и современный гедонизмъ.—Личность Аристиппа: сознаніе свободы и способность приспособленія.—Его отношеніе къ тирану Діонисію.—Критика аристиппова ученія: три принципіальныхъ возраженія.—Ея частичное ослабленіе благодаря позднѣйшимъ киренаикамъ.—Ѳеодоръ: связь съ цинизмомъ, „радость" противъ „удовольствія".—Гегезій: гедонизмъ и пессимизмъ, оптимистическое и пессимистическое самоискупленіе.—Анникеридъ: „симпатія"; недостаточность этой теоріи.—Біонъ: соприкосновеніе со стоиками, жизнь, какъ игра.

Уважаемые слушатели!

Циники, какъ мы только что видѣли, неуклонно и настойчиво стремились къ идеалу внутренней свободы. Но въ этомъ стремленіи своемъ они знали лишь одинъ путь, путь лишенія. Они вообще выполняли процессъ искупленія путемъ насильственнаго подавленія и искорененія естественныхъ инстинктовъ. Подобнымъ же образомъ они надѣялись путемъ наивозможно большаго ограниченія всякаго наслажденія освободиться отъ порабощающаго господства объектовъ наслажденія. Понятіе внутренне свободнаго наслажденія здѣсь, слѣдовательно, принципіально отвергается. Я указалъ уже на то, что этотъ выводъ можетъ быть, правда, сдѣланъ для извѣстныхъ натуръ. Но онъ отнюдь не можетъ быть выведенъ изъ идеала внутренней свободы въ общезначимой формѣ или даже необходимо. Самое убѣдительное доказательство этому доставили и въ своемъ ученіи,

и въ своей жизни тѣ другіе продолжатели сократизима, которыми мы займемся теперь: киренаики.

Исторія киренайской школы распадается на двѣ эпохи. Во вторую эпоху мы встрѣчаемъ, благодаря Ѳеодору, Гегезію, Анникериду и Біону, интересныя и поучительныя преобразованія школьной доктрины. Чтобы познакомиться съ самой этой послѣдней, необходимо, слѣдовательно, прежде всего оставить въ сторонѣ весь этотъ позднѣйшій расцвѣтъ. Намъ необходимо, слѣдовательно, придерживаться только старѣйшей киренайской школы. Въ этой послѣдней, наряду съ основателемъ, старшимъ Аристиппомъ изъ Кирены, выдѣляются еще: его дочь, Аретэ, и его внукъ, младшій Аристиппъ. Правда, нѣкоторыя основанія позволяютъ думать, что лишь этотъ послѣдній развилъ детально и обосновалъ этическое ученіе школы. Но о немъ, какъ и объ его матери мы почти ничего не знаемъ. Поэтому намъ остается здѣсь говорить лишь о старшемъ Аристиппѣ, о личности котораго имѣются, все же, не слишкомъ скудныя свѣдѣнія. Не подлежитъ также сомнѣнію, что именно къ нему слѣдуетъ сводить, по крайней мѣрѣ, основныя черты киренайской этики.

Антисѳенъ чувствовалъ себя связаннымъ въ осуществленіи сократовскаго идеала силой своихъ инстинктовъ. Поэтому искорененіе ихъ онъ разсматривалъ, какъ существенную задачу этической жизни. Въ качествѣ типа этихъ инстинктовъ ему представлялось стремленіе къ удовольствію. Противъ удовольствія онъ проповѣдовалъ поэтому безпощадную, истребительную войну. Самой рѣзкой противоположностью этому несчастному темпераменту перваго циника является счастливый темпераментъ перваго киренаика. Его чувственно-духовная субъективность нисколько не мѣшаетъ ему въ дѣлѣ утвержденія желанія вселенной. Напротивъ, она находится въ согласіи съ этимъ. Искупленіе оказывается здѣсь простымъ повышеніемъ и завершеніемъ чувства животнаго благосостоянія и естественнаго хорошаго расположенія духа. Чтобы достигнуть искупленія, ему не нужно, слѣдовательно, ни подавлять субъективность, вслѣдъ за Антисѳеномъ, ни отбрасывать ее, вслѣдъ за Сократомъ. Внутренняя свобода, наоборотъ, уже первоначально заложена въ немъ, какъ элементарная способность наслажденія и спокойная радость. Сократъ стоитъ превыше превратностей судьбы, такъ какъ все это онъ разсматриваетъ съ одинаково объективной поло-

жительностью. Діогенъ стоитъ превыше всего этого потому-что все это онъ одинаково преодолѣваетъ путемъ борьбы. Аристиппъ же возвышается надъ всѣмъ этимъ благодаря тому, что всѣмъ этимъ онъ наслаждается одинаково радостно

Такой человѣкъ необходимо долженъ былъ по своему видоизмѣнить сократовское ученіе. Согласно послѣднему, добродѣтель есть знаніе. Но знаніе о чемъ? Для Аристиппа оно можетъ быть только знаніемъ о правильномъ наслажденіи. Чтобы обосновать научно эту точку зрѣнія, онъ примыкаетъ къ одному взгляду, который принадлежитъ Демокриту: «Мѣрой полезнаго и неполезнаго является радость и безрадостность». Именно. добро есть то, чего человѣкъ желаетъ себѣ. Но онъ желаетъ себѣ, такъ утверждается здѣсь, только удовольствія и отсутствія страданія. Съ дѣтскихъ лѣтъ, такъ, говорятъ, учили киренаики [1], мы привыкли къ удовольствію, и если мы обладаемъ имъ, то мы не ищемъ ничего другого, и ни отъ чего не бѣжимъ мы такъ сильно, какъ отъ противоположности удовольствія, отъ боли. Но если удовольствіе и благо суть равноцѣнныя понятія, то сократовское знаніе о добрѣ становится знаніемъ объ удовольствіи и страданіи. «Уразумѣніе есть, правда, благо, но къ нему нужно стремиться не ради него самого, а ради того, что достигается благодаря ему» [2].

Дѣйствительно, въ сущности, очень легко было придти именно къ этому дальнѣйшему развитію сократовскаго ученія. Объ этомъ свидѣтельствуетъ уже тотъ фактъ, что мы находимъ его въ «Протагорѣ» Платона. Въ то же время у насъ нѣтъ достаточныхъ основаній предполагать въ этихъ мѣстахъ какой-либо намекъ на киренайское ученіе. Что хотѣлъ сказать этимъ Платонъ, и придавалъ ли онъ вполнѣ серьезное значеніе этому изложенію—эти трудные вопросы здѣсь не мѣсто обсуждать. Но фактъ тотъ, что въ одномъ длинномъ отдѣлѣ [3]) онъ развиваетъ такой ходъ мыслей: удовольствіе и благо, страданіе и зло означаютъ одно и то же; знаніе, въ которомъ заключается добродѣтель, есть своего рода ариѳметика, которая имѣетъ своею задачей суммировать и расцѣнивать пріятныя и непріятныя послѣдствія всякаго поступка; и именно всякая ошибка проистекаетъ изъ невѣдѣнія; ибо было бы абсурдно допускать, что че-

1) Diog. Laert. II. 88.

2) Diog. Laert. II. 91.

3) Протагоръ, стр. 351 b—358 e.

ловѣкъ дѣлаетъ зло, то есть, нѣчто исполненное страданія, потому, что онъ увлекается къ этому стремленіемъ къ удовольствію; всякая такая ошибка должна, наоборотъ, проистекать изъ недостатка уразумѣнія, такъ какъ ожидаемый въ качествѣ слѣдствія даннаго поступка балансъ удовольствія оцѣнивается неправильно. Вы видите здѣсь изумительнѣйшую защиту сократовскаго интеллектуализма при помощи грубо сенсуалистической теоріи, какую только можно представить себѣ, и какая только возможна. Вѣдь Платонъ какъ бы возводитъ здѣсь въ принципъ смѣшеніе обоихъ понятій «добраго» (желательный и получившій одобреніе).

Та же основная мысль лежитъ также въ основѣ этической доктрины Аристиппа. Развитіе ея носитъ, конечно, иной характеръ. Ибо не сумма настоящихъ и будущихъ состояній удовольствія должна служить «цѣлью», а исключительно удовольствіе даннаго мгновенія. Это ученіе принадлежитъ къ наиболѣе непонятымъ пунктамъ во всей исторіи этики. Оно считается теоріей эпикурейца, предающагося лишь мгновенному наслажденію. Поэтому оно разсматривается, какъ заблужденіе гедоническаго направленія мысли, которое способно привести къ самымъ безнравственнымъ послѣдствіямъ и способно скомпрометтировать мораль пользы. Вѣдь эта послѣдняя во всѣхъ своихъ современныхъ формахъ переноситъ центръ тяжести именно на разумное взвѣшиваніе послѣдствій. Въ противоположность этому, я надѣюсь показать вамъ, что именно это опредѣленіе—понятое въ своемъ истинномъ смыслѣ—очень выгодно отличаетъ киренайскій гедонизмъ отъ современнаго какъ въ теоретическомъ, такъ и въ этическомъ отношеніи. Оно указываетъ ему должное мѣсто наряду съ другими религіями искупленія. Но прежде, чѣмъ углубиться въ вопросъ объ истолкованіи и оцѣнкѣ, будетъ цѣлесообразно познакомиться съ тѣми четырьмя основаніями, на которыхъ построилъ это ученіе самъ Аристиппъ.

Должно быть очень трудно—такъ аргументируютъ киренаики, во-первыхъ [1])—произвести этотъ счетъ состояніямъ удовольствія (буквально: собрать ихъ въ одну кучу), такъ какъ часто то, что порождаетъ удовольствіе, само исполнено страданія, и, слѣдовательно, являетея отрицательной статьей. Дѣйствительно, гедоническая «ариѳметика» въ большинствѣ случаевъ запутывается въ

[1]) Diog. Laert. II. 90.

неразрѣшимой трудности: моральную цѣнность поступка она должна ставить въ зависимость отъ суммы цѣнностей безконечнечнаго ряда, члены котораго именно поэтому должны оставаться по большей части неизвѣстными. Однако, Аристиппъ, повидимому, не формулировалъ этого рѣшающаго возраженія во всей этой его остротѣ. И указанный аргументъ представляется поэтому, лишь какъ вступительное указаніе на внѣшнюю трудность.

Но сюда присоединяется, во-вторыхъ, познаніе внутренней невозможности, которая неотторжима, конечно, отъ «протагоровскаго» гедонизма. Именно этотъ послѣдній предполагаетъ, что удовольствіе и страданіе могутъ мыслиться, какъ положительная и отрицательная величины, взаимно погашающія другъ друга. Такимъ образомъ устраненіе боли было бы равноцѣнно удовольствію, отказъ отъ удовольствія былъ бы равноцѣненъ боли. Отсюда легко получается выводъ, что удовольствіе понимается вообще, по своему существу, лишь какъ отсутствіе неудовольствія, и, слѣдовательно, полная безболѣзненность разсматривается, какъ «цѣль». Киренаики, по свидѣтельству Панэтія [1], рѣшительно оспаривали это излюбленное еще и въ настоящее время ученіе (напр. у Шопенгауэра), которое уже въ древности имѣло своихъ представителей въ лицѣ Гегезія и Эпикура. Они настойчиво указывали при этомъ на одну основную ошибку во всей этой гедонической «ариѳметикѣ». Именно они различали [2]) не два, а три гедоническихъ состоянія: наряду съ удовольствіемъ и страданіемъ они признавали, какъ нѣчто самоцѣнное третье, гедоническое безразличіе. Его нельзя приравнивать ни (какъ безболѣзненность) къ удовольствію, ни (какъ отсутствіе удовольствія) къ страданію [3]). Но тогда, согласно только что сказанному, гедоническія состоянія лишены характера величинъ (въ этомъ случаѣ необходимо одномѣрныхъ). Такимъ образомъ рушится вся предпосылка этой «ариѳметики».

Но въ еще большей степени оправдываютъ киренаики признанный за ними Платономъ [4]) эпитетъ «тонкости» бла-

---

1) Diog. Laert. II. 87.
2) Diog. Laert. II. 90; Sext. Emp. adv. Math. VII. 199; Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 32.
3) Diog. Laert. II. 89.
4) Phileb. p. 53 c.

годаря слѣдующему, третьему, аргументу [1]): Сумма состояній удовольствія, слѣдовательно, (гедонически понимаемое) «счастье» есть лишь «сопоставленіе», «система» [2]). А человѣкъ вовсе не стремится къ такой «системѣ», а къ отдѣльному удовольствію. И «счастье» поэтому желательно для насъ вовсе не ради него самого, а лишь ради отдѣльныхъ состояній удовольствія, изъ которыхъ оно состоитъ. Если въ интересахъ ясности перевести этотъ ходъ мыслей на нѣсколько болѣе современный языкъ, то мы получимъ приблизительно слѣдующія положенія: наше желаніе удовольствія направлено на качественно опредѣленное состояніе чувствованія Но качества чувствованій не допускаютъ никакого реальнаго суммированія. Сумма удовольствій есть поэтому нѣчто такое, что можно лишь мыслить, но не ощущать. Вслѣдствіе этого она не имѣетъ никакой самостоятельной цѣнности для способности желанія. Этотъ взглядъ, что желанія нельзя накормить воображаемыми вещами, и что сенсуалистическая теорія не должна оперировать метафизическими понятіями, представляется мнѣ, конечно, неопровержимымъ. Онъ является роковымъ для современныхъ гедоническихъ теорій.

Наконецъ, до насъ дошелъ еще четвертый аргументъ. Онъ представляетъ для насъ совершенно особенный интересъ, такъ какъ приводитъ насъ отъ моральной теоріи къ этическому образу мыслей. Слѣдующій ходъ мыслей Аристиппа сообщаетъ намъ Аэліанъ [3]): онъ не заботится ни о прошломъ, ни о будущемъ. Ибо это есть показатель веселаго настроенія духа и доказательство здраваго разума. Но онъ направляетъ свое чувство на данный день, и, опять-таки, на ту часть дня, въ которую данное лицо дѣйствуетъ или размышляетъ. Ибо одно только настоящее находится въ нашей власти, а не прошлое и не будущее. Ибо прошлаго уже нѣтъ, а относительно будущаго мы еще не увѣрены, будетъ ли оно. Само собою разумѣется, что Аристиппъ не хочетъ этимъ сказать, что если онъ имѣетъ въ виду достигнуть какой-либо цѣли, то онъ не примѣняетъ кажущихся пригодными для этого средствъ. Такой безсмыслицы никогда нельзя было бы приписать человѣку со здравымъ разсудкомъ. Что же хочетъ онъ сказать? И развѣ

---

[1]) Diog. Laert. II. 87 и сл.

[2]) σύστημα.

[3]) V. H. XIV. 6.

такой принципъ не исключаетъ, въ дѣйствительности, всякую практическую разсудительность и нравственную отвѣтственность? На этотъ вопросъ я отвѣчу прежде всего указаніемъ на другую цитату. Въ Нагорной Проповѣди [1]) мы читаемъ: «Не заботьтесь о завтрашнемъ днѣ, ибо завтрашній день самъ будетъ заботиться о своемъ: довольно для каждаго дня своей заботы». Автору этихъ положеній обыкновенно не приписываютъ неморальнаго образа мыслей. Однако, они говорятъ совершенно то же самое, что и ученіе Аристиппа. Неразумные истолкователи совершенно такъ же искажали ихъ, какъ и ученіе Аристиппа. Но вы можете возразить мнѣ: слова Нагорной Проповѣди, предшествующія приведеннымъ выше, достаточно ясно указываютъ на то, что они могутъ сохранить этотъ свой смыслъ только при предположеніи абсолютнаго упованія на Бога; что они хотятъ, слѣдовательно, сказать намъ: будь свободенъ отъ всякаго страха, ибо Божья сила предотвратитъ всякое возможное зло, и она достаточно сильна, чтобы преодолѣть зло. Но если вы припомните теперь то, что мы подробно говорили во вступительной лекціи, то вы поймете: что смыслъ тѣхъ положеній не можетъ зависѣть отъ этой догматической предпосылки. Упованію на божескую силу, въ кругу идей объ искупленіи при посредствѣ чуждой силы, соотвѣтствуетъ, въ кругу идей о самоискупленіи, упованіе на свою собственную силу. Страхъ передъ какимъ-либо внѣшнимъ жизненнымъ положеніемъ есть признакъ внутренней несвободы. Ибо каждое возможное положеніе нужно встрѣчать радостнымъ утвержденіемъ желанія— такова именно сущность внутренней свободы. Именно сознаніе, что обладаешь необходимой для этого силой, образуетъ сущность внутренняго освобожденія и искупленія. Въ обоихъ случаяхъ, слѣдовательно, смыслъ запрета таковъ: не заботься о будущемъ; ибо что бы ни случилось—(божеская, или твоя собственная) сила позаботиться о томъ, чтобы тебя не постигло какое-либо зло. Но въ то же время мы видимъ: въ обоихъ случаяхъ запретъ можетъ касаться лишь такой заботы о будущемъ, которая проистекаетъ изъ эгоистическаго желанія, изъ тяготѣнія къ наслажденію, изъ страха передъ лишеніемъ. Но онъ не можетъ касаться приспособленія средствъ къ такимъ цѣлямъ, которыя мы ставимъ себѣ, любя или созидая, которыя являются,

[1]) Матѳей, VI, 34.

слѣдовательно, выраженіемъ нашего избытка силъ. Тѣмъ самымъ вполнѣ устраняется та видимая парадоксальность, которая присуща обоимъ ученіемъ. Но въ одномъ случаѣ ее односторонне замѣчаютъ, а въ другомъ—столь же односторонне упускаютъ изъ виду. Однако, мы не объяснили еще связи между этимъ общимъ выраженіемъ сознанія внутренней свободы и специфически гедонической формой аристиппова ученія. Но это объясненіе теперь не можетъ уже представить для насъ трудностей. Мы легче всего сможемъ дать это объясненіе, если, опираясь на только что сказанное, сравнимъ античный гедонизмъ съ современнымъ.

Двумя путями возможно достигнуть максимума удовольствія. Во-первыхъ, можно въ самыхъ обширныхъ размѣрахъ создать тѣ внѣшнія условія, съ которыми связывается, благодаря удовлетворенію естественныхъ инстинктовъ, у всѣхъ людей удовольствіе. А, во-вторыхъ, можно въ самыхъ обширныхъ размѣрахъ достигнуть такого преобразованія инстинктовъ, что со всѣми внѣшними условіями будетъ связываться удовольствіе. Мнѣ излишне особенно подчеркивать здѣсь, какой изъ этихъ двухъ путей соотвѣтствуетъ внутренней несвободѣ, и какой — внутренней свободѣ. Первый путь дѣлаетъ насъ столь же несомнѣнно зависимыми отъ внѣшней судьбы, какъ второй дѣлаетъ насъ отъ нея независимыми. Но первый путь въ такой же мѣрѣ совпадаетъ съ принципомъ современнаго гедонизма, въ какой второй—съ принципомъ античнаго гедонизма. Въ первомъ случаѣ, мы оказываемся ограниченными въ своей дѣятельности и ощущаемъ жизнь, какъ нѣчто серьезное. Ибо кто знаетъ, не придется ли намъ сдѣлать нѣчто такое, что можетъ причинить боль намъ или другимъ! Во второмъ случаѣ, мы чувствуемъ себя свободными и ощущаемъ жизнь, какъ игру. Ибо мы знаемъ: что бы ни случилось, мы и всѣ другіе добродѣтельные люди всегда сможемъ еще отыскать въ происшедшемъ пріятную сторону. Поэтому принципъ античнаго гедонизма вообще и киренайскаго въ особенности гласитъ такъ: человѣкъ долженъ быть въ состояніи изъ всякаго жизненнаго положенія извлечь максимумъ удовольствія и наслаждаться имъ такимъ образомъ радостно. Итакъ, рѣчь идетъ здѣсь не о внѣшнемъ балансѣ удовольствій, связанныхъ съ явленіями, а о внутреннемъ балансѣ удовольствій, связанныхъ съ ощущеніями. Человѣку не предписывается какое-

либо опредѣленное поведеніе. Ему не рекомендуется также такъ выполнять свою дѣятельность, чтобы отсюда проистекало для него возможно больше удовольствія. Ему рекомендуется, наоборотъ, одно: какъ бы онъ ни поступалъ и что бы онъ ни дѣлалъ, онъ долженъ обладать такимъ характеромъ чтобы для него отсюда во всякомъ случаѣ проистекало радостное наслажденіе. Только въ такомъ пониманіи гедоническая теорія можетъ выражать идеалъ внутренней свободы.

Но есть-ли это, дѣйствительно, ученіе Аристиппа? Конечно, вполнѣ отчетливыхъ свѣдѣній въ пользу такого истолкованія у насъ не имѣется [1]). Однако, то, что мы знаемъ о немъ, повидимому, исключаетъ всякое другое пониманіе. Ибо мы слышимъ прямо [2]), что онъ не старался, подобно Эпикуру, преодолѣть настоящую боль радостными воспоминаніями и надеждами,

---

1) Одно извѣстіе, повидимому, противорѣчитъ даже прямо этому истолкованію. У Diog. Laert. II. 91 въ качествѣ киренайскаго ученія указывается, „что не всякій мудрецъ живетъ въ удовольствіи, и не всякій глупецъ въ неудовольствіи, а какъ правило“. Это положеніе, въ такомъ видѣ, представляетъ собой, естественно, чистую безсмыслицу, такъ же, какъ и слѣдующее затѣмъ „ученіе“ Аристиппа, что „чувства не всегда показываютъ истину“. (II. 93). Однако, я не хочу настаивать на этомъ искаженіи и принимать, что киренайская „догма“ гласила: Мудрецъ ощущаетъ удовольствіе не всегда а только въ большинствѣ случаевъ. Но затѣмъ это теснѣйшимъ образомъ необходимо сопоставить съ другимъ положеніемъ (ibid. II. 93) объ эмпирической реальности мудреца (εἶναι τὸν σοφόν). Здѣсь такое же именно соотношеніе, какъ въ перспективѣ как здѣсь одинъ и тотъ же объектъ вблизи кажется большимъ, а вдали меньшимъ, такъ, наоборотъ, тотъ же самый идеалъ пріобрѣтаетъ всегда болѣе богатое содержаніе, если онъ мыслится, какъ недосягаемая предѣльная цѣнность, и становится всегда беднѣе содержаніемъ, если онъ мыслится, какъ эмпирическая величина. Ибо, скажемъ ли мы: Эмпирически-совершенный человѣкъ находитъ свое удовольствіе въ большинствѣ положеній, или: Эмпирическій человѣкъ тѣмъ ближе подходитъ къ идеалу совершенства, чѣмъ въ большемъ числѣ положеній онъ находитъ свое удовольствіе—оба эти высказыванія не заключаютъ въ себѣ иного понятія совершенства, а лишь иное понятіе идеала. Различіе относится не къ содержанію, а къ формѣ идеала. Но я могу коснуться послѣднихъ вопросовъ только въ связи со стоической этикой. Поэтому пока я изображаю киренайское ученіе такъ, какъ оно должно быть формулировано на основѣ формально правильнаго понятія идеала.

2) Diog. Laert. II. 89; Athen. XII, p. 544 a и сл.

напротивъ, онъ находилъ достаточнымъ, [1]) если мы наслаждаемся о д н и м ъ, именно настоящимъ удовольствіемъ. Это уже само по себѣ можетъ имѣть только то значеніе, что мудрецъ долженъ обладать способностью, во всякомъ положеніи находить пріятное содержаніе. И это истолкованіе превращается окончательно въ достовѣрность, если мы вспомнимъ, что (какъ это выяснится) Э п и к у р ъ, безо всякаго сомнѣнія, требуетъ отъ мудреца, чтобы онъ былъ въ состояніи компенсировать всякую боль извнутри. А р и с т и п п ъ, согласно сказанному, отличается отъ него лишь въ вопросѣ о с р е д с т в а х ъ, а не въ вопросѣ о с о д е р ж а н і и этого требованія. Съ этимъ пониманіемъ прекрасно согласуется также и то, что мы узнаемъ дальше. Ибо если цѣль опредѣлена такимъ образомъ, то возникаетъ дальше вопросъ о пути, который ведетъ къ этой цѣли, именно вопросъ: какъ научаемся мы извлекать изъ вещей и положеній ихъ пріятное содержаніе? Радикальный циническій пессимизмъ уже далъ отвѣтъ на соотвѣтствующій вопросъ: разумъ помогаетъ намъ и с к о р е н и т ь инстинкты. Умѣренный киренайскій оптимизмъ можетъ возразить лишь: путемъ уразумѣнія мы достигаемъ п р е о б р а з о в а н і я инстинктовъ, именно повышенія всѣхъ радостныхъ и подавленія всѣхъ болѣзненныхъ чувствъ. Ибо эти послѣднія покоятся на неправильной оцѣнкѣ. А эта послѣдняя исчезаетъ передъ лицомъ знанія. И, по крайней мѣрѣ, въ пользу второй части этого отвѣта мы можемъ сослаться на свидѣтельства. Желаній, исполненныхъ страданія, какъ любовь и зависть, слышимъ мы [2]), мудрецъ вообще не ощущаетъ. Ибо они возникаютъ изъ «пустой видимости» или «простого мнѣнія» [3]). И точно также уразумѣніе освобождаетъ его отъ страха передъ духами и смертью [4]).

Но пусть все сказанное выше представляется еще нѣкоторымъ образомъ сомнительнымъ. Однако, всѣ сомнѣнія исчезаютъ, какъ только мы обратимся къ л и ч н о с т и А р и с т и п п а. Въ данномъ случаѣ можно обратиться непосредственно къ источникамъ, которые имѣются въ нашемъ распоряженіи (и о характерѣ которыхъ я недавно говорилъ). Но у насъ имѣется и посредственный источникъ, то впечатлѣніе, какое онъ производилъ на своихъ современниковъ. И древность сохранила память объ этомъ

1) Diog. Laert. II. 91.

2) Diog. Laert. II. 92.

3) κενὴ δόξα; ср. τῦφος циниковъ!

4) Ср. Д е м о к р и т ъ и Э п и к у р ъ!

впечатлѣніи въ видѣ чрезвычайно характернаго образа. Но прежде всего нужно обратить вниманіе на то, что ученіе объ удовольствіи не сдѣлало его зависимымъ отъ объектовъ наслажденія. Оно поставило его, наоборотъ, превыше этого. Объ этомъ свидѣтельствуетъ Горацій въ слѣдующихъ стихахъ [1]):

„Тихо скольжу я обратно къ правилу Аристиппа:
Вещи къ себѣ стремлюсь приспособить, а не себя къ вещамъ".

Итакъ, мы не должны представлять себѣ его стремящимся къ само по себѣ пріятному и умѣющимъ предпочитать само по себѣ пріятное непріятному. Нѣтъ, онъ стремится и умѣетъ въ каждомъ переживаніи отыскать его хорошую сторону. И снова тотъ же свидѣтель говоритъ намъ [2]):

„Всякая вещь, всякое состояніе, всякое положеніе подходитъ для Аристиппа:
Всегда стремится онъ къ большему, всегда стоитъ онъ въ уровень съ современностью".

И у Діогена Лаэртійскаго [3]) мы читаемъ: «Но онъ былъ въ состояніи приспособиться ко всякому мѣсту, ко всякому времени и всякой роли, и всякое положеніе могъ онъ послѣдовательно использовать... Онъ получалъ удовольствіе отъ имѣющагося налицо, но не гонялся съ усиліемъ за наслажденіемъ отъ несуществующаго. Поэтому Діогенъ (изъ Синопа) называлъ его также царственной цинической натурой». Въ томъ же самомъ смыслѣ приписывается Платону выраженіе [4]): «Тебѣ одному дано носить какъ роскошное одѣяніе, такъ и лохмотья».

Но онъ и самъ сознавалъ это свое жизненное направленіе и обозначалъ его, какъ «свободу». Ибо на вопросъ Сократа, хочетъ ли онъ господствовать или служить, онъ, по словамъ Ксенофонта, отвѣтилъ [5]): «Я не причисляю себя (ни къ господствующимъ, и) ни къ служащимъ, а мнѣ думается, что есть средній путь между ними, не путь господства, не путь рабства, а путь свободы, который надежнѣе всего ведетъ къ блаженству». А въ какомъ смыслѣ онъ понимаетъ наслажденіе именно какъ проявленіе этой свободы, это выясняетъ намъ одно

[1]) Ep. I. 1. 18.
[2]) Ep. I. 17. 23.
[3]) II. 66.
[4]) Diog. Laert. II. 67.
[5]) Comm. II. 1. 11.

(несомнѣнно направленное противъ цинизма) изреченіе. Оно дошло до насъ въ двухъ версіяхъ. Первая версія гласитъ такъ [1]): «Удовольствіе преодолѣваетъ не тотъ, кто воздерживается отъ него, а тотъ, кто наслаждается имъ, не будучи имъ увлеченъ». Вторая версія гласитъ [2]): «Имѣть власть надъ удовольствіемъ и не быть имъ побѣжденнымъ,—это есть наилучшее; а не то, чтобы не пользоваться имъ». И въ этомъ, только что упомянутомъ, мѣстѣ находится также то изреченіе, которое могло бы послужить эпиграфомъ ко всей его философіи. Когда однажды его стали упрекать за его отношеніе къ извѣстной гетерѣ Лаисѣ, онъ возразилъ: «Я обладаю (ею), а не она обладаетъ мною». И въ томъ же самомъ смыслѣ разсказывается слѣдующая исторія [3]): «Когда онъ однажды вошелъ въ домъ гетеры, и одинъ изъ сопровождавшихъ его молодыхъ людей покраснѣлъ онъ сказалъ: «Не то дурно, что мы входимъ сюда, а то, если мы не въ состояніи уйти отсюда обратно».

Противъ такого жизнепониманія можно услышать возраженіе: невозможно де наслаждаться какою-либо вещью, не испытывая въ то же время огорченія по поводу ея утраты. Легко теоретически понять, какъ мало состоятеленъ этотъ предразсудокъ. Онъ состоятеленъ, если наслажденіе покоится по существу на пассивномъ удовлетвореніи желанія. Онъ совершенно несостоятеленъ, наоборотъ, если радость сопровождаетъ то проявленіе собственной внутренней активности, которое лишь выявляется благодаря внѣшнему объекту. Но Аристиппъ практически показалъ, насколько ошибочна та предпосылка. Онъ одинаково великъ какъ въ пріятіи, такъ и въ непріятіи,—разсказываютъ о немъ [4]). И въ качествѣ доказательства о немъ сообщаютъ: тиранъ Діонисій Сиракузскій послалъ ему однажды на выборъ трехъ красивыхъ рабынь. Онъ подумалъ, однако, что вѣдь и Парису не пошло на пользу то, что онъ произвелъ выборъ, и взялъ съ собой всѣхъ трехъ рабынь. Но у порога своего дома онъ отпустилъ ихъ всѣхъ. Еще характернѣе другая черта [5]): «Во время одного путешествія его слуга несъ деньги, но жаловался на тяжесть ноши. Тогда онъ сказалъ:

1) Stob. Floril. 17. 18. (Meineke).
2) Diog. Laert. II. 75.
3) Diog. Laert. 69.
4) Diog. Laert. II. 67.
5) Diog. Laert. II. 77.

«сбрось излишекъ и неси то, что можешь!» Интересный намекъ на то, что дѣйствительно его пренебреженіе къ матеріальнымъ интересамъ находилось въ тѣсной связи съ его радостью, проистекающей изъ наслажденія, содержитъ въ себѣ слѣдующій остроумный анекдотъ [1]): «Разсказываютъ, что однажды онъ велѣлъ купить куропатку за 50 драхмъ. Когда кто-то сталъ упрекать его за это, онъ спросилъ: Развѣ ты не купилъ бы ее за одинъ оболъ? А когда тотъ далъ утвердительный отвѣтъ, онъ замѣтилъ: Такъ мало значатъ для меня (именно) эти 50 драхмъ». А по другой версіи того же анекдота [2]) онъ добавилъ: «Слѣдовательно, не я привязанъ къ удовольствію, а ты привязанъ къ деньгамъ».

Въ этомъ самодержавномъ отношеніи Аристиппа ко всѣмъ внѣшнимъ цѣнностямъ коренится и упомянутая выше способность его приспособляться ко всякому положенію. Когда его спросили, что дала ему философія, то онъ, какъ говорятъ [3]), отвѣтилъ: «Умѣнье ко всему относиться съ хорошимъ настроеніемъ». И это не только напоминаетъ намъ о сократовомъ безстрашіи. Онъ самъ на вопросъ: какъ умеръ Сократъ, отвѣтилъ [4]): «Какъ я хотѣлъ бы умереть». Только инымъ выраженіемъ служатъ для этого слова [5]): мудрецъ никогда не находится въ стѣсненномъ положеніи. Въ дополненіе къ этому разсказывается [6]) такая забавная исторія: Когда Аристиппъ, долгое время жившій при дворѣ Діонисія, обратился къ нему съ просьбой о деньгахъ, то тиранъ въ отвѣтъ сослался на эти его слова. Философъ возразилъ: „Дай мнѣ сперва деньги, а тогда мы уже изслѣдуемъ, (есть ли тутъ противорѣчіе?). Получивъ деньги, онъ сказалъ: Видишь, что я не былъ въ стѣсненномъ положеніи!

Философъ, выпрашивающій денегъ у тирана, невольно производитъ на насъ впечатлѣніе обыкновеннаго блюдолиза. Въ глазахъ Аристиппа все это отношеніе является въ иномъ свѣтѣ. Онъ считалъ совершенно немыслимымъ, чтобы внутренняя свобода и достоинство человѣка могли испытать какой-либо ущербъ благодаря какимъ-либо внѣшнимъ рѣчамъ или поступ-

1) Diog. Laert. II. 66.
2) Diog. Laert. II. 75.
3) Diog. Laert. II. 68.
4) Diog. Laert. II. 76.
5) Diog. Laert. II. 82.
6) Тамъ же.

камъ. Пока его внутреннее отношеніе къ вещамъ оказывается правильнымъ, до тѣхъ поръ его внѣшнее поведеніе не имѣетъ ровно никакого значенія. Если онъ нуждается въ деньгахъ. а тотъ готовъ ихъ дать, то отказъ отъ денегъ представляется ему тщеславнымъ жеманствомъ. проявленіемъ той «пустой видимости», которая болѣе всего родственна циническому «воображенію». Презрѣніе къ этому «воображенію» привело обѣ части къ одинаковому отверженію того, что казалось имъ только условной цѣнностью. Если въ общеніи съ гетерой люди усматриваютъ что-то непристойное, на томъ основаніи, что уже многіе имѣли съ ней общеніе,—то это есть не что иное, какъ «пустая видимость». [1]) Вѣдь никто не находитъ ничего непристойнаго въ томъ. что онъ ѣдетъ на суднѣ, на которомъ уже ѣздили до него многіе другіе. Не находимъ мы непристойнымъ жить въ домѣ, въ которомъ уже жили многіе другіе. Онъ находитъ также, что его отношеніе къ Діонисію ничѣмъ не отличается отъ другихъ мѣновыхъ сдѣлокъ. Онъ приходитъ къ нему именно за тѣмъ [2]), чтобы дать то, что онъ имѣетъ (именно мудрость), и взять то, чего у него нѣтъ (именно денегъ). И на вопросъ, почему философы посѣщаютъ богатыхъ, а не наоборотъ, онъ отвѣтилъ [3]): «Потому, что философы знаютъ, что имъ не хватаетъ денегъ, а богатые не знаютъ, что они нуждаются въ мудрости». Когда, разсказываютъ [4]), Діонисій плюнулъ на него однажды, то онъ отнесся къ этому спокойно. Его стали порицать за это. Онъ же сказалъ въ отвѣтъ: если рыбаки, ради того, чтобы изловить маленькую рыбку, спокойно переносятъ потоки изливающейся на нихъ морской воды, то развѣ мнѣ не слѣдуетъ спокойно переносить брызги разбавленнаго водою вина, дабы изловить столь большую рыбу? Какъ было бы пустою видимостью жеманиться въ этомъ случаѣ, такъ точно пустою видимостью было бы нежеланіе совершить передъ тираномъ земной поклонъ, дабы принести пользу своему другу. Не моя вина, говоритъ онъ, [5]), а вина Діонисія, если уши у него находятся на ногахъ. Слѣдующій анекдотъ [6]) превосходно характеризуетъ (при помощи двухъ эврипидовыхъ стиховъ) его жизнепони-

[1]) Diog. Laert. II. 74.
[2]) Diog. Laert. II. 77.
[3]) Diog. Laert. II. 69.
[4]) Diog. Laert. II. 67.
[5]) Diog. Laert. II. 79.
[6]) Diog. Laert. II. 75.

маніе, въ отличіе отъ нѣсколько педантическаго достоинства Платона: Діонисій однажды во время пирушки приказалъ обоимъ философамъ облечься въ пурпурныя одежды и плясать передъ нимъ. Но Платонъ отказался отъ этого, сказавъ:

„Никогда я не могъ бы облечься въ женскія одежды".

Аристиппъ же спокойно облекся въ одежды и, готовясь плясать, находчиво отвѣтилъ:

„Но и въ пляскѣ
Тотъ, чей разумъ здравъ, вреда не потерпитъ".

Такъ Аристиппъ, какъ истинный ученикъ Сократа, переноситъ всю цѣнность внутрь человѣка, туда, гдѣ она сокрыта, застрахованная отъ всякихъ внѣшнихъ случайностей. И очень правдоподобнымъ кажется то, что сообщаетъ намъ одинъ позднѣйшій источникъ [1]): молодымъ людямъ онъ совѣтовалъ брать съ собой въ (жизненное) путешествіе такіе дорожные припасы, которые легко было бы спасти во время кораблекрушенія. Насколько, наконецъ, сознаніе этого непреходящаго достоянія представлялось ему, какъ единственно истинное сознаніе свободы, объ этомъ, въ заключеніе, можетъ свидѣтельствовать еще слѣдующая исторія [2]): «На вопросъ одного отца, сколько онъ возьметъ за воспитаніе его сына, онъ отвѣтилъ: 1000 драхмъ. Когда же тотъ воскликнулъ: «Клянусь Геракломъ! какъ чрезмѣрно твое требованіе! За тысячу драхмъ я могу купить себѣ вѣдь управляющаго»: тотъ отвѣтилъ: «и тогда ты будешь имѣть даже двухъ рабовъ: во-первыхъ, того, котораго ты купишь, и, во-вторыхъ, своего сына»:

Дѣйствительно, гедоническая теорія киренаиковъ очень сомнительна. Мы тотчасъ же подробно поведемъ объ этомъ рѣчь. Но что Аристиппъ принадлежитъ къ числу внутренне самыхъ свободныхъ людей, какихъ мы только знаемъ,—это представляется мнѣ несомнѣннымъ. Пусть даже въ учебникахъ циники и киренаики обыкновенно называются «несовершенными сократиками». Несмотря на то, мы должны будемъ, все же, сказать: насколько можно судить по имѣющимся въ нашемъ распоряженіи источникамъ, этихъ трехъ: Сократа, Діогена и Аристиппа никто не превзошелъ внутренней свободой. Этотъ при-

1) Exc. ex floril. Joh. Damasc. II. 13. 138 (Meineke).

2) Plutarch, de lib. educ. 7, p. 4 и сл.

говоръ не вытекаетъ изъ моей субъективности. Я снова напомню вамъ здѣсь то выраженіе позднѣйшаго циника Демонакса [1]), которое мы приводили уже однажды. Этотъ философъ такъ ясно выразилъ общій идеалъ греческой этики, опредѣливъ [2]) «счастье», какъ «свободу», и признавъ эту послѣднюю снова, какъ отсутствіе надежды и страха. Мы уже слышали, что на вопросъ, какихъ философовъ онъ признаетъ, онъ отвѣтилъ: «Изумительны всѣ они. Но чту я Сократа, удивляюсь Діогену и люблю Аристиппа».

Однако, уважаемые слушатели, какъ бы высоко не ставили мы, съ этой точки зрѣнія, личность перваго киренаика, ученіе этой школы вызываетъ противъ себя, именно съ этой же точки зрѣнія, очень серьезныя возраженія. Мы должны коснуться здѣсь въ нѣсколькихъ словахъ этихъ возраженій. И не потому только, что это необходимо для оцѣнки этого историческаго явленія. Помимо того, это необходимо намъ для пониманія того дальнѣйшаго развитія, какое это ученіе нашло у младшихъ киренаиковъ.

На три пункта хочу я обратить ваше вниманіе въ этой связи.

Прежде всего, гедонизмъ (во всѣхъ своихъ формахъ) покоится на совершенно несостоятельной теоретической предпосылкѣ. Именно, онъ упускаетъ изъ виду принципіальную сущность человѣческаго желанія и спеціально хотѣнія, какъ его наиболѣе ярко выраженной основной формы, въ ея психофизическомъ значеніи. Но какъ всѣ другія роковыя ошибки, такъ и эта содержитъ въ себѣ, конечно, въ односторонне искаженномъ видѣ, значительную долю истины. Иначе она была бы неопасна. Начнемъ прежде всего съ болѣе внѣшняго. Не подлежитъ сомнѣнію, что всякое представленіе будущаго переживанія, мыслимаго, какъ пріятное, имѣетъ тенденцію опредѣлять волю въ смыслѣ его реализаціи. Далѣе, реализація всякаго хотѣнія, уже какъ таковая, имѣетъ тенденцію порождать удовольствіе. Благодаря второму изъ этихъ обстоятельствъ усиливается склонность истолковывать первое обстоятельство въ томъ смыслѣ, словно только ожиданіе будущаго удовольствія можетъ быть предметомъ хотѣнія. Между тѣмъ какъ уже повседневныя явленія привычки и внушенія показываютъ намъ, что существеннымъ усло-

---

[1]) Lucian, Demonax 62, p. 394.

[2]) Тамъ же 20, p. 383.

віемъ представленія цѣли является не его характеръ удовольствія, а, скорѣе, то обстоятельство, что, какъ «господствующее», оно стоитъ въ «центрѣ» сознанія. Въ данномъ случаѣ безразлично, достигается ли это «господствующее» положеніе благодаря его характеру удовольствія или какимъ-либо инымъ способомъ. Но, конечно, этимъ еще не сказано послѣднее слово. Ибо «господствующее» представленіе можетъ опредѣлять исключительно направленіе хотѣнія. А, кромѣ того, это послѣднее, чтобы вообще придти въ движеніе, нуждается еще въ побудительной силѣ. Въ качествѣ таковой можетъ функціонировать только аффективное возбужденіе. И здѣсь обнажается корень недоразумѣнія. Въ случаяхъ гедонически окрашенныхъ цѣлей господствующее представленіе, дающее направленіе, и возбуждающій, движущій аффектъ совпадаютъ между собою. Поэтому этотъ случай легко представляется для теоретическаго разсмотрѣнія, какъ простой, типическій основной случай, который долженъ быть положенъ въ основаніе истолкованія всѣхъ другихъ случаевъ. Но аффектъ въ одинаковой мѣрѣ можетъ брать свое начало совершенно въ другомъ источникѣ. Онъ можетъ быть связанъ съ какимъ-либо другимъ представленіемъ (такъ, мы можемъ хотѣть средство ради цѣли). Онъ можетъ, далѣе, корениться въ какомъ-либо органическомъ состояніи (такъ, мгновенное возбужденіе разряжается въ болѣе или менѣе безразсудныхъ поступкахъ). Онъ можетъ, наконецъ, выражать наличность накопившагося запаса силы (такъ это было въ тѣхъ случаяхъ, о которыхъ мы говорили въ свое время: въ любящей преданности, въ творческой продуктивности и вообще въ игрѣ). Это положеніе вещей упускаетъ изъ виду всякая гедоническая теорія воли и желанія.

Но отсюда, во-вторыхъ, слѣдуетъ нѣчто другое. Реальные факторы желанія и хотѣнія вообще, а въ особенности того преобразованія желанія, съ которымъ мы въ достаточной мѣрѣ знакомы, какъ съ процессомъ искупленія, коренятся въ отношеніяхъ силы. Что избытокъ силы выростаетъ изъ минимума силы и преодолѣваетъ его—въ этомъ измѣненіи динамическаго равновѣсія, какъ мы знаемъ, заключается внутреннее освобожденіе. Другими словами, оно заключается, слѣдовательно, въ томъ, что способъ опредѣленія воли, названный въ послѣднемъ мѣстѣ, всегда вытѣсняетъ тотъ способъ, который былъ указанъ нами на первомъ мѣстѣ. А такъ какъ всякое удовлетво-

ренie воли обыкновенно сопровождается удовольствiемъ, то и это развитie не можетъ означать полнаго погашенiя гедоническихъ состоянiй. Но, конечно, оно обусловливаетъ качественное измѣненie этихъ состоянiй. Ибо, какъ вы помните, минимуму силы соотвѣтствуетъ удовольствie, связанное съ наслажденiемъ, избытку силы—радость, связанная съ дѣятельностью. Однако, это измѣненie имѣетъ исключительно вторичное значенie. Для того первичнаго развитiя оно является исключительно показателемъ. Подобно тому, какъ столбъ дыма, выходящiй изъ трубы локомотива, указываетъ на реальный динамическiй процессъ, выражающiйся въ томъ, что паровозъ тащитъ за собой желѣзнодорожный поѣздъ. Поэтому всякая попытка дать гедоническое описанie сущности процесса искупленiя ставитъ на мѣсто ряда дѣйствующихъ причинъ клубокъ симптомовъ. Это равносильно тому, какъ если бы кто хотѣлъ объяснить движенie поѣзда формой и направленiемъ развивающагося столба дыма. Это рѣшающее возраженie имѣетъ силу по отношенiю ко всякой попыткѣ формулировать идеалъ внутренней свободы въ гедонической теорiи.

А, въ-третьихъ, нужно сказать слѣдующее: если уже необходимо описывать процессъ искупленiя съ гедоническихъ точекъ зрѣнiя, то упомянутое различie состоянiй удовольствiя нужно выдвинуть на первый планъ, и внутреннее освобожденie должно быть представлено, какъ непрестанное отступанie назадъ пассивнаго удовольствiя отъ внѣшняго передъ активной радостью отъ собственныхъ внутреннихъ переживанiй. Слѣдовательно, теорiя, принципiально игнорирующая это различie и предполагающая принципiальную равноцѣнность всѣхъ состоянiй удовольствiя, рѣшительно не въ состоянiи справиться съ этой задачей. Нужно, конечно, признать слѣдующее: пассивное удовольствie, связанное съ наслажденiемъ, зависитъ отъ тѣхъ случайностей внѣшней судьбы, которыя ускользаютъ отъ нашей власти и слишкомъ часто вмѣсто удовольствiя приносятъ намъ страданie. Съ другой стороны, активное удовольствie, связанное съ выявленiемъ себя самого, не зависитъ отъ этихъ превратностей судьбы. Слѣдовательно, всякiй до тѣхъ поръ можетъ быть увѣренъ въ немъ, пока онъ въ состоянiи осуществлять въ себѣ его предварительныя условiя. Поэтому, и въ гедоническомъ смыслѣ внутренне свободный человѣкъ можетъ быть, какъ правило, «счастливѣе» несвободнаго. Но, естественно, мыслимы также такie слу-

чаи, когда длительно благопріятная внѣшняя судьба совершенно или почти уничтожаетъ это различіе. Такимъ образомъ, въ этомъ смыслѣ внутренняя свобода можетъ, конечно, разсматриваться и какъ максимумъ удовольствія. Но ясно, что такого рода опосредствованное и отнюдь не необходимое слѣдствіе не можетъ выяснить намъ сущности того процесса, о которомъ идетъ рѣчь. Но именно это и есть точка зрѣнія Аристиппа: всякое удовольствіе онъ принципіально приравниваетъ всякому другому. И явно просвѣчивающій изъ его личности принципъ: выискивать и развивать дальше независящіе отъ внѣшней судьбы виды удовольствія за счетъ зависящихъ отъ нея—онъ скрываетъ за совершенно многосмысленнымъ, благодаря своей всеобщности и неопредѣленности, требованіемъ: во всякомъ жизненномъ положеніи выискивать какой-либо поводъ къ удовольствію. А тогда мы должны будемъ сказать: его ученіе съ самаго же начала не могло стать надлежащимъ выраженіемъ для его жизни.

Но здѣсь вы должны вспомнить, что циники обратили вниманіе именно на это различіе, ускользнувшее отъ старшихъ киренаиковъ. Мы слышали уже, что Антисѳенъ зналъ двоякое понятіе удовольствія. А тотъ самый Діогенъ, который хотѣлъ объявить войну «удовольствіямъ», призналъ сущностью «счастья» веселость и радость. Только они ошибочно думали, что эти послѣднія можно пріобрѣсти лишь въ томъ случаѣ, если отказаться отъ первыхъ. Между тѣмъ какъ идеалъ внутренней свободы заключаетъ въ себѣ требованіе, чтобы даже во время удовлетворенія «низшихъ» потребностей внутренняя радость преобладала въ человѣкѣ надъ его внѣшнимъ удовольствіемъ. Только это означало бы по-истинѣ «преодолѣніе удовольствія». И только видоизмѣненный въ такомъ смыслѣ цинизмъ могъ бы удовлетворить постулатъ: конструировать гедонически идеалъ внутренней свободы—насколько это вообще возможно.

Спустя нѣсколько поколѣній послѣ Аристиппа ученіе киренаиковъ, дѣйствительно, и было преобразовано въ этомъ смыслѣ извѣстнаго синтеза обѣихъ доктринъ. Это преобразованіе связывается съ именемъ «атеиста» Ѳеодора. Именно этотъ послѣдній, хстя и былъ ученикомъ младшаго Аристиппа, примкнулъ въ самыхъ существенныхъ опредѣленіяхъ къ циникамъ. Подобно имъ, онъ, повидимому, отрицалъ народныхъ боговъ и поэтому (неточно) былъ названъ «атеистомъ». Подобно имъ, онъ

признавалъ лишь міръ своимъ отечествомъ [1]). Подобно имъ, онъ защищалъ публичное общеніе половъ [2]). Подобно имъ, онъ подчеркивалъ самоудовлетворенность мудреца [3]). Подобно имъ, онъ хотѣлъ только прекрасное признавать благомъ, только постыдное—зломъ [4]). Далѣе, уже Діогенъ свелъ значительную часть моральныхъ нормъ къ простому «воображенію». Онъ въ особенности призналъ «естественнымъ» каннибализмъ, кровосмѣшеніе и святотатство. Совершенно въ такомъ же смыслѣ Ѳеодоръ говорилъ [5]), что похищеніе изъ храма, кража и прелюбодѣяніе позорны не «отъ природы», а только вслѣдствіе связаннаго съ ними «мнѣнія». И мудрецъ «въ подходящее время» не остановится передъ этимъ. А это «мнѣніе» служитъ для того, чтобы неразумныхъ держать на уздѣ. Нельзя упускать изъ виду этого послѣдняго добавленія, если мы хотимъ оцѣнить значеніе этого опороченнаго ученія. Ибо, очевидно, оно предполагаетъ, что разумные уже сами будутъ господствовать надъ собой. Такъ вѣдь и Аристиппъ выразился [6]), что если бы были уничтожены всѣ законы, то это ничего не измѣнило бы въ его жизни, и именно это и есть плодъ философіи. «Подходящее время», когда тѣ нормы утратили бы свою силу, едва-ли можетъ быть чѣмъ-либо инымъ, какъ не уничтоженіемъ нормальныхъ соціальныхъ условій и частнымъ наступленіемъ «естественнаго состоянія», въ которомъ и мудрецъ долженъ будетъ принять на себя свою долю участія въ «борьбѣ всѣхъ противъ всѣхъ», Далѣе, слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что—какъ это и соотвѣтствуетъ циническому ученію—указанная «условная» природа приписывается не всѣмъ, а только этимъ особеннымъ моральнымъ предписаніямъ. И ясно само собою, что охраняемыя ими культурныя блага (культъ, бракъ и частная собственность) въ гораздо большей мѣрѣ допускаютъ это пониманіе, нежели другія, (напр. жизнь и здоровье), и, дѣйствительно, они требовали даже этого (и отнюдь не въ древности только). Но, наконецъ, нужно предположить, какъ само собою разумѣющееся, что и тѣ возможныя нарушенія «условности» должны допускаться лишь для такихъ

1) Diog. Laert. II. 99.
2) Тамъ же.
3) Diog. Laert. II. 98.
4) Stob. Floril. 119. 16 (Meineke).
5) Diog. Laert. II. 99.
6) Diog. Laert II. 68.

случаевъ, когда они не проистекаютъ изъ желанія, уничтожающаго внутреннюю свободу. Ибо Θеодоръ не только въ приведенныхъ изреченіяхъ прямо заявляетъ себя сторонникомъ этого идеала. Помимо того, онъ своимъ поведеніемъ засвидѣтельствовалъ свою приверженность къ этому идеалу. Ибо когда ему угрожала смерть на крестѣ, онъ далъ знаменитый отвѣтъ [1]: вѣдь нѣтъ никакой разницы, сгніетъ-ли онъ «на землѣ» или «высоко вверху».

Но здѣсь намъ важно прежде всего другое. Совершенно въ духѣ діогеновскаго изреченія, что «счастье» заключается въ томъ, чтобы быть въ веселомъ расположеніи духа и никогда не испытывать печали, Θеодоръ видоизмѣнилъ киренайское ученіе: на мѣсто внѣшняго «удовольствія» онъ поставилъ внутреннюю «радость». «Въ качествѣ послѣднихъ цѣнностей—читаемъ мы [2])—онъ считалъ радость и печаль: первая—слѣдствіе уразумѣнія, вторая—слѣдствіе неразумѣнія. Благами же онъ считалъ уразумѣніе и справедливость, зломъ—ихъ противоположность, а безразличнымъ—удовольствіе и боль». Эту «радость» нельзя понимать, напримѣръ, какъ нѣкоторую сумму удовольствій (въ «протагоровомъ смыслѣ). Ибо тогда отдѣльное удовольствіе было бы конституирующимъ элементомъ этой послѣдней цѣнности, слѣдовательно, его необходимо пришлось бы тогда признать благомъ и ни въ какомъ случаѣ его нельзя было бы считать безразличнымъ. Не подлежитъ, напротивъ, сомнѣнію, и это съ достаточностью вытекаетъ также изъ выбора слова, что въ этомъ случаѣ цѣннымъ нужно признать только качественно опредѣленный видъ удовольствія. И, судя по всему положенію вещей, подъ этимъ нужно разумѣть только именно привычную, внутреннюю радость. Но къ ней, говоритъ Θеодоръ, ведутъ два пути: уразумѣніе и справедливость. Что касается «уразумѣнія», то такой интеллектуальный моментъ самъ по себѣ понятенъ въ греческой теоріи. И мы знаемъ вѣдь, что циники и киренаики единогласно признаютъ познаваніе истинно-цѣннаго и распознаваніе лишь видимо цѣннаго неизбѣжнымъ предварительнымъ условіемъ внутренняго освобожденія. Но Θеодоръ, повидимому, и въ этомъ направленіи пошелъ дальше своихъ предшественниковъ. Ибо давно уже предполагали, что именно ему принадлежитъ приведенная Цицеро-

[1]) Cicero. Tusc. I. 43. 102.

[2]) Diog. Laert. II. 98.

номъ[1]) мысль: только непредвидѣнное зло порождаетъ скорбь, но противъ этого можно обеpечься, если заранѣе предусмотрѣть его. Если это правильно, то интеллектуальные процессы играютъ у нашего мыслителя существенно иную роль, нежели, напр. у Діогена или Аристиппа. Они служатъ тогда уже не только для теоретическаго описанія, но и какъ практическое посредствующее звено въ дѣлѣ преобразованія воли. Но что такое посредство играетъ здѣсь существенную роль и не можетъ быть игнорируемо достаточной теоріей искупленія, — это вполнѣ выяснится намъ при обсужденіи стоическаго ученія. А подъ «справедливостью» нужно понимать или слѣдованіе тѣмъ рудиментамъ «естественнаго» нравственнаго закона, какіе долженъ былъ еще признавать Өеодоръ. Или же слово это обозначаетъ вообще правильное качество воли и восполняетъ тогда уразумѣніе совершенно подобнымъ же образомъ, какъ это дѣлало у циниковъ «упражненіе». Но такое словоупотребленіе не могло казаться страннымъ въ такое время, когда, какъ вы это увидите, и Платонъ опредѣляетъ справедливость, какъ нѣкоторое внутреннее состояніе души. Өеодоръ, во всякомъ случаѣ, остался свободенъ отъ односторонностей циниковъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ одинъ недурной анекдотъ[2]), который съ полнымъ правомъ относится къ нему. Когда онъ однажды, окруженный многочисленными учениками, проходилъ мимо циника Метрокла, этотъ послѣдній былъ занятъ обмываніемъ овощей, которыя служили ему единственной пищей, и съ насмѣшкой крикнулъ ему: «Если бы ты обмывалъ овощи, то тебѣ не пришлось бы обучать такъ много учениковъ!» Онъ же отвѣтилъ на это: «А если бы ты умѣлъ обходиться съ людьми, то тебѣ не пришлось бы обмывать овощи». Такимъ образомъ, Өеодоръ хотя и заимствовалъ изъ цинизма всѣ тѣ элементы, которые казались ему пригодными для выработки и обоснованія общаго идеала, но антисөенову свободу въ лишеніи онъ восполнилъ при этомъ аристипповой свободой въ наслажденіи. Можно поэтому сказать, что въ его ученіи мы находимъ совершеннѣйшую гедоническую конструкцію идеала внутренней свободы, какую этотъ послѣдній нашелъ въ древности (да и позднѣе), и притомъ наилучшую, къ какой онъ вообще способенъ по своей природѣ.

[1]) Tusc. III. 13. 28 и сл.
[2]) Diog. Laert. II. 102.

Другое дальнѣйшее развитіе ученія киренаиковъ связано съ именемъ Гегезія. Оно лишь тѣмъ яснѣе показываетъ намъ, что дѣйствительный прогрессъ былъ возможенъ только на пути, указанномъ Өеодоромъ. Уже Кратесъ [1]) хотѣлъ довести гедоизмъ ad absurdum указаніемъ на то, что вѣдь имѣется больше страданія, нежели удовольствія. Поэтому жизнь, съ точки зрѣнія этого масштаба, даетъ всегда балансъ страданія: счастье въ гедоническомъ смыслѣ невозможно. Той же аргументаціей пользуется Гегезій [2]). Но такъ какъ гедоническая предпосылка представляется ему неопровержимой, и онъ не рѣшается допустить, что излишекъ внѣшняго страданія уравновѣшивается внутренней радостью, то онъ дѣлаетъ изъ нея другой выводъ. Именно онъ находитъ, что какъ удовольствіе, такъ и боль проистекаютъ изъ нашего «тяготѣнія» къ внѣшнимъ благамъ. Если бы оно было подавлено, то вмѣстѣ со всѣмъ удовольствіемъ исчезла бы также вся боль. Тогда получилось бы самое благопріятное изъ всѣхъ вообще достижимыхъ для насъ состояній: именно состояніе полнаго безразличія. Но это дѣйствительно возможно. Ибо ничто не является пріятнымъ или непріятнымъ «отъ природы» [3]). Только наше субъективное отношеніе къ вещамъ создаетъ эти цѣнности. Слѣдовательно, нужно совершенно подавить эту субъективность, нужно «обнаруживать безразличіе по отношенію къ тому, что доставляетъ намъ удовольствіе» [4]), не нужно желать ни богатства, ни бѣдности, ни (внѣшней) свободы, ни рабства, ни благороднаго, ни неблагороднаго происхожденія, ни почести, ни позора, ни жизни даже, ни смерти, ни въ чемъ не слѣдуетъ находить удовольствія [5]). Лишь въ этомъ случаѣ мы достигнемъ «цѣли»: безболѣзненной жизни. Этотъ ходъ мыслей не является достояніемъ одного только Гегезія. Онъ характеризуетъ собой гораздо болѣе значительное всемірно-историческое явленіе. Тотъ же ходъ мыслей мы встрѣчаемъ у Будды. Идеалъ внутренней свободы сохраняется у Гегезія. Но онъ становится средствомъ для цѣли. Онъ есть «путь къ уничтоженію страданія». Въ этомъ пунктѣ оптимистическое ученіе о самоискупленіи превращается въ пессимистическое.

1) Teles, стр. 38 (Hense).
2) Diog. Laert. II. 94.
3) Diog. Laert. II. 94.
4) Diog. Laert. II. 96.
5) Diog. Laert. II. 94 и сл.

Но пессимизмъ во всѣ времена (также и въ наши) слѣдовалъ по пятамъ за гедонизмомъ. И этотъ результатъ представляется мнѣ почти неизбѣжнымъ. Однако, я не могу развивать здѣсь подробно основаній этого взгляда. Во всякомъ случаѣ, попытка другого киренаика, Анникерида, уклониться отъ этого вывода является совершенно недостаточной. Онъ допускаетъ, что страданіе перевѣшиваетъ удовольствіе [1]). Но простая безболѣзненность, которая свойственна также мертвецу, не есть счастье [2]). Однако, мудрецъ будетъ счастливымъ [3]). Ибо онъ получаетъ радость не только отъ удовольствій, но также—отъ другихъ людей. Болѣе подробное развитіе этихъ мыслей дошло до насъ въ противорѣчивомъ видѣ [4]). Любовь и благожелательство къ друзьямъ, родителямъ и отечеству, радость отъ общенія и отъ почетныхъ стремленій—на все это указывается здѣсь. Это ученіе исторически въ высшей степени замѣчательно. Ибо въ немъ совершенно самостоятельно появляется понятіе «симпатіи». Анникеридъ является, такимъ образомъ, предтечей Шефтсбюри, который впослѣдствіи придалъ такое большое значеніе этому понятію. Но въ систематическомъ отношеніи этимъ не было достигнуто никакого улучшенія. Если Анникеридъ думалъ что общеніе съ другими доставляетъ намъ радость, то это представляетъ собой состоянія удовольствія, которыя съ самаго же начала нужно было принять въ разсчетъ. А тогда его утвержденіе, что счастье можетъ быть также при перевѣсѣ страданія, утрачиваетъ всякое содержаніе. Если же онъ хотѣлъ сказать, что мы можемъ получать радость, благодаря участію въ чужомъ удовольствіи, то его аргументація движется въ кругу. Ибо если у этихъ другихъ людей перевѣшиваетъ страданіе, то какимъ же образомъ участіе въ ихъ судьбѣ можетъ сдѣлать насъ счастливыми? Слѣдовательно, эта попытка, признающая предпосылку Гегезія, но отвергающая его выводъ, оказывается несостоятельной. Тѣмъ больше Өеодоръ являетъ собой наивысшую точку этого развитія.

Но онъ почти являетъ собой, конечно, и его конечный пунктъ. Ибо онъ не оказалъ широкаго вліянія. Только одинъ

---

1) Diog. Laert. II. 96.

2) Clem. Alex. Strom. II. 130, p. 498.

3) Diog. Laert. II. 96.

4) Diog. Laert. и Clem. Alex. op. c.

изъ его учениковъ извѣстенъ намъ нѣсколько ближе. Это— Біонъ изъ Борисѳена. Онъ знаменуетъ собой переходную ступень между ученіями старѣйшихъ и позднѣйшихъ сократическихъ школъ. Интересныя отношенія можно прослѣдить отсюда какъ въ регрессивномъ, такъ и въ поступательномъ направленіи. Въ дальнѣйшемъ мы займемся еще такого рода отношеніемъ къ стоикамъ. Здѣсь же я упомяну лишь объ одномъ отзвукѣ мыслей Гегезія. Этотъ послѣдній, какъ вы помните, подчеркивалъ, что отъ насъ же самихъ зависитъ стать къ вещамъ въ такое отношеніе, какое намъ желательно. Въ совершенно такомъ же смыслѣ говоритъ Біонъ [1]). Корабельщикъ не измѣняетъ вѣтра, а положеніе парусовъ. Если схватить змѣю по серединѣ, то она укуситъ; но она не укуситъ, если схватить ее за голову. Такъ и въ вещахъ «укусъ» зависитъ отъ «схватыванія». Въ этомъ искусствѣ состоитъ жизненная мудрость. Кто понимаетъ ее, тотъ, какъ хорошій актеръ, будетъ одинаково хорошо играть какъ роль несчастливца, такъ и роль счастливца. Какъ замирающій отзвукъ киренайскаго гедонизма, проносится здѣсь передъ нами то сравненіе, какое въ свое время невольно явилось у насъ для выраженія идеала внутренней свободы, и которое всегда вновь появляется у всѣхъ его приверженцевъ: правильная жизнь есть игра. Мы встрѣчаемъ его въ новоплатонизмѣ, у стоиковъ, но также и у Платона. Этимъ послѣднимъ мы займемся теперь подробно.

---

1) Teles, стр. 3 и сл. (Hense).

ВОСЬМАЯ ЛЕКЦІЯ.

Платонъ.

Апостольская и патристическая эпоха въ ученіи о свободѣ.—Платонъ: какъ человѣкъ, онъ ниже мыслителя и писателя.—Четыре основныхъ черты его личности: благородство, острота мышленія, изящество, порывъ.—Четыре главныхъ момента ученія: внутренняя свобода, раціональность, „прекрасная душа", энтузіазмъ.—Противоположность Сократу: вдохновеніе, какъ подразумное и сверхразумное качество.—Связь съ орфическимъ ученіемъ: романтикъ и народная религія.—Дуализмъ платоновой личности: страсть и желаніе.—Развитіе платоновскаго жизнепониманія: юношескія сочиненія, „Горгій", „Фэдонъ" „Государство".—Система: нравственность равняется душевному здоровью; внутренняя свобода.—Многозначность „справедливости": индивидуумъ и общество, этика и мораль.—„Ученіе объ идеяхъ" и идеалъ.—Оцѣнка системы: рѣшительная склонность къ дуализму, пародія вдохновенія, реальность идеала и формализмъ постулатовъ.—Ученіе о безсмертіи, какъ систематическій придатокъ и главное историческое дѣяніе.—Вторая система: „Филебъ".—Жизнепониманіе старца: жизнь, какъ игра.

Уважаемые слушатели!

Трое учениковъ Сократа придали своеобразную форму идеалу внутренней свободы. Это были: Антисѳенъ, Аристиппъ и Платонъ. О первыхъ двухъ мы уже говорили. Теперь мы должны перейти къ третьему. Мы вступаемъ здѣсь въ другой міръ. Въ другой міръ—говорю я. Но этимъ еще не сказано: въ лучшій міръ, или: въ худшій. Дѣйствительно, я не рѣшился бы дать такой оцѣнки. Ибо здѣсь слишкомъ трудно опредѣлить истинное соотношеніе между положительными и отрицательными сторонами. Допуская нѣкоторое преувеличеніе, я могу прежде всего сказать такъ: наряду съ неизмѣримымъ теоретическимъ углубленіемъ, мы встрѣчаемъ здѣсь, при этомъ

переходѣ, рѣшительное практическое измельчаніе. Сократъ, Діогенъ, Аристиппъ суть прежде всего великіе люди. Они очень посредственные ученые, а писателями они или совсѣмъ не были, или были таковыми лишь случайно. Ихъ жизнь есть ихъ ученіе, ихъ личность есть ихъ произведеніе. Платонъ представляетъ собой ученаго, отличающагося почти безпримѣрной разносторонностью, плодовитостью, способностью возбуждать и силой ума. Онъ является, вѣроятно, самымъ великимъ, самымъ увлекательнымъ и самымъ совершеннымъ писателемъ всѣхъ временъ. Но въ сравненіи съ тѣми великими людьми, его жизнь оказывается бѣдной, и самъ онъ является ничтожнымъ человѣкомъ. Иначе, конечно, не можетъ быть: идеалъ не можетъ только заполнять сердце, онъ не можетъ обнаруживаться въ однихъ лишь дѣлахъ. Онъ долженъ также овладѣть головой, онъ долженъ выражаться въ рѣчахъ и писаніяхъ. Но въ этомъ случаѣ сильно страдаетъ его живая реальность, и тѣмъ самымъ наступаетъ конецъ его героическому періоду. Здѣсь повторяется то же самое явленіе, на которое мы постоянно наталкиваемся въ религіозной области. Можно даже сказать такъ: вмѣстѣ съ Платономъ жизнепониманіе греческихъ философовъ переходитъ изъ евангелически—апостольскаго періода въ богословскій періодъ святыхъ отцовъ церкви.

Правда, впечатлѣніе, которое я только что попытался выразить, обусловливается также и внѣшними обстоятельствами. О циникахъ и киренаикахъ, кромѣ краткихъ изложеній ихъ ученій, мы знаемъ прежде всего массу біографическихъ анекдотовъ. Произведенія же ихъ утеряны. О Платонѣ же у насъ имѣются скудныя біографическія свѣдѣнія, но зато до насъ дошли всѣ его произведенія. Однако, было бы близорукостью считать такое состояніе традиціи за первичный фактъ. Дѣйствительно, почему сохранилась такая свѣжая память о жизни и характерѣ Діогена или Аристиппа, тогда какъ сочиненія ихъ были забыты? И почему сочиненія Платона сохранились съ такой точностью, тогда какъ изображеніе его личности такъ блѣдно и такъ скудно? Это, несомнѣнно, объясняется главнымъ образомъ тѣмъ, что уже древніе полагали, что такимъ образомъ они лучше всего воздадутъ должное обѣимъ сторонамъ. И, поскольку мы въ состояніи провѣрить эту оцѣнку, мы можемъ присоединиться къ ней, особенно когда рѣчь идетъ о Платонѣ.

Ибо, какъ сказано выше, о Платонѣ также имѣются различные разсказы древнихъ. Но разсказы эти не только не даютъ

яснаго образа его личности, но не вызываютъ даже въ насъ слишкомъ большого сожалѣнія по этому поводу. По большей части разсказы эти овѣены холодомъ и рисуютъ намъ нѣсколько чопорнаго и педантичнаго господина. Разсказываютъ, напримѣръ, что онъ попросилъ своего ученика Ксенократа[1]) побить своего собственнаго раба, такъ какъ самъ де онъ раздраженъ и въ такомъ состояніи не довѣряетъ себѣ. Разсказываютъ также, что онъ совѣтовалъ пьянымъ[2]) посмотрѣться въ зеркало, дабы они оставили свое распущенное поведеніе. Все это сильно напоминаетъ мудрость прописей и безконечно далеко отъ свободы Діогена или Аристиппа. Его несчастныя сицилійскія переживанія заставляютъ думать, что въ практической жизни онъ представлялъ собой мало импонирующую, быть можетъ, даже нѣсколько комическую фигуру[3]). Итакъ, мы его мало знаемъ, какъ человѣка, какимъ онъ являлся среди другихъ людей, въ результатѣ взаимодѣйствія между его внутреннимъ міромъ и внѣшней средой. Вѣроятно, мы можемъ поблагодарить судьбу за то, что она скрыла отъ насъ эту, менѣе привлекательную, сторону его существа и познакомила насъ лишь съ его внутреннимъ міромъ, какъ онъ обыкновенно выявлялся передъ уединеннымъ мыслителемъ и писателемъ.

Платонъ, мыслитель и писатель, является вѣдь самой замѣчательной личностью античной и даже всей вообще исторіи философіи. Вѣдь едва ли можно найти еше другое столь же глубокое сліяніе столь различныхъ свойствъ, мотивовъ мышленія, чувствованій и формъ изложенія. Ни у одного мистика мы не встрѣчаемъ болѣе высокаго порыва, нежели въ рѣчи о любви въ «Федрѣ». Ни у одного логика мы не найдемъ болѣе тонкой діалектики, нежели въ изслѣдованіяхъ «Парменида». Ни у одного юмориста мы не встрѣтимъ болѣе яркой веселости, нежели въ изображеніяхъ софистовъ въ «Протагорѣ». И сюда присоединяется, въ качествѣ четвертаго элемента, благородное чувство знатнаго грека, какъ оно обнаруживается, напримѣръ, во мно-

---

1) Diog. Laert. III, 38.

2) Diog. Laert. III, 39.

3) Плутархъ (Vita Dionis 13) разсказываетъ, что Платонъ явился ко двору Діонисія Младшаго, съ цѣлью возродить Сиракузы въ духѣ своего идеальнаго государства. Свою дѣятельность онъ началъ съ того, что, согласно своей педагогической теоріи, сталъ преподавать тирану геометрію: прекрасный образчикъ педантичности!

гихъ мѣстахъ «Государства». Синтезъ всѣхъ этихъ дарованій являетъ собой «Пиръ». Это—величественнѣйшая симфонія образовъ, рѣчей и мыслей, столь же тонко совершенная въ построеніи своихъ положеній, какъ и увлекательная на вершинѣ своего развитія и исполненная шума въ своихъ отзвучіяхъ. Это философское стихотвореніе можетъ быть сравнено лишь съ «Божественной Комедіей» и «Фаустомъ». Но и изъ этого сравненія оно выходитъ непобѣжденнымъ. Ибо если оно и уступаетъ имъ своимъ объемомъ и богатствомъ, то оно превосходитъ ихъ глубиною содержанія и единствомъ формы. Мы не станемъ дольше распространяться объ этомъ дивномъ произведеніи. Это было бы излишнимъ для тѣхъ, кто знакомъ съ нимъ и понимаетъ его, и безполезнымъ для всѣхъ остальныхъ. Отъ этого высшаго соединенія я возвращаюсь назадъ къ элементамъ. Ибо четыре направленія, о которыхъ я говорилъ, повидимому, указываютъ на свои главные источники.

Благородное чувство имѣетъ своимъ источникомъ соціальную среду Платона. Онъ принадлежалъ къ очень древней фамиліи и никогда не забывалъ впечатлѣній своей молодости. Онъ былъ и навсегда оставался благороднымъ человѣкомъ: онъ никогда не измѣнялъ идеалу умѣренно-гармонической жизни, далекой отъ излишествъ и односторонности. Въ то же время это былъ идеалъ Аѳинъ, отличавшихся внутреннимъ порядкомъ и внѣшнимъ могуществомъ.

А изъ школы Сократа онъ вынесъ склонность къ той отчетливой постановкѣ вопросовъ и къ тому отчетливому способу доказательства, которые приводятъ насъ въ изумленіе во всѣхъ его произведеніяхъ. Но, благодаря необыкновенной тонкости своего самонаблюденія и необычайной подвижности своего ума, онъ превратилъ этотъ методъ въ орудіе проницательной и глубокой мысли. Въ то же время онъ изукрасилъ его всѣми богатствами ослѣпительнаго ума, ни малѣйшаго слѣда которыхъ мы не встрѣчаемъ, конечно, у учителя.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ на немъ отразилась личность Сократа. Это въ очень сильной степени выразилось въ игривой граціозности его рѣчи, въ необыкновенной живости его изложенія. Благодаря этому особенно его раннія произведенія въ художественномъ отношеніи стоятъ, быть можетъ, еще выше, нежели въ философскомъ.

Но самое главное дано было ему отъ природы: это порывъ

души, его «окрыленная душа», съ ея благоговѣйнымъ преклоненіемъ передъ всѣмъ великимъ, съ ея силой вдохновенія, съ ея склонностью отдаваться игрѣ поэтической фантазіи, съ ея жаждой и тоской по высшему міру.

Въ согласіи съ этой многосторонностью его существа, его практическое и теоретическое жизнепониманіе искало и находило себѣ точку опоры въ самыхъ различныхъ чужихъ формахъ ощущенія, въ самыхъ различныхъ чужихъ мысляхъ. Но я могу коснуться здѣсь лишь того, что имѣетъ непосредственное значеніе для его этики. Ибо безъ такого самоотверженнаго, необходимаго ограниченія наше изложеніе разрослось бы здѣсь до необычайныхъ размѣровъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ пострадала бы ясность и соразмѣрность изложенія. Поэтому здѣсь и въ дальнѣйшемъ можетъ идти рѣчь лишь о самомъ существенномъ.

Итакъ, у Сократа Платонъ заимствовалъ идеалъ внутренней свободы. Что для нравственно-цѣннаго человѣка не можетъ быть зла, въ этомъ онъ никогда не сомнѣвался. Уже въ молодости онъ построилъ это положеніе путемъ отвлеченія отъ личности своего великаго учителя. Поэтому, какъ вы помните, онъ влагаетъ въ уста умирающему мудрецу слѣдующія слова [1]: «Одно это нужно признать за истину, что для добраго человѣка нѣтъ зла, ни въ жизни, ни послѣ смерти, и что дѣла его не оставляются въ пренебреженіи богами». Но почти въ тѣхъ же самыхъ словахъ, какія онъ влагаетъ здѣсь въ уста учителю, онъ самъ формулируетъ, много лѣтъ спустя, содержаніе своего главнаго труда [2]: «Этого мнѣнія, слѣдовательно, нужно придерживаться относительно справедливаго человѣка: впадаетъ ли онъ въ бѣдность или въ болѣзни или во что-либо иное изъ тѣхъ вещей, которыя считаются за зло; (все) это кончится для него, какъ какое-либо благо, въ жизни или послѣ смерти. Ибо тотъ, кто хочетъ рѣшиться стать справедливымъ, несомнѣнно, не встрѣтитъ къ себѣ пренебреженія со стороны боговъ...»

Въ ученіи Сократа для него всегда остается незыблемымъ постулатъ раціональности этическаго. Если этическое и не заключается только въ разумномъ уразумѣніи, то разумъ, все же, долженъ играть рѣшающую роль при возникновеніи этическаго. Во всѣхъ фазахъ своего развитія Платонъ считалъ бы не-

1) Apolog. p. 41 d.
2) Resp. X, p. 613 a.

зыблемой аксіомой не только положеніе: «Безъ разума нѣтъ нравственности», но и дальнѣйшее положеніе: «Только благодаря разуму возможна нравственность».

Отъ унаслѣдованной имъ этики онъ заимствуетъ, далѣе, требованіе: сущность этическаго должна заключаться въ равномѣрномъ развитіи сталкивающихся между собою силъ, въ гармоническомъ соотношеніи нашихъ способностей, въ душевномъ равновѣсіи. Другими словами, этическая цѣнность должна раствориться въ цѣнности красоты. Получается впечатлѣніе, словно путеводной звѣздой для его жизнепониманія служило положеніе Пиѳагора: «Добродѣтель есть гармонія».

Но если онъ находился въ согласіи съ аристократической стороной пиѳагореизма, то орфическая сторона послѣдняго была еще гораздо ближе его глубочайшей сущности. Платонъ былъ прежде всего энтузіастической натурой. Но для энтузіазма не было мѣста въ ученіи Сократа о знаніи. Въ «Апологіи», какъ мы уже слышали, высказывается порицаніе поэтамъ: они создали свои произведенія не путемъ уразумѣнія, а благодаря извѣстному энтузіазму. Вдохновеніе—это понятіе не имѣетъ мѣста въ кругу мыслей Сократа. И къ чему оно? Оно ничему насъ не учитъ, оно ничего даже не утверждаетъ. Слѣдовательно, его нельзя также и опровергнуть. Вдохновенный не можетъ отвѣчать. Слѣдовательно, его нельзя и спрашивать; еще менѣе можно его убѣдить. Вдохновеніе есть порывъ, безуміе. Но безуміе есть полное отсутствіе разумѣнія и разума; оно есть предѣльное понятіе для всякаго мыслимаго незнанія, а поэтому также и для всякой мыслимой ошибочности и негодности. Оно представляетъ собой, другими словами, абсолютную глупость. Для сократовой точки зрѣнія безуміе, вдохновеніе, порывъ раскрываютъ лишь свою отрицательную сторону: они уничтожаютъ примѣненіе разума, или же низводятъ его на низшую ступень. Это—дефекты разсудка: безуміе есть слабоуміе. Совершенно иное находимъ мы у Платона. Нельзя признать безъ дальнѣйшихъ разсужденій, говоритъ онъ, что безуміе, порывъ есть зло. Ибо «величайшія изъ благъ являются у насъ благодаря порыву, ниспосылаемому по божественному опредѣленію.

«Дѣйствительно, дельфійская прорицательница и додонскія жрицы, находясь въ экстазѣ, много добра оказали Элладѣ, какъ въ частномъ, такъ и въ общественномъ отношеніи, находясь же

въ спокойномъ состоянiи—мало, или ничего. Если бы мы стали разсказывать о Сивиллѣ и другихъ людяхъ, которые благодаря боговдохновенному пророческому дару многое вѣрно предсказали многимъ людямъ на будущее время, наша рѣчь о фактахъ, каждому извѣстныхъ, слишкомъ затянулась бы. Стоитъ, конечно, сослаться на то, что даже тѣ люди изъ древнихъ, которые давали названiя, не считали порывъ (mania) предосудительнымъ, или постыднымъ: они не ставили бы въ связь съ этимъ самымъ понятiемъ прекраснѣйшее искусство, которымъ опредѣляется будущее, и не назвали бы его manikè, но они дали это названiе, считая порывъ чѣмъ-то прекраснымъ, когда онъ является благодаря божественному опредѣленiю. А люди нашего времени вслѣдствiе невѣжества внесли букву t и дали названiе mantikè. Далѣе, изслѣдованiе будущаго разумными людьми, при посредствѣ птицъ и прочихъ знаменiй, тѣ назвали oiōnïstikè, такъ какъ благодаря размышленiю человѣческое мнѣнiе (oiesis) получаетъ смыслъ (nus) и опредѣленность (historia). А люди новаго времени называютъ теперь его oiōnistikè, причемъ придаютъ большое значенiе долгому ō [1]. Насколько искусство прорицанiя совершеннѣе и почетнѣе искусства птицегаданiя и по названiю [2] и на дѣлѣ, настолько, по свидѣтельству древнихъ, божественный порывъ лучше человѣческой разсудительности» [3].

Платонъ видитъ въ безумiи, порывѣ положительную сторону: усиленiе чувства, отсутствiе задерживающаго влiянiя холоднаго разсудка, стихiйный восторгъ и отчаянiе. Для этого настроенiя на протяженiи всего своего опыта онъ нашелъ лишь одну точку соприкосновенiя. Для большинства его согражданъ энтузiазмъ представлялъ собой нѣчто такое, что допускалось, согласно освященному стариной преданiю, въ мистерiяхъ и праздничныхъ играхъ. Но этимъ все дѣло и ограничивалось. Аристотель, какъ всегда, высказываетъ мнѣнiе массы, когда въ знаменитомъ опредѣленiи [4]) разсматриваетъ трагическое возбужденiе,

---

[1]) Когда-то омеги не было. Oiónistikè происходитъ отъ oionós (вѣщая птица). Въ данномъ мѣстѣ имѣются въ виду измышленiя софистовъ въ области словопроизводства.

[2]) Такъ какъ слово oionistikè подверглось большей порчѣ.

[3]) Творенiя Платона. Федръ. Переводъ Н. Мурашова. Москва, 1904, стр. 22.

[4]) Poet. 6, стр. 1449 b 28.

какъ очищеніе души, какъ очищающее удаленіе аффектовъ. Только въ той области, гдѣ орфика была у себя дома, гдѣ суевѣрныя представленія причудливо переплетались съ чрезмѣрными ощущеніями, только у «молчаливыхъ въ странѣ», терзаемыхъ чувствомъ грѣховности и опьяненныхъ надеждой на искупленіе—только здѣсь Платонъ находилъ родственныя себѣ души. Но когда романтикъ ищетъ себѣ убѣжища въ народной религіи, то связанное съ нею чувство измѣняется въ большей мѣрѣ, нежели его мысль. Платонъ воспринялъ орфическій дуализмъ и ввелъ его въ міровую исторію духа. Но тѣмъ самымъ этотъ дуализмъ сталъ другимъ дуализмомъ. Орфика находилась во власти противоположности между святостью и грѣхомъ. А внутренній міръ Платона раздирался борьбой между идеальнымъ стремленіемъ и чувственнымъ желаніемъ.

Попытаемся отыскать теперь послѣдній психологическій корень жизнепониманія Платона. По природѣ своей Платонъ не походилъ ни на Антисѳена, ни на Аристиппа. Онъ не былъ просто, подобно первому, несчастливо, или, подобно второму, счастливо одареннымъ нормальнымъ человѣкомъ, который, въ отличіе отъ сократовской положительности, нашелъ въ своей душѣ цѣлостную массу субъективнаго чувства, которое нужно было или подавить или преобразовать. Тамъ боролись между собой, напротивъ, два старыхъ и непримиримыхъ врага: съ одной стороны, чувственное желаніе, «эгоистическіе» интересы, инстинкты разсудочнаго самосохраненія, а, съ другой—«благородныя» страсти, внѣличные интересы, инстинкты вдохновеннаго самопреодолѣнія. Результатомъ борьбы этой индивидуальной предпосылки съ идеальной предпосылкой сократовой личности, съ теоретической предпосылкой сократова ученія и съ соціальной предпосылкой аристократическаго взгляда на жизнь и является платоновская этика.

Эта борьба и примиреніе совершились не сразу. Мышленіе Платона продѣлало рядъ превращеній не только послѣ перваго завершенія его системы. Напротивъ, оно и до этого развивалось уже постепенно. Мы могли бы точно прослѣдить это развитіе въ его сочиненіяхъ, если бы можно было точно установить ихъ хронологическую послѣдовательность. Не касаясь ближе связанныхъ съ этимъ спорныхъ вопросовъ, я могу, все же, на основаніи достаточно точныхъ данныхъ, обрисовать этотъ процессъ развитія въ самыхъ крупныхъ чертахъ.

Платонъ, познакомившись съ Сократомъ, какъ говорятъ, сжегъ тѣ стихотворенія, какія онъ написалъ до этого. Сообщенія этого нельзя признать вполнѣ достовѣрнымъ. Но оно возникло, несомнѣнно, изъ правильнаго пониманія того явленія, для котораго оно можетъ служить для насъ подходящимъ символомъ. Я имѣю въ виду тотъ фактъ, что, когда сократовская положительность получила власть надъ нимъ, она оттѣснила платоновскій порывъ въ скрытыя глубины его души. Это состояніе длилось еще довольно значительное время и послѣ смерти учителя. Юноша, повидимому, не выполнилъ того, что обѣщалъ мальчикъ и чего суждено было держаться мужу. Его юношескія сочиненія покоятся по своему содержанію вполнѣ на сократовскомъ основаніи и свидѣтельствуютъ формально лишь объ очень большомъ подражательномъ талантѣ, о чрезвычайно большой пластической силѣ и о, видимо, ничѣмъ не смущаемой привлекательной веселости. Поскольку они обладаютъ этическимъ содержаніемъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, какъ «Протагоръ», «Лахесъ», «Хармидъ», «Гиппій Младшій», они вращаются вокругъ спорныхъ выводовъ изъ сократова ученія о знаніи. Есть ли знаніе о добродѣтели знаніе объ удовольствіи? Если добродѣтель должна быть знаніемъ, то можно ли ей научиться, какъ всякому другому знанію? Если въ основѣ всѣхъ добродѣтелей лежитъ, все же, знаніе добра, то не суть ли всѣ онѣ, въ концѣ концовъ, лишь одна добродѣтель? Можно-ли и какъ именно можно свести къ знанію также мужество и самообладаніе? Не вытекаетъ ли изъ ученія о знаніи такой парадоксальный выводъ: какъ въ другихъ областяхъ преднамѣренная ошибка свидѣтельствуетъ о меньшемъ незнаніи, нежели непреднамѣренная, такъ и умышленное нравственное прегрѣшеніе должно разсматриваться, какъ признакъ меньшей негодности, нежели неумышленное нравственное прегрѣшеніе? Такіе именно вопросы изслѣдуются здѣсь: изслѣдуются въ словесной борьбѣ съ острыми словами и отточенными понятіями, которымъ сопутствуютъ въ качествѣ примиряющаго начала умъ и юморъ, видимые свидѣтели внутренняго мира. Однако, видимость эта оказывается поверхностной. Что покоилось скрытымъ подъ нею,— это впервые выступило на свѣтъ Божій въ «Горгіи».

Уже самый характеръ изложенія свидѣтельствуетъ о начинающейся перемѣнѣ. Наряду съ неустанной игрою мыслей, появляется противоположеніе сильныхъ аффектовъ. Люди изъ мыслительныхъ машинъ превращаются въ движимыя страстями

живыя существа. Получается впечатлѣніе, словно съ глазъ Платона спала пелена сократовскаго интеллектуализма. Послушайте, напр. тѣ слова, въ которыхъ Калликлъ защищаетъ право сильнѣйшаго: «А самая-то природа возвѣщаетъ, думаю, то, что лучшему справедливо будетъ преобладать предъ худшимъ и сильнѣйшему предъ безсильнымъ. Что это вѣрно, явствуетъ изъ многаго: и между прочими животными, и между людьми во всѣхъ городахъ и поколѣніяхъ замѣчается такое сужденіе о справедливомъ, по которому лучшій имѣетъ власть и преобдаданіе предъ худшимъ. На какомъ понятіи о справедливости основывался Ксерксъ, когда вооружился противъ Эллады, или отецъ его, когда напалъ на Скиѳовъ? И такихъ примѣровъ можно привести безчисленное множество. Я думаю, что это дѣлали они по природѣ и—клянусь Зевсомъ—по закону природы, а не по тому, который лѣпимъ и постановляемъ мы, когда, принимая людей отличныхъ и сильнѣйшихъ еще съ измолода, очаровываемъ ихъ волшебными своими напѣвами, какъ львовъ, и, поработивъ ихъ себѣ, говоримъ: надобно всѣмъ имѣть поровну, въ этомъ состоитъ прекрасное и справедливое. Если же, думаю, родился бы мужъ съ достаточною природою, то, стряхнувъ, расторгши и прогнавъ все это, поправъ наши хартіи, чары, обаянія и всѣ противные природѣ законы, онъ возсталъ бы и изъ рабовъ сдѣлался бы нашимъ господиномъ, а отсюда просіяло бы право природы» [1]) [2]).

---

1) Горгіасъ. Переводъ съ греческаго проф. В. Н. Карпова. Москва. 1857, стр. 66—67.

2) Впрочемъ, въ данномъ случаѣ можно было бы спросить, не является ли это сравненіе со львомъ, который въ юности бываетъ ручнымъ, а позднѣе обнаруживаетъ свою истинную природу, слабымъ отголоскомъ слѣдующихъ стиховъ Эсхила:

Человѣкъ не иначе
Львёнка въ домѣ своемъ
Пріучаетъ къ себѣ.
Львёнокъ-малютка бываетъ
Ручнымъ; онъ ласкается къ дѣтямъ
И къ старикамъ. Обнимаютъ
Дѣти его, и онъ лижетъ
Руки имъ, пищи прося.
Но, взросши, нравъ природный
Выказываетъ смѣло.

А вотъ еще отрывокъ изъ рѣчи Сократа, въ которой этотъ послѣдній изображаетъ судъ надъ умершими: «Итакъ, когда люди приходятъ къ судіи, напримѣръ, азійскіе—къ Радаманту; то Радамантъ становитъ ихъ подлѣ себя и смотритъ душу каждаго. Не зная, чья извѣстная душа, а между тѣмъ нерѣдко принимая душу великаго царя, или иного государя, либо властелина, онъ не замѣчаетъ въ ней ничего здраваго, но видитъ, что она избита, что отъ вѣроломства и несправедливости она покрыта язвинами, которыя въ каждомъ напечатлѣла на ней его дѣятельность, что отъ лжи и тщеславія все въ ней криво и нѣтъ ничего прямого, потому что она воспитана безъ истины, что отъ своеволія, роскоши, сладострастія и невоздержанія она преисполнена несоразмѣрности и срамоты въ дѣйствіяхъ. Нашедши же ее такою, Радамантъ съ безчестіемъ отсылаетъ ее прямо подъ стражу, куда пришедши, она должна переносить заслуженные страданія» [1]).

Но и содержаніе разговора обнаруживаетъ замѣчательную особеноость. Правда, сократовское основное убѣжденіе высказывается въ энергичнѣйшихъ словахъ [2]): «Ибо я утверждаю, что мужчина и женщина, если они добры и прекрасны, суть также счастливы, но они несчастны, если они несправедливы и дурны». И въ истинно сократовскомъ смыслѣ сказано дальше [3]): «Ибо я думаю, что для человѣка нѣтъ большаго зла, какъ неправильное мнѣніе о предметахъ нашей бесѣды».

Но обратите вниманіе на слѣдующее: то основное убѣжденіе заостряется въ особенности въ томъ смыслѣ, что предпочтительнѣе претерпѣть несправедливость, нежели совершить несправедливость, а если ты уже совершилъ несправедливость, то предпочтительнѣе быть наказаннымъ, нежели остаться ненаказаннымъ, такъ

Бѣда овчарнямъ! Кровью
Весь облитъ ужe домъ!
По волѣ бога посланъ
Убійства жрецъ ужасный,
Воспитанный въ дому.

(Агамемнонъ. Переводъ съ греческаго Н....ва. Драмы Эсхила, томъ I, СПБ. 1864 г., стр. 66).

1) Горгіасъ, стр. 135—136.

2) Тамъ же.

3) Тамъ же.

какъ наказаніе освобождаетъ отъ душевной негодности [1]). Тутъ уже ясно, что на сократовомъ стволѣ появляется орфическій побѣгъ, и вмѣсто положенія: погрѣшность равняется незнанію— появляется другое: погрѣшность равняется винѣ. Ибо незнаніе можетъ быть уничтожено только обученіемъ. А наказаніе не научаетъ, оно примиряетъ, очищаетъ. Если же, однако, оно должно улучшать, то здѣсь произошла, пусть даже незамѣтно, рѣшительная перемѣна точки зрѣнія. И лишь новой точкѣ зрѣнія соотвѣтствуетъ также то подчеркиваніе потустороннихъ представленій и ихъ этической значительности, какое мы встрѣтили въ приведенномъ мѣстѣ.

Эта фаза развитія платоновскаго мышленія и ощущенія достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта въ «Фэдонѣ». Здѣсь орфически-пиѳагорейское ученіе о безсмертіи не только становится предметомъ философскаго доказательства, но и аскетическое, враждебное чувственности, настроеніе достигаетъ своего высшаго пункта. Тѣло называется здѣсь какъ разъ зломъ [2]), освобожденіе и отдѣленіе души отъ него есть занятіе философа [3]), и четыре главныя добродѣтели прямо называются очищеніями [4]). При этомъ добавляется, что таковъ и есть собственно смыслъ культовъ древнихъ мистерій.

За этимъ величайшимъ уклономъ въ сторону аскетизма слѣдуетъ значительный обратный скачекъ. Въ «Государствѣ» мы наблюдаемъ уже сліяніе и примиреніе различныхъ тенденцій въ специфически платоновское ученіе. Я попытаюсь соединить теперь его изложеніе съ его развитіемъ изъ ранѣе указанныхъ предпосылокъ индивидуальнаго, соціальнаго, теоретическаго и идеальнаго характера.

Уважаемые слушатели! Мы знаемъ теперь, что именно борьба между «высшими» и «низшими» интересами, борьба страстнаго аффекта съ чувственнымъ желаніемъ опредѣлила собой жизнепониманіе Платона. Этотъ дуализмъ онъ попытался связать съ орфически-пиѳагорейскимъ дуализмомъ. Но здѣсь рѣшающей точкой зрѣнія являлась точка зрѣнія справедливости и мира. Подобно тому, какъ у пророковъ Ветхаго Завѣта идеалъ заклю-

[1]) Gorg. p. 477 a.
[2]) Фэдонъ, стр. 66 b.
[3]) Фэдонъ, стр. 67 d.
[4]) Фэдонъ, стр. 69 c.

чается въ томъ, чтобы Израиль ходилъ въ справедливости передъ Господомъ. Нарушеніе этого мира, несправедливость по отношенію къ ближнимъ, служитъ источникомъ вины. Но съ этой соціально-моральной точки зрѣнія желаніе является постольку менѣе цѣннымъ, поскольку именно оно приводитъ часто къ несправедливости и насилію. Это пренебреженіе къ чувственности Платонъ могъ усвоить въ полномъ объемѣ. Желаніе, какъ злой принципъ—это понятіе введено имъ въ философскую этику. И оно не скоро вновь исчезло изъ нея. Точно также изъ этого круга мыслей онъ заимствовалъ высокую оцѣнку справедливости, которая у него является не только одной изъ четырехъ главныхъ добродѣтелей, но означаетъ какъ разъ цѣлокупность всѣхъ этически цѣнныхъ свойствъ. На ея роли мы останавливались уже, когда рѣчь шла о «Горгіи». Однако, идеалъ святости оставался для него, все же, относительно чуждымъ. И такъ въ окончательной формулировкѣ своей системы онъ противопоставляетъ «вожделѣющей» части души не чистоту, а, скорѣе, «мужественное», т. е. идеальный порывъ, благородную страсть. Но онъ не могъ также изгнать изъ своего мышленія и сократовскую аксіому, что нравственность возможна только благодаря разуму. И такъ онъ ставитъ ее, какъ нѣчто третье и высшее, рядомъ съ желаніемъ и страстью, и этическую цѣнность аффектовъ связываетъ съ условіемъ, что они повинуются и служатъ разуму. Итакъ, что же, оба эти послѣдніе должны попросту подавить чувственность? Этого можно было бы ожидать, и на это указываетъ также Платонъ въ «Фэдонѣ». Но тутъ въ роли посредника выступаетъ идеалъ мѣры, гармоніи и красоты. Не подавленія и искорененія одной стороны человѣческой природы другими требуетъ онъ. Напротивъ, желательное нравственное состояніе заключается для него въ правильномъ, гармоническомъ соотношеніи всѣхъ трехъ способностей. Душа лишь тогда находится въ равновѣсіи, она лишь въ томъ случаѣ соразмѣрна, гармонична и прекрасна, если въ ней господствуетъ разумъ, страсть играетъ служебную роль, и желаніе находится въ подчиненіи. И именно это идеальное состояніе Платонъ называетъ справедливостью, допуская замѣчательное измѣненіе содержанія понятія [1]). Но если на основѣ этой конструкціи долженъ осуществиться сократовскій идеалъ внутренней свободы, то понимаемая

[1]) Resp. IV, p. 441 e и сл.

именно такимъ образомъ «справедливость» должна быть тождественной съ «блаженствомъ». Ибо всѣ превратности внѣшней судьбы и всѣ препятствія эгоистическимъ интересамъ лишь въ томъ случаѣ не могутъ затрагивать человѣка въ его истинномъ благѣ, если уже простое обладаніе устроенной такимъ образомъ душой означаетъ цѣлокупность всего достойнаго серьезнаго желанія. Для поясненія этого положенія вещей Платонъ особенно охотно пользуется образомъ здоровья [1]). Какъ здоровье тѣла заключается въ правильномъ соотношеніи, во внутренней гармоніи его частей, такъ и здоровье души заключается въ ея правильномъ устроеніи и въ равновѣсіи ея способностей. Нравственность равняется душевному здоровью, — это есть, быть можетъ, самое точное резюме платоновской этики [2]). И что дѣйствительно въ этомъ смыслѣ справедливость [3]) и благополучіе [4]) суть равноцѣнныя понятія,—доказательство этого и составляетъ главную задачу «Государства». Ибо въ началѣ второй книги [5]) проблемой изслѣдованія вполнѣ ясно обозначается слѣдующее: слѣдуетъ ли предпочесть или нѣтъ участь справедливаго, который считается за несправедливаго и поэтому претерпѣваетъ всякое злословіе, тѣлесныя мученія и, наконецъ, смерть, участи несправедливаго, почитаемаго справедливымъ и поэтому пользующагося всякой почестью, властью и удовольствіемъ? Я вамъ уже раньше сообщилъ резюмирующій отвѣтъ, содержащійся въ десятой книгѣ [6]): для справедливаго человѣка по-истинѣ можетъ быть только доброе, зло же есть лишь одна видимость.

Но если въ этихъ словахъ рѣчь идетъ о «справедливомъ» человѣкѣ, а не о «добромъ», какъ въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ «Апологіи», то въ этой перемѣнѣ словъ нужно усматривать осадокъ всего платоновскаго развитія: познающій справедливое превратился прежде всего въ справедливаго по отношенію къ

---

[1]) Точно также Горгій, p. 526 и passim.

[2]) Но этотъ принципъ, именно потому, что онъ заимствованъ изъ жизнепониманія гармоніи, отнюдь не былъ высказанъ впервые Платономъ. Объ этомъ особенно поучительно свидѣтельствуетъ одно мѣсто изъ эсхиловыхъ „Эвменидъ“ (v. 527). Ниже мы приведемъ это мѣсто въ другой связи.

[3]) Διxαιοσύνη.

[4]) Εὐδαιμονία.

[5]) Resp. II, стр. 360 e и сл.

[6]) Resp. X, стр. 613 a.

другимъ, а этотъ послѣдній снова превратился въ человѣка, обладающаго правильно устроенной душой (душевно здороваго). Но что именно въ этой связи «справедливость» дѣйствительно означаетъ это послѣднее, –это Платонъ говоритъ прямо. И уже Хризиппъ [1]) понялъ его такимъ образомъ и нападалъ на него за это. Дѣйствительно, онъ даетъ сперва описаніе четырехъ главныхъ добродѣтелей, какъ различныхъ сторонъ гармонически устроенной души: мудрость, какъ господство разума, мужество, какъ служеніе страсти, самообладаніе, какъ господство надъ желаніемъ, и справедливость, какъ созданіе и сохраненіе этого совокупнаго состоянія. Затѣмъ онъ продолжаетъ дальше такъ [2]): «По-истинѣ справедливость являлась, конечно, какъ нѣчто подобное, но не въ примѣненіи къ внѣшнему дѣянію человѣка, а въ примѣненіи къ истинно внутреннему дѣянію по отношенію себя самого и своего, такъ какъ она не допускаетъ, чтобы какая-либо изъ его частей совершила нѣчто ему не подобающее...» Такимъ образомъ, справедливость, утративъ свое первоначальное значеніе, какъ знаніе справедливаго, превратилась прежде всего въ орфическомъ смыслѣ въ соціальную добродѣтель справедливаго поведенія, а затѣмъ она снова вернулась назадъ къ индивидуальной добродѣтели справедливаго внутренняго душевнаго строя. Конечно, дѣлалось это не съ полнымъ сознаніемъ. Ибо Платонъ воображалъ, что онъ нашелъ средство неотторжимо связать съ этой внутренней правдивостью также и внѣшнюю справедливость.

Онъ конструируетъ государство по аналогіи съ индивидуумомъ. Какъ этотъ послѣдній состоитъ изъ трехъ душевныхъ силъ или частей, такъ и государство состоитъ изъ трехъ сословій. Разуму соотвѣтствуетъ сословіе разумныхъ руководителей, сословіе учителей, философы, или, какъ говоритъ Платонъ, «стражи» [3]). Страсти соотвѣтствуетъ сословіе страстно нападающихъ и отражающихъ, военное сословіе, воины, или, по выраженію Платона, «помощники». [4]) Наконецъ, желанію аналогично то сословіе, которое служитъ дѣлу поддержанія жизни цѣлаго, питающее сословіе, крестьяне и ремесленники. Какъ

---

[1]) Отр. 288 (Arnim III).

[2]) Resp. IV, стр. 443 c.

[3]) Φύλακες.

[4]) Ἐπίκουροι.

душа находится въ правильномъ устроеніи въ томъ случаѣ, если разумъ господствуетъ, страсть выражается лишь въ его смыслѣ и желаніе, находясь въ подчиненіи обоихъ послѣднихъ, ограничивается только заботой о животныхъ функціяхъ,—такъ и правильное устройство государства характеризуется тѣмъ, что философы правятъ [1]), воины служатъ орудіемъ въ ихъ рукахъ, и народъ, подчиненный обоимъ, занятъ исключительно своими хозяйственными занятіями [2]). Правильное устройство заключается, слѣдовательно, въ обоихъ случаяхъ въ томъ, что каждый факторъ дѣлаетъ «свое» и ничего другого. И именно это составляетъ также сущность справедливости: одинъ разъ—внутренней (индивидуальной), другой—внѣшней (соціальной). Итакъ, «справедливость» индивидуума исчерпывается качествомъ его души—такой выводъ принудительно вытекаетъ изъ предпосылокъ Платона. Въ то же время его внѣшніе поступки, въ зависимости отъ того, соотвѣтствуютъ ли они или нѣтъ идеальной общественной структурѣ, образуютъ элементы справедливости или несправедливости государства. Другими словами: только характеръ человѣка оцѣнивается по масштабамъ этики; его дѣяніе подпадаетъ подъ оцѣнку политики. Но какъ ни неизбѣженъ этотъ выводъ изъ платоновской точки зрѣнія, онъ нигдѣ, все же, не дѣлается. Платонъ, наоборотъ, былъ убѣжденъ въ томъ, что оба совершенства идутъ рука объ руку, и что «несправедливость» въ соціальномъ смыслѣ никогда не можетъ случиться безъ соотвѣтствующей этической «несправедливости» [3]). Но онъ нисколько не постарался обосновать это убѣжденіе. А, кромѣ того, его несостоятельность очевидна. Правда, въ идеальномъ государствѣ идеальный человѣкъ, быть можетъ, могъ бы всегда познавать въ качествѣ своей задачи лишь соціально справедливое. Но въ несовершенномъ обществѣ, благодаря отсутствію дѣйствительно «справедливаго» политическаго строя, даже «справедливѣйшій» часто долженъ былъ бы, во всякомъ случаѣ, посту-

---

[1]) Однако, необходимо обратить вниманіе на то, что философъ имѣетъ передъ собой такой строй, въ которомъ всѣ государственныя должности замѣщаются путемъ народнаго избранія или по жребію. Даже такое чиновничество, сочлены котораго занимались бы научными занятіями и подвергались испытаніямъ, несомнѣнно, представилось бы ему уже неизмѣримымъ приближеніемъ къ его постулату.

[2]) Resp. IV, стр. 434 с.

[3]) Напр. Resp. IV, стр. 442 е и сл.; IX, стр. 591 а.

лать «несправедливо». Такъ, напримѣръ, внутренне «справедливый» ремесленникъ долженъ былъ бы такъ или иначе принимать участіе въ военной службѣ и управленіи [1]). Поэтому, трудно не поставить Платону въ упрекъ, что онъ не различалъ въ достаточной степени между обоими видами справедливости. Какъ по отношенію къ «доброму», такъ и здѣсь онъ принялъ простое равенство слова за тождество фактовъ. Однако, упрекъ этотъ не поражаетъ его слишкомъ сильно. Ибо всякой этикѣ внутренней свободы приходится бороться съ величайшими трудностями, разъ она хочетъ попытаться вывести изъ своего принципа также и моральныя нормы. Мы видѣли уже въ нашей первой лекціи, что только отказъ отъ этой попытки и чистое обособленіе двухъ хотя и родственныхъ, но самостоятельныхъ культурныхъ системъ можетъ разрубить этотъ гордіевъ узелъ. И при обсужденіи стоическаго ученія мы скоро узнаемъ, какъ запуталось оно благодаря тому, что не могло рѣшиться на эту радикальную операцію, и какимъ искусственнымъ путемъ оно могло избѣжать этихъ сѣтей. Но прежде, чѣмъ перейти къ оцѣнкѣ платоновской системы, необходимо предварительно выяснить еще одинъ пунктъ.

Но что же именно, можете вы спросить меня, познаетъ собственно тотъ разумъ, которому такъ исключительно поручается руководство индивидуумомъ и обществомъ? Добро—училъ Сократъ. И этого формальнаго опредѣленія придерживается, въ сущности, Платонъ, хотя онъ и вноситъ въ него одно видоизмѣненіе, которое пріобрѣло величайшее значеніе не только для теоретической философіи. Но мотивы его въ значительнѣйшей степени лежатъ въ этой, далекой отъ насъ здѣсь, области, такъ что въ настоящемъ мѣстѣ я могу быть очень краткомъ. Для Сократа знаніе добродѣтели было знаніемъ относительно значенія основныхъ этическихъ понятій. Изъ этихъ понятій Платонъ создалъ тѣ сверхчувственныя реальности, которыя онъ называетъ идеями. Онъ исходилъ при этомъ, съ одной стороны, изъ того явленія, что логическая цѣнность понятія мыслится независимой не только отъ случайнаго словеснаго облаченія, избираемаго каждый разъ для него, но и отъ природы тѣхъ наглядныхъ представленій, при помощи которыхъ отдѣльный человѣкъ можетъ сдѣлать его себѣ нагляднымъ. Съ другой стороны, онъ пользовался при этомъ совершенно тѣмъ же самымъ

[1]) Вспомните Сократа!

принципомъ, которому и мы обыкновенно еще слѣдуемъ, когда сводимъ множество одинаковыхъ явленій, напримѣръ, падающихъ тѣлъ, къ единой мысленной вещи, напр. къ «закону тяготѣнія», какъ къ ихъ достаточной причинѣ. Ибо такія одинаковыя свойства единичныхъ вещей, чрезвычайно широко распространенныя пространственно и временно, какъ, напримѣръ, красный цвѣтъ вещей, для Платона «объясняются» допущеніемъ, что они суть дѣйствіе единаго «принципа», «красноты самой по себѣ». Подобнымъ же образомъ и свойства добраго, справедливаго, прекраснаго и т. д. онъ сводилъ къ существующей самой по себѣ «добротѣ», и «справедливости», «красотѣ» и т. д. Эти «идеи» суть предметы разумнаго познанія, или, точнѣе, интеллектуальнаго созерцанія, въ отношеніи къ которому разумъ соотвѣтствуетъ чувственной зрительной способности. Поэтому требованіе безусловнаго разумнаго господства содержитъ въ себѣ въ этомъ смыслѣ зародышъ прославленія «созерцательной» жизни. Эту жизнь, какъ созерцательный (contemplativ) путь къ совершенству, слѣдуетъ предпочесть жизни наслажденія, какъ дѣятельной. Но этотъ зародышъ не достигъ своего полнаго развитія ни у Платона, ни у Аристотеля, а только у Плотина, какъ мы увидимъ это ниже. Но въ данномъ случаѣ оказало вліяніе главнымъ образомъ слѣдующее обстоятельство. Во всѣхъ единичныхъ эмпирическихъ формахъ явленія этическія свойства оказываются осуществленными только приблизительно. Они смѣшаны здѣсь съ другими, ограничивающими элементами. Или, какъ мы сказали бы въ настоящее время, они отвлечены отъ этихъ дѣйствительныхъ явленій именно лишь какъ предѣльныя понятія. Для Платона, наоборотъ, «нечистота» понятія означаетъ «омраченіе», заслуживающее отрицательной оцѣнки. Какъ ему кажется, «нечистота» эта порождается той необходимо несовершенной реализацѣей, какую только и можетъ встрѣтить «идея» въ мірѣ чувственнаго явленія и грубо-матеріальнаго вещества. Ибо естественнымъ образомъ «идея» представляетъ свое содержаніе въ полной чистотѣ понятія. Такъ какъ «добро само по себѣ» есть не что иное, какъ доброе, то, само собою разумѣется, оно не можетъ содержать никакой примѣси дурного. Точно такъ же, какъ «законъ тяготѣнія» не содержитъ въ себѣ ничего изъ тѣхъ «нарушеній», безъ которыхъ онъ никогда не можетъ найти примѣненія къ реальнымъ явленіямъ. Но этически цѣнныя свойства—а для Платона они стоятъ преимущественно

на первомъ планѣ — суть предмѣты положительной оцѣнки. Поэтому «идеи», содержащія эти свойства въ гораздо болѣе высокой степени, нежели какіе-либо отдѣльные люди или дѣянія, необходимо должны и оцѣниваться настолько же выше. Но тѣмъ самымъ идеи, наряду со своей объяснительной цѣнностью, какъ сущее, пріобрѣтаютъ нормативную цѣнность, какъ долженствующее: изъ понятій становятся образцы, изъ идей—идеалы. Такъ, понятіе идеала впервые появляется въ исторіи практической философіи. И самое слово, которымъ мы обозначаемъ его, указываетъ еще и нынѣ на это свое платоновское происхожденіе. Но въ нашу задачу не входитъ давать оцѣнку этому всемірно-историческому дѣянію. Насъ интересуетъ прежде всего вытекающее отсюда слѣдствіе для платоновской этики. И я прошу васъ уяснить себѣ слѣдующее. Какъ идеалы, идеи суть предметы вдохновеннаго изумленія. А это значитъ: подъ оболочкой сократовскаго интеллектуализма онѣ снова выявляютъ платоновскій порывъ — именно тотъ «философскій эросъ», который прославляется въ «Пирѣ», какъ проводникъ въ міръ идей. Итакъ, согласно содержанію платоновской системы, именно разумъ занимаетъ въ «справедливомъ» человѣкѣ наивысшее мѣсто, наряду и выше желанія и аффекта. Но въ то же время, при ближайшемъ разсмотрѣніи, психологически и этотъ «разумъ» оказывается насквозь пропитаннымъ элементами чувства. Можно было бы даже сказать: онъ самъ представляетъ собой еще разъ лишь «мужественную» часть души, только облаченную въ костюмъ издревле почтеннаго «уразумѣнія», и въ этой пародіи онъ еще чище и смѣлѣе признается и провозглашается, какъ высшая сила человѣческой природы. Но слѣдующее, кажется мнѣ, не подлежитъ, во всякомъ случаѣ, сомнѣнію: если спросить теперь, какъ же собственно слѣдуетъ описать психологически платоновскаго идеальнаго человѣка, то со всею осторожностью мы должны признать въ немъ гораздо меньшее преобладаніе теоретическаго интереса: онъ въ большей мѣрѣ характеризуется преобладаніемъ страстно вдохновленнаго самопреодолѣнія.

Уважаемые слушатели! Мы прослѣдили развитіе Платона вплоть до того момента, когда его этическія главныя мысли впервые развились до единства системы. Здѣсь мы нѣсколько пріостановимся, чтобы подвергнуть бѣглому критическому разсмотрѣнію эту систему. Ибо побочныя и позднѣйшія мысли, съ которыми

мы еще встрѣтимся ниже, расходятся уже въ различныхъ направленіяхъ и поэтому не представляютъ для оцѣнки ничего единаго.

Обратимъ прежде всего вниманіе на отношеніе платоновской системы къ обѣимъ другимъ сократовскимъ системамъ. Передъ нами обнаружатся въ этомъ случаѣ ея своеобразныя преимущества. Они концентрируются въ томъ дуализмѣ, который общъ платонизму со всѣми формами аскетическаго жизнепониманія. Онъ настолько необходимъ для выраженія идеала внутренней свободы, что даже циники и киренаики, въ концѣ концовъ, склонялись къ нему. Это—дуализмъ внѣшняго и внутренняго, низшаго и высшаго, эгоистическаго и внѣличнаго, страдающаго и дѣятельнаго, наслаждающагося и творящаго, порабощающаго и искупляющаго. Но дуализмъ этотъ былъ заложенъ въ обѣихъ другихъ системахъ не съ самаго начала: цинизмъ хочетъ реализовать сократовскую положительность, стоящую превыше всякихъ превратностей судьбы, прежде всего путемъ искорененія чувствъ; киренаики достигаютъ того же самаго освобожденія тѣмъ, что путемъ преобразованія жизни чувства они дѣлаютъ предметомъ наслажденія всякое возможное положеніе. Платонизмъ же, напротивъ, хочетъ, чтобы инстинкты самопреодолѣнія, облаченные отчасти въ костюмъ разума, господствовали надъ инстинктами самосохраненія. Сознаніе этого отношенія, не могущее быть потрясеннымъ ничѣмъ внѣшнимъ, онъ хочетъ сдѣлать основаніемъ внутренней свободы. Онъ не стремится, слѣдовательно, вмѣстѣ съ цинизмомъ къ общему подавленію инстинктивной жизни, ни вмѣстѣ съ киренаиками—къ общей ея реабилитаціи. Напротивъ, онъ познаетъ и ощущаетъ различіе этической цѣнности двухъ большихъ группъ инстинктовъ. Въ этомъ заключается его великое и непреходящее твореніе для идеала внутренней свободы. Но тутъ нельзя не отмѣтить, конечно, слѣдующаго: нельзя не признать, что и Платонъ еще слишкомъ сильно стоитъ во власти греческаго интеллектуализма. Благодаря введенію «разума» въ такое мѣсто, гдѣ онъ въ состояніи дать немногое, онъ омрачилъ ясность того познанія, онъ въ значительной мѣрѣ исказилъ даже сущность того дуализма. Философская этика не знала бы безконечныхъ споровъ о словахъ, если бы подавляющій авторитетъ Платона въ теченіе тысячелѣтій освящалъ не кажущуюся противоположность между чувственностью и разумомъ, а реальную противоположность интереса и вдохновенія. Его личное

жизнепониманіе, несомнѣнно, рѣшительно находилось во власти этой послѣдней противоположности.

Но нельзя упускать изъ виду еще другого, столь же рокового слабаго пункта его ученія. Справедливо, что Платонъ открылъ идеалъ. Но онъ понималъ его, какъ сущую и покоящуюся, разъ навсегда данную (хотя и сверхчувственную) реальность, а не какъ постулатъ, долженствующій стать, находящійся въ непрерывномъ приближеніи и движеніи. Но эта ошибка въ формѣ не осталась безъ послѣдствій и для содержанія. Ибо искупленіе онъ не могъ уже описывать, какъ непрерывно прогрессирующее преодолѣніе «низшихъ» инстинктовъ «высшими» аффектами. Напротивъ, оно должно было для него исчерпываться въ созданіи опредѣленнаго, «правильнаго» отношенія между обоими. Но каково содержаніе этого «правильнаго» отношенія? Насколько нужно признавать чувственное желаніе? Насколько должно оно ограничиваться «разумомъ»? Когда это отношеніе является «гармоническимъ» и «соразмѣрнымъ»? На этотъ вопросъ Платонъ никогда не пытается дать отвѣта. И большинство аскетическихъ теорій восприняли отъ него эту безпомощность. Имъ всѣмъ недостаетъ матеріальнаго опредѣленія ихъ принципа. И такимъ образомъ этотъ послѣдній остается въ сущности чисто формальнымъ: онъ предписываетъ только достиженіе «правильнаго» душевнаго склада. Но какой душевный складъ является «правильнымъ»—опредѣленіе этого предоставляется субъективному мнѣнію, ощущенію и произволу. Въ свое время мы увидимъ, какъ уже у Аристотеля эта логическая недостаточность достигаетъ странныхъ формъ. Но сегодня мы должны покинуть ядро платоновской этики, дабы, по крайней мѣрѣ, бѣгло ознакомиться съ нѣкоторыми изъ ея побочныхъ и дальнѣйшихъ образованій.

И тутъ необходимо прежде всего упомянуть объ одномъ кругѣ мыслей. Хотя для самого платоновскаго умозрѣнія онъ означаетъ лишь побочный результатъ, но впослѣдствіи онъ пріобрѣлъ болѣе важное значеніе, нежели само это послѣднее. Платонъ заимствовалъ изъ орфики и пиѳагореизма ученіе о нетѣлесной и непреходящей душевной сущности. Нельзя, конечно сомнѣваться въ томъ, что это ученіе само по себѣ въ состояніи дать теоретическое выраженіе идеалу внутренней свободы. Ибо сознаніе, мое собственное «я», вовсе не затрогивается всѣми страданіями и другими судьбами моего тѣлеснаго явленія, оно

безъ дальнѣйшихъ разсужденій заключаетъ въ себѣ превосходство надъ ними всѣми. Сомнительность этого воззрѣнія кроется, напротивъ, на противоположной сторонѣ: ученіе о безсмертіи безо всякаго дополненія должно было бы повлечь за собой это дѣйствіе въ слишкомъ высокой степени. Убѣжденіе въ томъ, что мое «я» во всѣхъ случаяхъ остается сокрытымъ, независимо отъ качества моего внѣшняго дѣянія и моего внутренняго образа мыслей, означало бы совершенное отрицаніе всякой этики, всякой моральности, даже всякой практической разсудительности. Оно привело бы къ безграничному произволу индивидуума, уничтожило бы всякое стремленіе къ самосохраненію, всякую общественную организацію. Короче, оно оказало бы едва ли мыслимое разрушительное дѣйствіе на существованіе упорядоченной индивидуальной и общественной жизни. Поэтому есть хорошее внутреннее основаніе въ томъ, что мы не знаемъ ни одного философскаго ученія о безсмертіи, которое не стремилось бы уничтожить эти дѣйствія присоединеніемъ догмата о загробномъ возмездіи. Въ этомъ случаѣ условіемъ желательной формы дальнѣйшей жизни оказывается именно та опредѣленность посюсторонней жизни, уничтоженіе которой вообше является непосредственной тенденціей ученія о безсмертіи. Но ученіе о возмездіи, если оно не понимаетъ, какъ въ буддистскомъ понятіи «карма», наступленія награды и кары, какъ естественную необходимость, предполагаетъ вѣру въ судящія и воздающія божества и тѣмъ самымъ замѣняетъ ученіе о самоискупленіи теоріей искупленія при помощи чуждыхъ силъ. Мы не говоримъ уже о томъ, что во всѣхъ случаяхъ оно связываетъ идеалъ съ фактической истиной весьма проблематическихъ допущеній. Платона нельзя признать свободнымъ отъ всѣхъ этихъ слѣдствій. Но вся эта точка зрѣнія отнюдь не стоитъ у него на первомъ планѣ. Ибо не только въ «Горгіи» [1]), но и въ «Государствѣ» [2]) онъ, словно нарочно, развиваетъ эти потустороннія представленія лишь послѣ завершенія собственнаго изслѣдованія, въ приложеніи. Такъ что по существу они нисколько не вторгаются въ это послѣднее. А въ послѣднемъ названномъ сочиненіи онъ прямо замѣчаетъ [3]), что разъ доказано

1) Горгій, стр. 523 a и сл.
2) Resp. X, стр. 608 c и сл.
3) Resp. X, стр. 612 b.

внутреннее тождество добродѣтели и блаженства, нисколько не можетъ уже повредить указаніе и на внѣшнее воздаяніе. Однако, этотъ аррьегардъ оказался сильнѣе всей главной арміи. Божескій судъ былъ гораздо нагляднѣе, нежели внутреннее самоискупленіе. Западные народы показали, что они созрѣли только для этой формы ученія объ искупленіи. Остатки отъ платоновскаго пиршества мыслей стали ежедневнымъ хлѣбомъ народа. Въ тѣ времена, когда своеобразная форма его ученія о свободѣ была знакома, самое большее, какому-либо уединенному писателю, монаху, небо и адъ проповѣдовались со всѣхъ церковныхъ каѳедръ. И ученіе объ искупленіи при помощи чуждой силы которое онъ присоединилъ къ своей интимнѣйшей доктринѣ—, именно это ученіе побѣдоносно одолѣло какъ его, такъ и всѣ остальныя формы сократовской мысли о самоискупленіи. И такъ запечатлѣлъ онъ самъ свою собственную судьбу, породилъ свою собственную «карму».

Но развитіе Платона отнюдь не закончилось еще «Государствомъ». Намъ извѣстны еще двѣ дальнѣйшія ступени этого развитія, хотя, конечно, для этики онѣ не имѣютъ такого значенія, какъ предыдущія.

Въ «Филебѣ» онъ снова подвергаетъ изслѣдованію, въ чемъ именно заключается сущность добра. Служа посредствующимъ звеномъ между цинической и киренайской точками зрѣнія и включая въ свою собственную систему и подчиняя ей правомѣрное зерно ихъ обѣихъ, онъ приходитъ [1]) къ тому результату что добро состоитъ изъ пяти элементовъ: мѣры, красоты, разума, познанія и того удовольствія, отсутствіе котораго не ощущается, какъ неудовольствіе. Для нашихъ цѣлей излишне останавливаться подробнѣе на изслѣдованіяхъ этого темнаго, въ частностяхъ богатаго тонкими наблюденіями и мыслями, но въ цѣломъ уже отчасти старческаго сочиненія. Сказаннаго достаточно, чтобы показать вамъ, что Платонъ здѣсь придерживается самыхъ существенныхъ точекъ зрѣнія своего прежняго ученія: именно рѣшающей значительности мѣры и разума. Но, въ то же время, въ отдѣльности кое-что трактуется здѣсь болѣе тщательно, кое-что стало, конечно, менѣе пластическимъ и менѣе опредѣленнымъ, хотя въ общемъ вмѣстѣ со слабѣющей силой порыва его энтузіазма страстное вдохновеніе утратило

1) Филебъ, стр. 66.

свое значеніе, а зато усилилось значеніе познавательнаго элемента совершенства. Можно было бы даже въ извѣстномъ смыслѣ сказать: Платонъ въ старости снова приблизился къ интеллектуализму своей юности; разумъ утратилъ свое преимущественно символическое значеніе и въ большей мѣрѣ пріобрѣлъ самоцѣнное положеніе; философъ съ годами какъ бы вросъ въ букву своего ученія. Но все это, какъ мы говорили, не имѣетъ для насъ рѣшающаго значенія.

Напротивъ, послѣдняя фаза платоновскаго жизнепониманія, по крайней мѣрѣ, въ одномъ отношеніи особенно интересуетъ насъ. Она лежитъ передъ нами въ «Законахъ». Здѣсь онъ хочетъ замѣнить идеальный строй «Государства» «вторымъ наилучшимъ», легче реализуемымъ устройствомъ. Это намѣреніе характерно также и для настроенія труда. Онъ представляетъ собой въ высшей степени замѣчательное смѣшеніе упавшаго интереса къ основнымъ вопросамъ и возросшей заботы о деталяхъ. Чѣмъ меньше онъ въ состояніи найти удовольствіе въ мірѣ, какъ цѣломъ, тѣмъ болѣе чувствуетъ онъ себя обязаннымъ дать въ отдѣльности благія указанія. Чѣмъ меньше его самого удовлетворяетъ совокупность его совѣтовъ, тѣмъ тщательнѣе взвѣшиваетъ онъ каждый изъ нихъ. Онъ самъ говоритъ: если уже невозможно достигнуть такого состоянія, какъ мы желали бы его себѣ, въ такомъ случаѣ нужно, по крайней мѣрѣ, дѣлать то, что можно. «Правда, думаетъ онъ [1]), дѣла человѣческія не заслуживаютъ большого и серьезнаго старанія. Однако, необходимо относиться къ нимъ серьезно. Это неутѣшительно, правда. Но разъ мы уже тутъ, то, конечно, намъ слѣдовало бы сдѣлать это какимъ-либо подходящимъ для насъ образомъ». Отъ этой пессимистической резиньяціи онъ приходитъ теперь къ сравненію жизни съ игрой. Это сравненіе—я уже довольно часто оттѣнялъ это—невольно является всегда, какъ выраженіе ученія о внутренней свободѣ. Ибо кто думаетъ, что внѣшняя жизнь неспособна по-истинѣ ни споспѣшествовать, ни вредитъ намъ, тотъ не можетъ, въ послѣднемъ счетѣ, относиться къ ней, какъ къ чему-то серьезному. Но тогда жизнь представляется игрой. Мы уже встрѣчали нѣчто подобное у Біона. И въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, какое значеніе пріобрѣтаетъ понятіе игры какъ для стоическаго, такъ и для ново-

1) Legg. VII стр. 803, b.

платоновскаго жизнепониманія. Платонъ отъ усталаго презрѣнія къ міру, свойственнаго его старческому возрасту, приходитъ къ мысли. Жизнь есть лишь игра! [1]) Уже въ послѣдней книгѣ «Государства» встрѣчается [2]) случайно сравненіе жизни съ игрою въ кости, а также положеніе, что человѣческія дѣла не заслуживаютъ никакого серьезнаго старанія. Затѣмъ въ «Филебѣ» [3]) рѣчь шла объ «общей трагедіи и комедіи жизни». Далѣе мысль пріобрѣтаетъ религіозный характеръ, когда Платонъ въ «Законахъ» [4]), явно намекая на извѣстное слово Гераклита и въ связи съ эмфатическимъ провозглашеніемъ оптимистическаго универсализма, называетъ бога шашечнымъ игрокомъ. Еще яснѣе говорится это въ другомъ мѣстѣ [5]): «Станемъ разсматривать каждаго изъ насъ, живыхъ существъ, какъ божественное чудо— безразлично, создано-ли оно въ качествѣ игрушки тѣхъ, или же въ серьезномъ смыслѣ: ибо этого вѣдь мы не познаемъ». Но подробнѣе всего мы читаемъ въ другомъ мѣстѣ, конечно, темномъ и вызывающемъ нѣкоторыя сомнѣнія относительно точнаго смысла [6]): «Но я утверждаю, что серьезное нужно вести серьезно, а несерьезное—несерьезно; но отъ природы богъ достоинъ всякаго праведнаго серьезнаго старанія, человѣкъ же, какъ мы прежде сказали, созданъ, какъ нѣкоторая божественная игрушка, и по-истинѣ это есть наилучшее въ немъ. Этого способа, слѣдовательно, нужно держаться и, играя наивозможно прекрасныя игры, каждый мужчина и каждая женщина должны жить съ образомъ мыслей, противоположнымъ теперешнему. . . Что есть, слѣдовательно, правильное? Нужно жить, играя. Но какія игры нужно приносить въ жертву и пѣть и плясать? Такія, чтобы быть въ состояніи расположить къ себѣ милость боговъ, отражать враговъ и побѣждать въ борьбѣ». Но если бы

---

1) Этотъ оттѣнокъ мысли можетъ стоять въ связи съ платоновскими допущеніями о безсмертіи: если серьезное отношеніе переносится въ потусторонній міръ, то для посюсторонняго міра остается только пониманіе игры. Такъ и Магометъ, Коранъ, 29.64, говоритъ: „И эта земная жизнь есть не что иное, какъ препровожденіе времени и игра, и смотри, потустороннее жилище есть во-истину жизнь.“ Также еще „Коранъ“, 6.32, 47.38 и 57.19.

2) Resp. X, стр. 604 с.

3) Филебъ, стр. 50 b.

4) Legg. X, стр. 903 d.

5) Legg. I, стр. 644 d.

6) Legg. VII, стр. 803 с.

вы отказались придавать слишкомъ большое значеніе этимъ выраженіемъ, то они пріобрѣтаютъ, какъ это недавно было указано съ другой стороны, высокую цѣнность благодаря косвенному свидѣтельству. Именно Аристотель съ большою силой оспариваетъ случайно положеніе, что «εὐδαιμονία» есть игра. «Не въ игрѣ, слѣдовательно—говоритъ онъ [1])—заключается счастье. Ибо было бы несообразнымъ, чтобы цѣлью являлась игра, и чтобы ради игры нужно было трудиться и терпѣть всю жизнь... . . . А серьезно работать и трудиться ради игры—это представляется жалкимъ и слишкомъ дѣтскимъ». Но у Аристотеля не было привычки ломиться въ открытыя двери и бороться съ вѣтреными мельницами. Подобнаго рода разъясненіе—конечно, не слишкомъ глубокомысленное, какъ вы видите—представляетъ собой, очевидно, полемику. Но противъ кого? Не исключена, конечно, возможность, что другой сократикъ могъ защищать этотъ тезисъ, что этическая «цѣль» заключается въ пониманіи жизни, какъ игры. Ибо такъ же, какъ Біонъ, эту мысль могъ защищать и одинъ изъ его предшественниковъ (напр. его учитель, Өеодоръ). Но гораздо вѣроятнѣе, какъ болѣе соотвѣтствующее привычкамъ Стагирита, допущеніе, что онъ имѣетъ здѣсь въ виду своего учителя, Платона. Но въ такомъ случаѣ онъ долженъ былъ придавать болѣе серьезное значеніе обнаруживающемуся въ «Законахъ» жизнепониманію, нежели большинство нынѣшнихъ истолкователей. А такъ какъ портретъ предполагаетъ, очевидно, оригиналъ, то мы можемъ въ этомъ фактѣ усматривать новое и послѣднее доказательство въ пользу того, что Платонъ и въ послѣднюю фазу своего мышленія и ощущенія остался вѣренъ идеалу внутренней свободы.

---

[1]) Eth. Nic. X. 6, стр. 1176 b 27; ср. также Polit. VIII, 1, стр. 1337 b 35.

Стоики I.

ДЕВЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Догматическое окоченѣніе сократизма.—Внѣшняя исторія.—Предварительное обозрѣніе системы. — „Мудрецъ“: воображаемый идеалъ и безцѣнный прогрессъ.—Сознаніе свободы.—Покорность судьбы.—Пониманіе переживаній „Sub specie aeterni“.—Ученіе объ аффектахъ.

Уважаемые слушатели!

Въ послѣднихъ трехъ лекціяхъ мы познакомились съ тѣми формами сократовскаго идеала свободы, какія были созданы непосредственными учениками учителя. Передъ нами прошелъ сократизмъ перваго поколѣнія. Но глубинѣ сознанія свободы соотвѣтствовала извѣстная поверхностность ученія о свободѣ: ни циническая, ни киренайская этика не вышли изъ рамокъ сократовской теоріи, которая въ большей мѣрѣ являла собой нѣчто отрывочное, нежели поучительное и систематическое. На это обстоятельство я указалъ уже въ началѣ послѣдней лекціи. Я высказалъ при этомъ сожалѣніе, что эта героически-практическая эпоха такъ скоро стала клониться къ закату. Но даже у Платона перемѣна эта отнюдь не носитъ еще окончательнаго характера. Какъ рѣшительно ни преобладаетъ у него ученіе и теорія надъ жизнью и практикой—не случайно, все же, платоновская система представляется намъ охваченной потокомъ непрестаннаго развитія. Это возможно лишь тамъ, гдѣ истинно существеннымъ является еще живой образъ мыслей, а не мертвая формула. Платоновское мышленіе означаетъ начало, но только начало сократовской догматики. Но и здѣсь съ началомъ связанъ расцвѣтъ. Второе, отчасти также и третье поколѣніе находятся еще подъ чарами новыхъ мыслей. Но третье, и прежде всего четвертое поколѣніе создаютъ замкнутыя въ себѣ системы ученія о внутренней свободѣ: стоическую, эпикурейскую и скептическую (хотя эта послѣдняя система, по своему содержа-

нію, не можетъ вполнѣ развить этотъ характеръ). Здѣсь не можетъ уже быть рѣчи о «развитіи». Если бы Хризиппа, Эпикура или Карнеада заподозрили въ томъ, что они способны измѣнить свои взгляды, то каждый изъ нихъ почувствовалъ бы это и отвергъ, какъ нѣчто безчестное. И то, что справедливо относительно отдѣльныхъ лицъ, справедливо также и въ примѣненіи къ школамъ. Длинные ряды мыслителей учатъ здѣсь—одному и тому же. Происходитъ ли это потому, что они также и— переживаютъ одно то же? Едва ли это такъ! Скорѣе, потому, что связь, соединяющая ихъ мышленіе съ ихъ переживаніемъ, стала длиннѣе и тоньше. Если, слѣдовательно, индивидуальное многообразіе уступаетъ здѣсь мѣсто систематическому единству, то это имѣетъ свое основаніе въ томъ, что вообще содержаніе субъективнаго переживанія отступаетъ на задній планъ передъ содержаніемъ объективнаго мышленія. Ибо это послѣднее, естественно, въ гораздо большей мѣрѣ дѣлаетъ возможнымъ согласіе и объединеніе. Во всѣ времена существовали люди, которые разсматриваютъ такое превращеніе, какъ несомнѣнный прогрессъ. Тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о вопросахъ жизнепониманіи, я не могу исповѣдовать такого догматизма. Вы могли вполнѣ уяснить себѣ это изъ того, что я только что развилъ. Но вы должны были уяснить себѣ также и то, что я не склоненъ усматривать односторонне въ этомъ развитіи только шагъ назадъ. Въ исторіи идей и идеаловъ именно различныя человѣческія силы заявляютъ свои права. Чѣмъ билось нѣкогда сердце, это начинаетъ впослѣдствіи занимать и голову. Чувство, въ своихъ переживаніяхъ и опытахъ, собираетъ матеріалъ. Но и разсудокъ можетъ потребовать, чтобы ему предоставили возможность заняться этимъ матеріаломъ и проявить себя на немъ, провѣрить его и придать ему форму. Такъ оно всегда и всюду было. Такъ оно должно было быть прежде всего среди грековъ, разсудочность которыхъ коренилась въ самомъ ихъ существѣ. Такъ оно должно было быть по отношенію къ идеалу, который сразу же нашелъ свое первое теоретическое выраженіе въ крайне интеллектуалистическомъ ученіи Сократа. Слѣдовательно, сказанное мною не имѣетъ въ виду побудить васъ къ недоброжелательной критикѣ. Нѣтъ, я съ самаго начала хотѣлъ лишь ослабить и уничтожить то впечатлѣніе чего-то безжизненнаго, какое, быть можетъ, возникнетъ у кого-либо изъ васъ при знакомствѣ съ этими послѣ-сократовскими системами.

Среди этихъ системъ самое важное мѣсто принадлежитъ стоической системѣ. Это—наиболѣе разработанное изъ всѣхъ этическихъ построеній древности. Уже по одному этому нужно было бы остановиться на этой системѣ нѣсколько подробнѣе. Ибо во многихъ отношеніяхъ будетъ полезно, по крайней мѣрѣ, обозрѣть такое построеніе какъ въ его цѣломъ, такъ и въ расчлененіи и развитіи его отдѣльныхъ частей. И здѣсь мы можемъ сдѣлать это легче всего, вѣрнѣе и лучше всего. Вторымъ основаніемъ служитъ то обстоятельство, что, какъ мнѣ кажется, стоическая этика еще до сихъ поръ въ существенныхъ пунктахъ истолковывается обыкновенно неправильно. А противъ такихъ неправильныхъ истолкованій наилучшимъ оружіемъ является ознакомленіе съ наиболѣе характерными мѣстами источниковъ. Третьимъ основаніемъ служитъ, наконецъ, большая внутренняя важность стоическихъ мыслей. Ибо эти послѣднія, какъ это выяснится, дѣйствительно во многихъ отношеніяхъ представляютъ собой надлежащее описаніе и теорію процесса искупленія.

Но прежде, чѣмъ перейти къ этому подробному изложенію стоической этики, я долженъ предпослать здѣсь еще двоякаго рода замѣчанія: во-первыхъ, нѣсколько краткихъ замѣчаній, позволяющихъ оріентироваться во внѣшней исторіи школы, и, во-вторыхъ, обще-схематическій обзоръ внутренней связи всей системы.

Стоическая школа развилась изъ цинизма. Ея основателемъ былъ Зенонъ [1]), ученикъ Кратеса. Среди учениковъ Зенона особенно важное мѣсто принадлежитъ, какъ мы увидимъ, Аристону Хіосскому. Но школьную традицію поддерживалъ Клеанѳъ, а послѣ него Хризиппъ, одинъ изъ самыхъ плодовитыхъ и воинственныхъ схоластиковъ всѣхъ временъ. Онъ кодифицировалъ и въ существенномъ завершилъ систему «старшихъ стоиковъ». Изъ, такъ называемыхъ, «среднихъ стоиковъ» [2]) я въ свое время называлъ уже вамъ Панэтія и Посидонія. Свѣдѣнія объ ихъ этическихъ взглядахъ настолько противорѣчивы [3]), что мы должны оставить ихъ здѣсь безо всякаго разсмотрѣнія. Изъ сочиненій всѣхъ этихъ мыслителей до насъ дошли лишь отрывки. Зато мы имѣемъ въ своемъ распо-

1) Около 300 г. до Р. X.

2) Около 100 г. до Р. X.

3) Ср. Diog. Laert. VII, 103 и 128 съ Сенекой, ep. 87. 35!

ряженіи важныя произведенія нѣкоторыхъ представителей «позднѣйшихъ стоиковъ». Въ особенности здѣсь слѣдуетъ упомянуть многочисленныя сочиненія младшаго Сенеки [1]), далѣе, «Руководство» и изданныя Арріаномъ лекціи Эпиктета [2]) и, наконецъ, «Къ самому себѣ» императора Марка Аврелія [3]). Но этихъ хронологическихъ различій я буду касаться лишь постольку, поскольку это безусловно необходимо. Въ остальномъ же я буду изображать стоическую этику, какъ одно цѣлое. Прежде всего, какъ я уже говорилъ, я дамъ общій обзоръ, ограничивающійся основными чертами.

Я не могу представить вамъ психологическаго объясненія этого ученія. Ибо слишкомъ сильно стушевывается здѣсь индивидуальное жизнепониманіе передъ систематическимъ содержаніемъ ученія. Только простая сила и смиренная набожность Клеанѳа рисуются намъ нѣсколько жизненными. Но самъ Зенонъ представляется намъ въ видѣ тихо-неутомимой ученой натуры. И я не могъ бы сказать, какимъ живымъ побужденіямъ служила его великая систематическая сила. Мы знаемъ лишь [4]) что онъ примкнулъ къ Кратесу, какъ къ представителю сократовскаго жизнепониманія (съ которымъ онъ познакомился благодаря «Меморабиліямъ» Ксенофонта). Но отъ циниковъ онъ отличался своею «стыдливостью». Однако, это сообщеніе почти ничего не прибавляетъ къ тому, что мы и такъ могли бы знать: именно, что его природѣ соотвѣтствовала гораздо менѣе сильная, но зато и гораздо менѣе односторонняя форма сократизма. Но для насъ остается неяснымъ, какъ это, въ одно и то же время ослабляющее и расширяющее, преобразованіе цинизма обусловливалось въ отдѣльности его личностью. Только результатъ этого преобразованія лежитъ передъ нашими глазами. Поэтому мы должны удовольствоваться здѣсь тѣмъ, что дадимъ очеркъ теоріи школы, какъ таковой.

Стоики не только удерживаютъ сократовскій идеалъ внутренней свободы, но еще развиваютъ и углубляютъ его во всѣхъ направленіяхъ. Сознаніе того, что только добродѣтель есть благо, только негодность—зло, а все внѣшнее—безразлично, составляетъ основное убѣжденіе школы.

---

[1]) Около 60 г. п. Р. X.

[2]) Около 100 г. п. Р. X.

[3]) Умеръ въ 180 г. по Р. X.

[4]) Diog. Laert. VII. 2 и сл.

Но школа различаетъ: съ одной стороны, свободу въ переживанiи, съ другой—свободу въ дѣятельности.

Свобода въ переживанiи снова должна быть ближе опредѣлена какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ отношенiи.

Отрицательное опредѣленiе образуетъ ученiе объ аффектахъ. Цинизмъ, какъ вы помните, намѣтилъ различенiе между порабощающими и освобождающими душевными возбужденiями. Антисѳенъ различалъ двоякое удовольствiе, Дiогенъ противопоставлялъ удовольствiю отъ наслажденiя веселость, Ѳеодоръ—радость. Ближайшее развитiе этихъ зачатковъ привело стоиковъ къ ихъ своеобразному ученiю объ аффектахъ: къ обособленiю правильныхъ аффектовъ отъ неправильныхъ.

Положительное опредѣленiе правильнаго переживанiя касается вопроса, какъ слѣдуетъ понимать внѣшнiя переживанiя. Отвѣтъ гласитъ, совершенно такъ же, какъ впослѣдствiи у Спинозы: какъ существенныя и нераздѣльныя части вселенной, въ общее утвержденiе желанiя которой они должны быть такимъ образомъ включены. Впрочемъ, эту точку зрѣнiя защищалъ уже Платонъ въ одномъ ранѣе упомянутомъ, замѣчательномъ мѣстѣ «Законовъ» [1]). Но пока мы не преодолѣли окончательно интеллектуализмъ, и опредѣленное пониманiе не разсматривается еще поэтому просто, какъ предметъ требованiя, которое моралистъ предъявляетъ къ волѣ людей (оно противостоитъ ей тогда въ видѣ долженствованiя); пока, напротивъ, съ полнымъ правомъ существуетъ предпосылка, что пониманiе должно руководиться бытiемъ воспринятыхъ объектовъ: до тѣхъ поръ, вмѣсто требованiя, что переживанiя должны быть понимаемы, какъ интегрирующiя части вселенной, необходимо, наоборотъ, доказать, что они являются таковыми. Другими словами, мiръ долженъ быть теоретически препарированъ для практическаго пониманiя и утвержденiя въ видѣ единства. И именно въ этомъ состоитъ, какъ прямо замѣчаетъ Хризиппъ [2]), единственная цѣль физики. Ради этого Зенонъ примкнулъ къ Гераклиту, физика котораго, вѣроятно, уже сама по себѣ выполняла служебную роль для подобнаго жизнепониманiя. Стоики учатъ поэтому, что существуетъ троякаго рода неразрывное един-

---

[1]) Legg. X, p. 903 b и сл.

[2]) Отр. 68 (Arnim III).

ство вселенной. Прежде всего она состоитъ изъ одного единственнаго вещества, огня. И различныя формы проявленія этого первоначальнаго вещества, элементы, не существуютъ другъ возлѣ друга и внѣ другъ друга, онѣ не непроницаемы, а, напротивъ, проникаютъ взаимно другъ друга. Существуетъ всеобщее смѣшеніе и сліяніе [1]). А во-вторыхъ: духъ и матерія также не суть двѣ различныя субстанціи. Духъ есть лишь особенная форма проявленія вещества. Онъ также проникаетъ всѣ другія его формы проявленія. Тѣло и душа человѣка образуютъ единство. Точно также вещество и духъ міра: наше тѣло есть лишь часть всеобщей міровой матеріи, нашъ духъ есть лишь часть общаго мірового разума. Не существуетъ, слѣдовательно, ни психо-физическаго, ни тео-космическаго дуализма, а, скорѣе, монистически-матеріалистическій пантеизмъ. Въ-третьихъ, наконецъ: міръ есть также единство и въ отношеніи событій, которыя послѣдовательно совершаются въ немъ. Всякое событіе съ необходимостью слѣдуетъ изъ предшествующаго. Ничего не происходитъ такого, что могло бы случиться также инымъ образомъ. Но все получается необходимо изъ свойствъ вселенной. И такъ какъ эта вселенная является разумно-одушевленной, то это означаетъ: все совершается согласно божескому рѣшенію, судьба [2]) и богъ [3]) суть равноцѣнныя понятія. Надо всѣмъ происходящимъ въ мірѣ властвуетъ фаталистическое предопредѣленіе. Такъ, всякая пространственная раздѣльность, всякое качественное различіе и всякая временная послѣдовательность охвачены трояко-желѣзной цѣпью, которая сплачиваетъ все въ единую вселенную. И этически правильное переживаніе, естественно, можетъ состоять лишь въ томъ, что всякое событіе понимается не такъ, какъ оно есть въ отдѣльности само по себѣ, или какъ оно воздѣйствуетъ на отдѣльнаго переживающаго, а какъ событіе въ единой, необходимой и божественной вселенной. Положительное опредѣленіе внутренне свободнаго переживанія есть радостная покорность.

Что же касается, съ другой стороны, внутренне свободной дѣятельности, то въ этомъ отношеніи стоики находятся подъ вліяніемъ различныхъ мотивовъ. Съ одной стороны, они разви-

---

1) Κρᾶσις δι' ὅλων.

2) Εἱμαρμένη.

3) Зевсъ.

ваютъ уже замѣтные у циниковъ зародыши общеобязательнаго нравственнаго закона. Извѣстные поступки должны быть «естественны» человѣку (въ этой формулировкѣ нѣкоторую роль сыграло также ученіе древней академіи, о которой у насъ еще будетъ рѣчь): прежде всего нужно поддерживать свое собственное существованіе и помогать своимъ ближнимъ. Но, съ другой стороны, внутренняя свобода, естественно, была бы уничтожена, если бы абсолютная цѣнность приписывалась тѣмъ благамъ, на осуществленіе которыхъ направляется указанная «естественная» дѣятельность. Ибо тогда ихъ утрата должна была бы признаваться истиннымъ зломъ. Такимъ образомъ, стоики оказываются вынужденными различать двоякаго рода цѣнности: относительныя, опредѣляющія направленіе нравственно правильной, т. е. добродѣтельной дѣятельности; и абсолютную, заключающуюся въ самой этой дѣятельности, безо всякаго отношенія къ ея результату. Возьмемъ примѣръ. Жизнь моего друга имѣетъ для меня относительную цѣнность. Ибо «естественно» для человѣка спасать жизнь своимъ друзьямъ, если они находятся въ опасности. Но абсолютной цѣнностью обладаетъ лишь эта моя спасающая дѣятельность: если я прекращаю ее, то тѣмъ самымъ я причиняю себѣ зло. Но смерть друга сама по себѣ не означаетъ для меня таковою зла. Другими словами: внѣшнія блага даютъ мнѣ матеріалъ для моей дѣятельности и опредѣляютъ ея направленіе. Но моя внутренняя цѣнность зависитъ искючительно отъ самой этой дѣятельности. Жизнь есть игра, въ которой относительныя «естественныя» цѣнности представляютъ ставку, а «естественные» инстинкты, направленные на ихъ осуществленіе, образуютъ правила игры. Но предметомъ этической оцѣнки является исключительно то, что совершенно не зависитъ отъ выигрыша или потери отъ игры: именно тотъ способъ, какъ я примѣняю въ данномъ положеніи правила игры. Только этотъ способъ есть истинное благо и исключительное условіе моего блаженства.

Таково, слѣдовательно, согласно стоическому ученію, содержаніе искупленія. Но и его форму они обсуждаютъ своеобразнымъ образомъ. Они примыкаютъ къ обще сократовскому понятію знанія и мудрецомъ называютъ того, кто вполнѣ соотвѣтствуетъ этическимъ требованіямъ. Всѣ другіе суть глупцы: нѣтъ постепеннаго, а лишь неожиданный переходъ отъ этого состоянія къ первому. Процессъ искупленія совершается въ одно единственное

мгновеніе [1]). Если, несмотря на то, и среди глупцовъ существуютъ различія этической значительности, то они основываются не на противорѣчивомъ понятіи частичнаго искупленія, а могутъ относиться исключительно къ большему или меньшему шансу пріобщиться къ полному искупленію [2]).

Такъ какъ я думаю перейти теперь къ ближайшему развитію этой предварительной схемы, то позвольте мнѣ, уважаемые слушатели, остановиться сейчасъ же на этомъ послѣднемъ пунктѣ. Дѣло идетъ о томъ, какъ стоики понимали и трактовали понятіе «этическій идеалъ». Первый намекъ на образованіе этого понятія мы нашли въ сократовскомъ требованіи знанія. «Тотъ, кто имѣлъ бы правильное знаніе о добродѣтели, тотъ обладалъ бы и ею самой»—такова собственная форма сократовскаго ученія. И всѣ его положенія о добродѣтели имѣютъ силу въ строгомъ смыслѣ только въ примѣненіи къ этому гипотетическому знающему. Но что онъ самъ не является такимъ знающимъ, а также и никто другой, кого онъ знаетъ,—это Сократъ всегда настойчиво подчеркивалъ и признавалъ. А что такой знающій можетъ быть,—въ этомъ отношеніи онъ, повидимому, не высказывалъ или не питалъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Какъ ясно ни выступаетъ здѣсь, слѣдовательно, понятіе идеала, его отношеніе къ эмпирической дѣйствительности остается неопредѣленнымъ. Въ сущности, то же самое нужно будетъ сказать о платоновскомъ идеалѣ «справедливаго». А другіе сократики обнаруживаютъ въ этомъ отношеніи, скорѣе, шагъ назадъ, нежели шагъ впередъ. Сократовское сознаніе невѣдѣнія ученики, повидимому, во вся-

---

[1]) Однако, это поразительное положеніе нужно разсматривать лишь какъ выводъ изъ ниже приводимыхъ абстрактныхъ соображеній, а не (какъ это легко можно было бы подумать) какъ выводъ изъ опытовъ неожиданнаго „обращенія“. Если бы тутъ нужно было доказательство, то таковымъ могло бы послужить стоическое понятіе „безсознательнаго мудреца“ (σοφὸς διαλεληθώς: отр. 539—542). Оно предполагаетъ, что „оправданіе“ достигается не путемъ сознательнаго процесса, а лишь можетъ быть постигнуто впослѣдствіи путемъ таковаго: „Ибо тѣ, которые проникли до вершины мудрости и достигаютъ лишь ея границы, могутъ не знать о своемъ собственномъ совершенствѣ. Ибо невозможно, чтобы то и другое наступало въ одно и то же время: достиженіе границы и сознаніе этого достиженія“. (Отр. 541).

[2]) Та же самая мысль встрѣчается также въ Индіи, гдѣ у Çankara мы читаемъ: „Въ отношеніи искупленія... различіе степени невозможно“. (Deussen, Die Sutra's des Vedanta, стр. 681).

комъ случаѣ, не заимствовали у учителя. Возможно, что они уже потому не находили нужнымъ сомнѣваться въ возможности осуществленія идеала, что идеалъ этотъ казался имъ воплощеннымъ въ лицѣ Сократа. Что касается циниковъ, то все, повидимому, говоритъ за то, словно они были склонны выдавать самихъ себя за «добрыхъ людей». А о киренаикахъ прямо сообщается, [1]) что они утверждали реальность мудреца. Это, конечно, скоро заставило ихъ [2]) приписывать мудрецу сохраненіе внутренней свободы не «всегда», а лишь «какъ правило». Стоики пошли по этимъ стопамъ. Уже Зенонъ подраздѣлилъ [3]) людей на «добрыхъ» и «дурныхъ» и утверждалъ [4]), что всѣ погрѣшности равны. Ибо нравственно правильное столь же мало, какъ и мыслительно правильное можетъ быть интенсивно перемѣнной величиной. Если изъ двухъ людей одинъ отстоитъ отъ опредѣленнаго мѣста на разстояніи 100 стадій, а другой только на разстояніи одной стадіи, то оба они именно не находятся въ указанномъ мѣстѣ. Точно также и всѣ «дурные» совершенно подобнымъ же образомъ не находятся «въ правильномъ». Въ другой формѣ [5]) та же самая мысль гласитъ такъ: между добродѣтелью и негодностью такъ же мало имѣется среднее, какъ между прямымъ и кривымъ деревомъ. Такъ получается положеніе [6]): какъ всѣ нравственно добрые поступки, такъ и всѣ нравственно дурные поступки имѣютъ въ своихъ рамкахъ одинаковую цѣнность. Важно уяснить себѣ, что именно имѣемъ мы здѣсь передъ собой. Этическая оцѣнка обосновывается уже не на степени приближенія къ идеалу, а на его достиженіи или недостиженіи: такъ какъ человѣкъ могъ бы достигнуть еще болѣе высокой цѣнности, то за нимъ не признается никакая цѣнность. Здѣсь смѣшиваются, слѣдовательно, другъ съ другомъ: идеалъ, какъ цѣль, и идеалъ, какъ масштабъ этическаго прогресса. Но основаніе этого смѣшенія коренится въ томъ, что идеалъ мыслится принципіально, какъ могущій быть реализованнымъ. Но въ этомъ есть также, конечно, своя хорошая

---

1) Diog. Laert. II. 93.

2) Diog. Laert. II. 91.

3) Stob. Ekl. II. p. 198 (Meineke).

4) Отр. 527 (Arnim. III).

5) Diog. Laert. VII. 127 (отр. 536, гдѣ указаніе источника искажено благодаря опечаткѣ).

6) Отр. 526, 529, 531; ср. Cicero, Paradox. 3, Sext. Emp. adv. Math. VII 422 и отр. 468, 524, 528, 530, 532, 533, 535, 539.

сторона. Ибо тамъ, гдѣ въ основу кладется противоположное допущеніе, существуетъ опасность, что этическія требованія на практикѣ низойдутъ до слишкомъ низкаго уровня. Въ этомъ случаѣ, наряду съ абсолютнымъ идеаломъ, какъ теоретически мыслимымъ нравственнымъ максимумомъ, можетъ быть установленъ относительный средній типъ, какъ практически достаточный этическій минимумъ. Въ религіозной моральной философіи это наблюдалось въ тѣхъ случаяхъ, когда въ догматикѣ преобладаютъ юридическія понятія. Всѣ дѣйствительно живущіе и поэтому необходимо несовершенные люди должны были бы мыслиться осужденными на вѣчныя муки, если бы здѣсь не допускалась гораздо менѣе высокая степень совершенства, въ сравненіи съ мыслимо наивысшей, въ качествѣ практически достаточнаго суррогата этой послѣдней. Эта опасность, слѣдовательно, не угрожала, несомнѣнно, стоикамъ. Неутомимо надѣляли они мудреца всѣми возможными преимуществами [1]): они приблизили его даже къ богу [2]), въ извѣстномъ смыслѣ они поставили его даже выше бога [3]). Мало этого. Понятіе мудреца настолько сливалось въ ихъ глазахъ съ совокупностью всякаго мыслимаго превосходства, что они не были даже въ состояніи сказать, какъ могутъ существовать еще индивидуальныя различія между различными мудрецами [4]). Этотъ вопросъ прекрасно показываетъ, въ какихъ нелѣпостяхъ долженъ запутаться тотъ, кто единство идеала разсѣкаетъ на множество реальностей. Но такъ какъ благодаря этому абсолютное совершенство этическаго максимума оставалось въ полной неприкосновенности, и наряду съ нимъ не выдвигался никакой этическій минимумъ въ качествѣ средства укрощенія, то его достижимость снова должна была представляться въ высшей степени сомнительной. Но тѣмъ больше вздымала здѣсь свою грозную главу другая опасность. Я имѣю въ виду то обстоятельство, что этическая энергія вообще можетъ ослабѣть и уступить свое мѣсто практическому безразличію. «Звѣздъ, ихъ мы не жаждемъ»: какую пользу, слѣдовательно, можетъ, принести понятіе

---

1) Ср. отр. 545 („Вслѣдствіе избытка его величія и красоты получается впечатлѣніе, словно мы высказываемъ лишь фикціи, а не нѣчто такое, что соотвѣтствуетъ человѣку и его природѣ". Хризиппъ).

2) Отр. 245—252, 606, 607

3) Seneca, de prov. 1. 5 и 6. 6.

4) Stob. Ekl. II p. 237 (Meineke).

совершеннѣйшаго, добродѣтельнѣйшаго и блаженнѣйшаго мудреца, если отдѣльный человѣкъ не можетъ надѣяться осуществить его, и если никакое приближеніе къ нему не можетъ, въ сущности, ему нисколько помочь? Но въ данномъ случаѣ нельзя уже утверждать, что стоики преодолѣли эту опасность. Ибо на вопросъ, достигается ли вообще идеалъ людьми, стоики даютъ очень различные отвѣты. Въ то время, какъ Сенека считаетъ мудрецомъ даже младшаго Катона, умершаго за нѣсколько десятилѣтій до этого [1], большинство свидѣтельствъ относится къ этому въ высшей степени скептически. Одинъ или два мудреца [2] существовали,—таковъ, повидимому, былъ излюбленный отвѣтъ [3]. Онъ такъ же рѣдокъ, какъ птица фениксъ [4]. Да, намъ говорятъ даже, что до сихъ поръ не былъ еще извѣстенъ ни одинъ мудрецъ [5]. Но стоики чувствовали, конечно, что ихъ идеалъ такимъ образомъ легко можетъ превратиться въ смѣшную каррикатуру. И они стремились поэтому сдѣлать нѣкоторыя уступки понятію приближенія къ идеалу, понятію этическаго прогресса [6]. Но все это было сдѣлано въ совершенно недостаточной формѣ. Правда, Посидоній заявлялъ о сократикахъ и циникахъ [7], что они находились въ состояніи прогрессированія. Правда, Сенека, по примѣру предшественниковъ, различалъ три класса прогрессирующихъ [8], и уже Хризиппъ могъ отдѣлить въ понятіи высшій изъ этихъ классовъ отъ совершенныхъ только при помощи очень тонкаго различенія [9]. Однако, школа причисляетъ этическій прогрессъ лишь къ тѣмъ «превосходнымъ» вещамъ, которыя не обладаютъ абсолютной цѣнностью, и не признаетъ его истиннымъ благомъ [10]. Тутъ передъ нами одно изъ невѣроятнѣйшихъ ученій, къ которымъ привела безплодная послѣдовательность мыслителей, вообще достойныхъ уваженія. Въ этомъ пунктѣ, слѣдовательно, стоическое ученіе безусловно повинно въ радикальной

---

1) De constant. 2. 1.

2) Конечно, Сократъ и Діогенъ.

3) Отр. 658, 668.

4) Seneca ep. 42. 1; отр. 658.

5) Sext. Emp. adv. Math. IX. 133; Plut. de Sto. repp. 31, p. 1048 e. Ср. отр. 619.

6) προκοπή.

7) Diog. Laert. VII. 91.

8) Ep. 75. 8 и сл.

9) Отр. 510.

10) Отр. 127, 135, 136.

недостаточности. Но и остальная древность въ этомъ отношенiи не достигла окончательной ясности. Столь же мало (въ силу ранѣе указанныхъ основанiй) и христiанство было въ состоянiи сдѣлать истинно плодотворнымъ понятiе идеала. Фихте, наоборотъ, суждено было освободить понятiе идеала отъ всѣхъ этихъ двусмысленностей при помощи опредѣленiя, что идеалъ слѣдуетъ мыслить, какъ предѣльное понятiе о непрестанномъ приближенiи.

Обратимся теперь отъ формы стоическаго идеала къ его содержанiю. Ядро его образуетъ, какъ у всѣхъ сократиковъ, требованiе внутренней свободы. Въ качествѣ стоическаго «парадокса» приводится[1]): «Только мудрецъ свободенъ, всякiй глупецъ есть рабъ». А Хризиппъ говоритъ [2]): «Только нравственно правильное [3]) есть благо», что повторяетъ и Сенека [4]). Точно также Цицеронъ заставляетъ своего стоика говорить [5]): рѣчь идетъ де о томъ, что для мудреца вообще нѣтъ зла [6]). Самому Зенону приписывается повторенiе стараго циническаго положенiя (у позднѣйшихъ циниковъ оно встрѣчается въ безчисленныхъ варiацiяхъ) [7]), что добродѣтель достаточна для блаженства. У Сенеки мы читаемъ [8]): мудрецъ стоитъ превыше скорби, и дальше въ восторженныхъ выраженiяхъ [9]): «Если мы однажды унеслись изъ этой нечистой юдоли къ той возносящейся выси, тогда насъ ждетъ спокойствiе духа и, по отрѣшенiи отъ всякаго заблужденiя, совершенная свобода. Что означаетъ это, спрашиваешь ты? Не бояться ни людей, ни боговъ. Не хотѣть ничего позорнаго и ничего чрезмѣрнаго. Имѣть полную власть надъ самимъ собою. Неоцѣнимое благо—стать своимъ собственнымъ господиномъ». Но, конечно, именно тирады Сенеки довольно часто производятъ на насъ впечатлѣнiе пустой декламацiи. Тѣмъ болѣе, если сопоставить съ ними далеко не отрадную жизнь придворнаго философа. Все же, онѣ представляютъ для насъ цѣнность риторическихъ подражанiй древнѣйшимъ, утеряннымъ

---

1) Cicero, Parad. 5; отр. 355; ср. отр. 356—365, 544, 591, 593, 597, 599, 603.

2) Отр. 29—37.

3) Буквально: прекрасное (τὸ καλόν).

4) De benef. VII. 2. 1.

5) Tusc. III. 10. 22.

6) Ср. отр. 287, 567, 575.

7) Отр. 49—67, 582—586, 595.

8) De prov. 6. 6.

9) Ep. 75. 18.

для насъ, выраженіямъ. Иное приходится сказать объ Эпиктетѣ: ни его жизнь, ни языкъ не даютъ достаточнаго повода для такого недовѣрія. Дѣло, которое защищалъ этотъ философъ, проникало глубоко въ его сердце и являлось серьезнымъ дѣломъ всей его жизни. Поэтому въ дальнѣйшемъ я особенно охотно буду черпать свои доказательства изъ его сочиненій. Здѣсь я приведу прежде всего нѣсколько такихъ доказательствъ, которыя могутъ свидѣтельствовать въ пользу понятія свободы и сознанія свободы стоиковъ. Такъ мы читаемъ [1]): «Если это истинно, и мы не пустословимъ и не лицемѣримъ, утверждая, что благо и зло кроются для человѣка въ его волѣ, а все другое не касается насъ: что же возбуждаемъ мы себя еще? Чего боимся мы еще? То, что имѣетъ для насъ серьезное значеніе, это не находится ни въ чьей власти. А что находится во власти другихъ, о томъ мы не заботимся. Что за зло можетъ еще постигнуть насъ?» И по-истинѣ изъ пресытившагося печальнымъ опытомъ сердца учителя могъ, повидимому, раздаться такой вопль [2]): «Укажите мнѣ какого-нибудь молодого человѣка, который приходитъ (ко мнѣ) въ школу съ этимъ намѣреніемъ, и готовъ бороться во что бы то ни стало и способенъ сказать: Все другое пусть остается, какъ оно хочетъ! Для меня достаточно будетъ, если я могу жить безъ помѣхъ и безъ боли, поднимать голову противъ вещей, какъ свободный человѣкъ, взирать на небо, какъ другъ бога, не испытывая страха ни передъ чѣмъ, что можетъ коснуться меня!» И въ прелестномъ разговорѣ съ Зевсомъ онъ вкладываетъ въ уста послѣднему слѣдующія слова [3]): «Эпиктетъ, если бы возможно было, то я создалъ бы твое ничтожное тѣло и твое ничтожное достояніе свободнымъ и неприкосновеннымъ. Но не забудь, что все это есть искусно изготовленный навозъ. Но такъ какъ это было невозможно, то я далъ тебѣ часть себя самого: именно эту силу хотѣть и не хотѣть, желать и не желать, короче, управлять своими мыслями. Если ты будешь заботиться о ней и на ней построишь свое дѣло, тогда ты никогда не будешь встрѣчать помѣхъ, никогда не будешь ввергаемъ въ оковы, никогда не будешь жаловаться, никогда не будешь порицать, никому не будешь льстить.—

1) Diss. I. 25. 1.
2) Diss. II. 17. 29.
3) Diss. I. 1. 10.

Развѣ этого мало? Помилуй богъ!» Охотно выражаетъ Эпиктетъ эту мысль также слѣдующимъ образомъ; нужно научиться различать между тѣмъ, что въ нашей власти [1]), и тѣмъ, что не въ нашей власти [2]). Такъ напр. [3]): «Изъ вещей нѣкоторыя находятся въ нашей власти, другія нѣтъ. Въ нашей власти: наше мнѣніе, хотѣніе, желаніе, бѣгство, однимъ словомъ: наши дѣянія. Не въ нашей власти: тѣло, владѣніе, честь, власть... То, что въ нашей власти, свободно по природѣ, этому нельзя ни воспрепятствовать, ни помѣшать; а что не въ нашей власти, то слабо, оно рабское, можетъ встрѣтить себѣ помѣху, чужое. Подумай теперь, если ты будешь считать свободнымъ отъ природы рабское и чужое за собственное, ты будешь встрѣчать себѣ помѣху, будешь печалиться, будешь возбуждаться и порицать—какъ боговъ, такъ и людей. Если же ты своимъ будешь считать только свое и чужое, такъ, какъ оно должно быть, чужимъ, тогда никто никогда не будетъ принуждать тебя, ни ставить помѣхъ, ты никогда не будешь никого порицать, ни упрекать; ничего не будешь ты дѣлать противъ своей воли, никто не будетъ тебѣ вредить, ты не будешь имѣть ни одного врага; ибо ты не будешь претерпѣвать ничего такого, что могло бы вредить тебѣ». Или опять: [4]) «Въ нашей власти находится наша воля и всѣ дѣянія нашей воли. Не въ нашей власти: наше тѣло, наше достояніе, наши родители, братья, дѣти, наше отечество, короче, наши товарищи. Въ чемъ же будемъ мы полагать добро?...» Наконецъ [5]): «Какъ же нужно, слѣдовательно, вести себя въ такихъ положеніяхъ? Развѣ не такъ: что мое, что не мое? Что я могу, и чего я не могу? Я долженъ умереть: долженъ ли я также умирать, жалуясь? Я долженъ быть заключенъ въ оковы: долженъ ли я также плакать по этому поводу? Я долженъ идти въ изгнаніе: мѣшаетъ ли мнѣ кто-нибудь сдѣлать это, смѣясь и въ веселомъ, радостномъ настроеніи духа?—Раскрой тайну!—Нѣтъ, ибо это находится въ моей власти.—Но я заключу тебя въ оковы!—Что думаешь ты, человѣкъ? Меня? Мои ноги закуешь ты въ оковы, но мою волю не могъ бы преодолѣть даже Зевсъ.—Я брошу тебя въ темницу.—

---

1) Τὸ ἐφ' ἡμῖν.

2) Τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

3) Enchirid. 1. 1.

4) Diss. I. 22. 10.

5) Diss. I. 1. 21.

Да, мое тѣльце.—Я прикажу отрубить тебѣ голову.—Развѣ я утверждалъ когда-нибудь, что именно моя шея не можетъ быть перерѣзана?»

Въ смыслѣ той своеобразной стоической психологіи, которая, совершенно интеллектуалистически, сводитъ всякое чувство къ сужденію и въ то же время, совершенно волюнтаристически, сводитъ всякое сужденіе къ волевому акту [1]), Эпиктетъ часто говоритъ также, что наше счастье зависитъ вѣдь не отъ вещей, а отъ нашихъ взглядовъ [2]) на вещи. Такъ, напр. [3]): «Что возбуждаетъ людей и приводитъ ихъ въ такое смущеніе? Тиранъ и его копьеностцы? Откуда это? Нисколько! То, что свободно отъ природы, можетъ возбуждаться и встрѣчать помѣху только въ себѣ самомъ. Но взгляды возбуждаютъ его. Ибо когда тиранъ говоритъ ему: я закую въ оковы твои ноги, тогда тотъ, который чтитъ ноги, говоритъ: Нѣтъ! Сжалься! А тотъ, кто чтитъ волю, говоритъ: Если тебѣ охота, то можешь заковать меня!—Для тебя это пустяки?—Нѣтъ.—Я покажу тебѣ, что я—господинъ.—Какимъ это образомъ? Зевсъ послалъ меня (на землю) свободнымъ. Или думаешь ты, онъ позволитъ поработить собственнаго сына? Но надъ моимъ трупомъ ты господинъ: возьми его!» Или въ другой разъ [4]): «Что есть плачъ и крикъ? Взглядъ! Что есть несчастье? Взглядъ! Что есть споръ? Что есть раздоръ? Что есть порицаніе? Что есть жалоба? Что есть клевета? Что есть болтовня? Все это—взгляды и больше ничего. Все это—взгляды о вещахъ, которыя не находятся въ нашей власти, какъ если бы онѣ были благами и зломъ. Если бы кто перенесъ эти взгляды на вещи, находящіяся въ его волѣ, тому я поручился бы за то, что онъ будетъ хорошо чувствовать себя, каковы бы ни были его обстоятельства!» И еще яснѣе [5]): «Не вещи возбуждаютъ людей, а взгляды относительно вещей. Напримѣръ: смерть не есть что-либо страшное—ибо иначе она показалась бы такой и Сократу, но взглядъ на смерть, что она есть нѣчто страшное—вотъ что есть страшное. Если, слѣдовательно, мы чувствуемъ себя стѣсненными, или если мы возбуждаемся или печалимся, то не слѣдуетъ никогда переносить вину на кого-

---

1) Онъ называется внутреннимъ «согласіемъ» (συγκατάθεσις).

2) Δόγματα.

3) Diss. I. 19. 7.

4) Diss. III. 3. 18.

5) Enchirid. 5.

либо другого, а только на самихъ себя, т. е. на свои взгляды. Признакъ невѣжества—упрекать другихъ; признакъ начинающагося образованія—упрекать себя самого; признакъ завершеннаго образованія: не упрекать ни другихъ, ни себя самого [1]). Чтобы закончить съ этими цитатами, доказывающими наличность у Эпиктета сознанія внутренней свободы, я приведу еще одно положеніе [2]): «Состояніе и характеръ обыкновеннаго человѣка: онъ никогда не ожидаетъ помощи и вреда отъ себя самого, а всегда извнѣ; состояніе и характеръ философа: онъ ожидаетъ всякой помощи и вреда отъ самого себя».

Если вы спросите меня, уважаемые слушатели, какъ же человѣкъ пріобрѣтаетъ собственно эти «правильные взгляды», долженствующіе освободить его отъ всякаго зла, то стоической отвѣтъ на этотъ вопросъ гласитъ такъ: Для всякаго зломъ является лишь то, что противорѣчитъ его желаніямъ; кто, слѣдовательно, внутренне соглашается со всѣмъ дѣйствительнымъ, кто необходимое никогда не встрѣчаетъ съ отрицаніемъ желанія, а то, чего хочетъ богъ, всегда самъ также хочетъ, для того нѣтъ зла. Эту мысль Музоній Руфъ формулировалъ въ томъ смыслѣ [3]), что нужно «необходимое переживать такъ, какъ его переживаетъ хотящій его». А его ученикъ, Эпиктетъ, такъ выражаетъ ее «Не стремись къ тому, чтобы событія [4]) происходили такъ, какъ ты хочешь этого, но желай ихъ, какъ они происходятъ; такъ будешь ты чувствовать себя хорошо». А яснѣе всего въ слѣдующихъ положеніяхъ [5]): «Подумай! цѣль желанія есть: достигнуть желаемаго; цѣль отвращенія: не встрѣтиться съ тѣмъ, что вызываетъ отвращеніе. Но кто не достигаетъ цѣли желанія, тотъ не является счастливымъ; а кого постигаетъ вызывающее въ немъ отвращеніе, тотъ несчастливъ. Если ты питаешь отвращеніе единственно къ своимъ собственнымъ дѣяніямъ, и при томъ къ противоестественнымъ (т. е. безнравственнымъ) среди нихъ, то тебя никогда не постигнетъ что-либо такое, къ чему ты питаешь отвращеніе. Но если ты питаешь отвращеніе къ болѣзни или смерти или бѣдности, то

1) Ср. отр. 543.
2) Enchirid. 48. 1.
3) Stob. Floril. 108. 60 (Meineke).
4) Enchirid. 8.
5) Enchirid. 2.

ты будешь несчастливъ. Отврати, слѣдовательно, это отвращеніе отъ всего того, что не находится въ нашей власти, и перенеси его на свои собственные, противоестественные (безнравственные) поступки». Отсюда слѣдуетъ [1]): «Никогда не говори: я потерялъ это, а: я отдалъ это назадъ. Развѣ ребенокъ умеръ? Ты отдалъ его назадъ. Развѣ жена умерла? Ты отдалъ ее назадъ [2]). Развѣ у тебя отняли твое благо? Ты, слѣдовательно, и это отдалъ назадъ.—Но тотъ, кто взялъ у тебя, былъ дурнымъ человѣкомъ.—Но что тебѣ до того, черезъ кого именно даятель (Зевсъ) беретъ у тебя назадъ?» Въ томъ же самомъ смыслѣ говорится [3]): «Если ты желаешь, чтобы твои дѣти, и твоя жена, и твои друзья жили вѣчно, то ты несчастливъ: ибо ты желаешь, чтобы въ твоей власти было то, что не находится въ твоей власти, и чтобы твоимъ было то, что не есть твое. И также: если ты желаешь, чтобы твой рабъ не дѣлалъ ничего несправедливаго, то ты дуракъ: ибо ты хочешь, чтобы низость не была низостью, а была чѣмъ-либо другимъ. Если же ты не хочешь упустить ничего изъ того, къ чему ты стремишься—ты можешь это. Упражняйся, слѣдовательно, въ томъ, что ты можешь.—Господиномъ надъ всякимъ является тотъ, кто имѣетъ власть надъ тѣмъ, чего первый желаетъ и не желаетъ, власть дать ему это или взять у него. Кто, слѣдовательно, хотѣлъ бы быть свободнымъ, тотъ пусть не желаетъ ничего и пусть не бѣжитъ ни отъ чего, что находится во власти другихъ. Иначе онъ необходимо несвободенъ». И, съ обычнымъ въ школѣ религіознымъ оборотомъ, Эпиктетъ говоритъ дальше [4]): «Всегда предпочитаю я то, что случается. Ибо чего хочетъ богъ, чту я больше,

---

1) Enchirid. 11.

2) У Джемса, Многообразіе религіознаго опыта, стр. 303 (англійскаго изданія), мы встрѣчаемъ настоящее „провозглашеніе отреченія" вполнѣ въ духѣ этой максимы, которое одинъ сѣвероамериканскій пуританскій священникъ произнесъ у смертнаго одра своей жены. Кто прочелъ этотъ трогательный автобіографическій разсказъ, у того можетъ пропасть охота подсмѣиваться надъ стоическими требованіями, какъ надъ пустыми фразами. Точно также можно сравнить то, что Мерх (Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. стр. 31) сообщаетъ объ Эльфадилѣ изъ Хорасана (8 столѣтіе): „Когда умеръ его сынъ, этотъ никогда вообще не улыбавшійся человѣкъ засмѣялся и сказалъ: Если Богу что-либо угодно, то и мнѣ оно угодно".

3) Enchirid. 14.

4) Diss. IV. 7. 20.

нежели то, чего я хочу. Какъ слуга и спутникъ присоединяюсь я къ нему, желаю вмѣстѣ съ нимъ, стремлюсь вмѣстѣ съ нимъ». Или также [1]): «Дерзай, обрати свой взоръ къ богу, и скажи: Пользуйся мною впредь, какъ ты хочешь! Я согласенъ съ тобой, я твой. Ничего изъ того, что ты рѣшаешь, я не прошу тебя измѣнять. Веди меня, куда ты хочешь! Облекай меня въ такія одежды, какъ ты хочешь! Хочешь ты, чтобы я властвовалъ, служилъ, оставался, бѣжалъ, былъ бѣденъ, былъ богатъ? Въ каждомъ изъ этихъ положеній я хочу быть твоимъ замѣстителемъ передъ людьми». Наконецъ, наряду со стихами Клеанѳа, съ которыми мы сейчасъ познакомимся, онъ приводитъ еще [2]) въ качествѣ словъ, которыя каждый во всякое время долженъ имѣть передъ глазами, стихи Эврипида:

„Кто благопристойно уступаетъ судьбѣ,
Того мы называемъ мудрымъ и знающимъ боговъ" [3]).

Онъ приводитъ, далѣе, слова платоновскаго Сократа: «Но, о Критонъ, если богамъ такъ нравится, то пусть, слѣдовательно, такъ оно будетъ»; и слова того же мудреца въ «Апологіи»: «Умертвить могутъ меня Мелитъ и Анитъ, но не повредить мнѣ». Въ томъ же смыслѣ говоритъ также Сенека [4]): «Что является задачей добраго человѣка? Отдаться наволю судьбы». И Маркъ Аврелій [5]): «Только разумному существу дано слушаться событій со свободной волей; но простое послушаніе необходимо для всѣхъ».

Но не слѣдуетъ думать, что эта преданность была свойственна только позднѣйшимъ стоикамъ. Нужно, все же, признать, что этотъ моментъ съ теченіемъ времени начинаетъ выступать болѣе рѣшительно, и что эта мысль первоначально не всегда различалась ясно отъ совершенно другой мысли. Если, напримѣръ, Зенонъ [6]) признаетъ этической цѣлью «жизнь въ согласіи съ природой», то смыслъ этого требованія колеблется между «пре-

---

[1]) Diss. II. 16. 42.

[2]) Echirid. 53.

[3]) Онъ могъ бы еще присоединить стихъ Эсхила (Prom. v. 547): „Никогда рѣшеніе человѣка не можетъ нарушить гармоніи Зевса". Къ этому стиху уже античный схоліастъ замѣчаетъ: „Въ возвышенной и соотвѣтствующей трагедіи формѣ (ὑψηλῶς καὶ τραγικῶς) онъ называетъ судьбу гармоніей Зевса".

[4]) De prov. 5. 8.

[5]) Εἰς ἑαυτόν X. 28.

[6]) Diog. Laert. VII. 87.

данностью естественному теченію вещей» и «нравственностью, какъ удовлетвореніемъ естественныхъ инстинктовъ». Хризиппъ [1]) истолковываетъ это въ томъ смыслѣ, что рѣчь идетъ здѣсь «какъ о собственной природѣ, такъ и о природѣ вселенной, такъ какъ не слѣдуетъ дѣлать ничего такого, что обыкновенно запрещаетъ общій законъ, который есть истинный разумъ, проникающій все, то же, что Зевсъ... Но именно добродѣтель и блаженство совершеннаго заключается въ томъ, что все дѣлается въ согласіи между душой отдѣльнаго человѣка и волей направляющаго все». Тутъ, несомнѣнно, не исчезла вполнѣ эта, уже отмѣченная Цицерономъ [2]), двусмысленность. Даже приводимые ниже стихи Клеанѳа [3]) не обнаруживаютъ еще вполнѣ отчетливаго различенія между естественно-необходимымъ и нравственно требуемымъ:

„Никогда ни одно дѣяніе, о богъ, не совершается здѣсь, на землѣ, безъ тебя,
Ни въ эѳирѣ небесномъ, божественномъ, или въ морѣ,
Но только то, что въ неразуміи злые творятъ.
Но то, что непрямо, можешь сдѣлать ты прямымъ,
Порядка что лишено, приводишь въ порядокъ: враждебное, для тебя есть оно дружественное.
И такъ въ одно спаялъ ты благородное съ дурнымъ,
Создалъ порядокъ одинъ изъ всѣхъ вѣчныхъ вещей.
Въ бѣгствѣ покидаютъ его дурные среди людей,
Стремясь къ обладанію благами, несчастные;
Не видятъ и не слышатъ божескаго закона, общаго для всѣхъ:
Если бы разумно слѣдовали они ему, они вели бы дивную жизнь“

Но уже Зенонъ развивалъ ученіе о необходимости судьбы [4]). И какое же иное значеніе могло бы принадлежать этому ученію въ его системѣ, какъ не то, чтобы обосновать теоретически требованіе безусловной преданности всему совершающемуся? Отъ Клеанѳа, кромѣ указанныхъ выше стиховъ, до насъ дошли еще другіе стихи [5]), которые ясно высказываютъ это требованіе:

Веди меня, ты, Зевсъ, и ты, богиня судьбы,
Куда бы ни предназначили вы мнѣ!

[1]) Отр. 4.
[2]) Отр. 13 (Арнимъ III).
[3]) Stob. Ekl. I. p. 32. (Meineke).
[4]) Diog. Laert. VII. 23 и 149.
[5]) Epiktet, Enchirid. 53.

Безъ страха слѣдую за вами. Но если бы малодушенъ я былъ
И не хотѣлъ этого, я, все же, долженъ былъ бы слѣдовать за вами".

И отъ Хризиппа, наконецъ, дошло до насъ слѣдующее выраженіе [1]): «Пока мнѣ неизвѣстно будущее, я придерживаюсь того, что стремлюсь достигнуть лучшаго созданнаго природой; ибо самъ богъ вложилъ въ меня стремленіе къ такому выбору. Но если бы я зналъ, что мнѣ опредѣлено теперь быть больнымъ, то я желалъ бы даже этого». Начало этой цитаты вы въ скоромъ времени поймете лучше. Но уже теперь ясно, что здѣсь не только высказывается ученіе о безусловной преданности, но и сущность ея опредѣляется ближе поучительнымъ образомъ. Очень точно различается здѣсь дѣятельная и бездѣятельная преданность. Первая относится къ дѣйствительному. Запрещается встрѣчать это послѣднее съ отрицаніемъ желанія. Но отнюдь не запрещается воздѣйствовать дѣятельно на будущее. Утвержденіе желанія, въ которомъ стоики справедливо усматриваютъ сущность внутренней свободы, совершенно отлично отъ утвержденія воли. Я долженъ дѣйствовать, чтобы реализовать X. Но если X не осуществляется, то я не долженъ желать non—X иначе, чѣмъ оно есть [2]). «Ибо—говоритъ Сенека—[3]) когда я съ полной отчетливостью запрещаю тебѣ желаніе, я разрѣшаю тебѣ хотѣніе».

Желаніе должно быть, слѣдовательно, преобразовано въ общее утвержденіе желанія, разъ внутренняя свобода должна развиваться. Но теперь возникаетъ вопросъ: какъ получается само это преобразованіе? Въ свое время мы упомянули въ нашемъ вступительномъ разсмотрѣніи о двухъ условіяхъ этого преобразованія: пониманіе всякаго переживанія, какъ неотторжимой части міра и жизни, и культивированіе радостныхъ чувствъ утвержденія по отношенію къ этой цѣлокупности. Второе изъ этихъ условій само по себѣ носитъ эмоціональный характеръ. Но для стоическаго интеллектуализма оно облекается въ костюмъ вопроса о фактѣ. Первое условіе, напротивъ, вполнѣ принадлежитъ собственно къ области теоретическаго: оно представляетъ собой то

---

[1]) Стр. 191.

[2]) Ср. стр. 572 (Мудрецъ „будетъ избѣгать смерти и боли, насколько это возможно и правильно... Если же, несмотря на честное стараніе, онъ не можетъ ихъ избѣгнуть, то ихъ наступленіе не дѣлаетъ его несчастнымъ". Августинъ по стоическому образцу).

[3]) Ep. 116. 1.

интеллектуальное посредство процесса искупленія, о которомъ я долженъ былъ уже напомнить вамъ по поводу ученія киренаика Ѳеодора. Мы можемъ обозначить его, какъ требованіе разсматривать все единичное съ точки зрѣнія «высшаго центра генерализаціи», или вмѣстѣ со Спинозой, какъ максиму созерцать его sub specie aeterni». Стоики стоятъ вполнѣ на той же самой почвѣ, и согласіе Хризиппа [1]) съ киренаиками въ этомъ отношеніи было замѣчено уже въ древности (Цицерономъ). А относительно ученія о единствѣ міра я говорилъ уже въ общемъ раньше. Уже Зенонъ оттѣнялъ это единство [2]), и съ тѣхъ поръ оно является прочной догмой школы [3]). Обосновывается оно, между прочимъ, тѣмъ соображеніемъ, что между отдѣльными частями міра существуетъ взаимодѣйствіе. А это возможно лишь въ предѣлахъ единаго цѣлаго [4]). Затѣмъ ближе доказывается, что вселенная образуетъ государство, объемлющее людей и боговъ [5]). Но этотъ единый міръ является также совершеннымъ. Это второе положеніе мы высказали бы теперь, просто какъ требованіе радостно встрѣчать единое міровое цѣлое. Нѣтъ также недостатка и кое въ какихъ зачаткахъ такого пониманія. Такъ, напримѣръ, Эпиктетъ говоритъ [6]): «Какъ ни одна мишень не ставится для того, чтобы не попадать въ нее, такъ и въ мірѣ нѣтъ ничего, что по своей природѣ было бы дурнымъ». Онъ, очевидно, хочетъ этимъ сказать: предметы нашего желанія не могутъ быть предназначены для того, чтобы отвергаться нашимъ желаніемъ. Однако, какъ мы отмѣтили уже выше, неискоренимый греческій интеллектуализмъ пытался доказать также и это. Конечно, онъ пользовался при этомъ очень недостаточными и отчасти чрезвычайно тривіальными основаніями. Основанія эти нерѣдко почти напоминаютъ классическое утвержденіе Христіана Вольфа: что солнце уже по одному тому необычайно полезно, что безъ него не было бы солнечныхъ часовъ. Но насъ интересуютъ здѣсь не эти неудачныя попытки доказательства, а ихъ результатъ. И вотъ мы видимъ, что Хри-

1) Отр. 417. Ср. отр. 482 и 565.

2) Diog. Laert. VII. 143.

3) Отр. 530 и сл. (Arnim II).

4) Sext. Emp. adv. Math. IX. 78 и сл.; Маркъ Аврелій, Къ себѣ самому, VI, 38.

5) Отр. 1127 и сл. (Arnim. II), отр. 333 и сл. (Arnim III).

6) Enchirid. 27.

зиппъ не только хотѣлъ доказать [1]), что «въ мірѣ ничего нельзя ни выбросить, ни порицать». Онъ, кромѣ того, прямо высказалъ даже [2]): «Вообще невозможно устранить всякую негодность, да такое устраненіе и не было бы прекрасно», т. е. желательно. И вообще онъ обнаруживаетъ живое сознаніе того, что даже то, что само по себѣ или съ нашей точки зрѣнія кажется дурнымъ, можетъ, однако, быть необходимымъ для всесторонности, гармоніи и совершенства мірового цѣлаго, «какъ (преднамѣренно) неудачный и (поэтому) смѣшной стихъ въ драмѣ», ибо «всему стихотворенію сообщаетъ извѣстную привлекательность даже то, что само по себѣ плохо» [3]). Но, повидимому, и онъ самъ воспользовался уже этимъ ученіемъ о совершенствѣ міра для того, чтобы всякое единичное переживаніе, разсматриваемое, какъ часть этого цѣлаго, представить, какъ желательное. Мы приводили уже выше одно мѣсто [4]), гдѣ онъ говоритъ: «Но если бы я зналъ, что мнѣ опредѣлено быть теперь больнымъ, я желалъ бы также этого». Вслѣдъ затѣмъ онъ продолжаетъ: «Ибо также и нога, если бы она обладала сознаніемъ, желала бы быть измаранной». Сравненіе, лежащее здѣсь въ основѣ, имѣетъ у Эпиктета [5]) ближе слѣдующій видъ: «Въ какомъ смыслѣ говорится о внѣшнихъ вещахъ, что одна—естественна, другая—неестественна? Если насъ разсматриваютъ изолированно. Ибо и о ногѣ я скажу также, что ей естественно быть чистой. Но если ты берешь ее, какъ ногу, а не изолированно, тогда ей будетъ приличествовать также ступать по грязи, также по шипамъ, а иногда также быть ампутированной—въ интересахъ всего (человѣка); въ противномъ случаѣ, она не функціонируетъ уже, какъ нога. Нѣчто подобное нужно также допустить у насъ. Что ты такое? Человѣкъ. Если ты разсматриваешь (себя) изолированно, то тебѣ будетъ естественно состариться, быть богатымъ и здоровымъ; если же ты разсматриваешь (себя), какъ человѣка и какъ часть цѣлаго, то въ интересахъ этого цѣлаго тебѣ будетъ надлежать то заболѣть, то предпринять опасное морское путешествіе, то обѣднѣть, иногда даже

---

1) Отр. 1178 (Arnim II).
2) Отр. 1182 (Arnim II). Ср. отр. 1169 1176, 1181, 1184 (Arnim II).
3) Отр. 1181 (Arnim II).
4) Отр. 191 (Arnim III).
5) Diss. II. 5. 24 и сл.

умереть преждевременно... Ибо что такое человѣкъ? Часть государства: прежде всего того, объемлющаго боговъ и людей, государства, а затѣмъ также государства въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, которое является небольшой копіей того всегосударства»[1]). И въ другомъ мѣстѣ[2]) тотъ же стоикъ говоритъ: «Что есть призваніе гражданина? Не имѣть никакой частной выгоды, ни одного дѣла не разсматривать съ точки зрѣнія изолированности, но такъ, какъ если бы рука или нога обладала разумомъ и могла слѣдовать естественному порядку (въ духѣ); именно тогда онѣ относили бы всякое свое желаніе и всякое свое стремленіе къ цѣлому. Поэтому философы справедливо говорятъ: Если бы добродѣтельный человѣкъ могъ предвидѣть будущее, то онъ, съ своей стороны, содѣйствовалъ бы заболѣванію, смерти и искалѣченію; ибо онъ уразумѣлъ бы, что это предназначено ему въ такомъ видѣ строемъ вселенной, и что цѣлое предшествуетъ части, а государство—гражданину».

Если эти взгляды мы должны въ общемъ и цѣломъ признать соотвѣтствующимъ описаніемъ процесса искупленія, то, въ сущности, то же самое слѣдуетъ сказать и о тѣхъ другихъ опредѣленіяхъ, которыя въ общей совокупности образуютъ стоическое ученіе объ аффектахъ. Но прежде, чѣмъ развить его передъ вами, позвольте мнѣ сдѣлать здѣсь одно краткое предварительное замѣчаніе.

Въ томъ, что мы вообще называемъ аффектомъ или состояніемъ возбужденія, можно различать два элемента: элементъ «ощущенія» и элементъ «стремленія». Когда я чувствую боль, то именно элементъ стремленія къ измѣненію, отрицаніе желанія, хотѣніе чего-либо иного, и заставляетъ, слѣдовательно, меня бороться изо всѣхъ силъ, если состояніе это повышается. Этотъ элементъ, говорю я, можно очень хорошо отличить отъ простого ощущенія боли, которое я локализирую, хотя и въ видѣ неопредѣленнаго качества, въ какомъ-либо опредѣленномъ мѣстѣ тѣла. И то, что собственно причиняетъ боль, есть не второй, а первый элементъ. Поэтому-то и возможно сдѣлать боль терпимой, если сконцентрировать на ней вниманіе. Благодаря этому повы-

---

[1]) Понятіе всегосударства (см. выше!) встрѣчается уже однажды у старшихъ стоиковъ, гдѣ оно служитъ для такой же аргументаціи, какъ здѣсь. (Стр. 333).

[2]) Diss. II, 10. 4.

шается ея качественная опредѣленность, она до извѣстной степени объективируется, и стремленіе, внутренній протестъ, т. е. субъективное этого состоянія (какъ таковое, оно всегда стоитъ въ обратномъ отношеніи къ тому объективному), притупляется такимъ образомъ. То же самое, съ соотвѣтствующими измѣненіями, относится и къ удовольствію, а также къ другимъ аффектамъ, какъ надежда и боязнь.

Стоики очень опредѣленно различаютъ оба эти элемента. Они утверждаютъ, что ощущеніе боли, или удовольствія коренится въ человѣческой природѣ, и что даже мудрецъ подверженъ ему. Что же касается внутренняго стремленія, того чувства невыносимаго, соотносительно необходимости достигнуть удовольствія, то надо всѣмъ этимъ онъ можетъ стать господиномъ. «Мудрецъ—говоритъ Хризиппъ [1])—ощущаетъ боль, но не мученіе; ибо онъ не уступаетъ въ своей душѣ». И Сенека говоритъ [2]): «Онъ ощущаетъ боль. Ибо никакая добродѣтель не сжигаетъ человѣческаго ощущенія. Но онъ не боится ея. Непобѣдимый, взираетъ онъ сверху на свои боли». И, въ противоположность циникамъ, которымъ онъ несправедливо приписываетъ идеалъ безчувственности, онъ думаетъ [3]): «Это различіе существуетъ между нами и тѣми: нашъ мудрецъ побѣждаетъ свое страданіе, но онъ ощущаетъ его; ихъ же мудрецъ никогда не ощущаетъ его». Сюда же принадлежитъ приписываемая Посидонію фраза, [4]) которая звучитъ, конечно, довольно театрально: «Ты не добьешься своего, боль! Какъ ни тяжела ты, я никогда не соглашусь, что ты—зло». Стоики отнюдь не отрицаютъ также, что ощущеніе боли всегда даетъ себя знать физіологически и будетъ вызывать также слезы. Они утверждаютъ только, что при всемъ томъ сохраняется внутренняя свобода, и все это патологическое состояніе можетъ разсматриваться нашимъ интимнѣйшимъ «само», какъ нѣчто ему внѣшнее. [5]). Въ переводѣ на нашъ языкъ это означаетъ: аффектъ является полнымъ лишь тогда, когда каждое данное ощущеніе или представленіе дѣлается предметомъ утвержденія желанія или отрицанія желанія. Стоики въ своей интел-

---

1) Отр. 574.

2) Ep. 85. 29.

3) Ep. 9. 3; cp. De brev. vit. 14. 2!

4) Cicero, Tusc. II. 25. 61.

5) Seneca, De ira I. 16. 7; II. 2—4; Epiktet, Enchirid. 16. Diss. I. 18. 19; Chrysipp, отр. 439, 441.

лектуалистической психологіи придерживаются взгляда, что выраженія желанія всегда имѣютъ предпосылкой сужденіе [1]), если даже, подобно Хризиппу [2]), они не допускали, что они исчерпываются таковымъ. Аффекты, училъ Зенонъ, [3]) суть извѣстныя неразумныя сокращенія, депрессіи, экзальтаціи, удары и изліянія, слѣдующіе за сужденіемъ (что содержаніе даннаго представленія есть благо или зло). Эти сужденія могутъ быть истинными или ложными. Они ложны, если нѣчто оцѣнивается, какъ благо или зло, что не является таковымъ (слѣдовательно, какая-нибудь внѣшняя вещь). Въ этомъ, и только въ этомъ, смыслѣ является въ глазахъ стоиковъ «аффектомъ» состояніе, слѣдующее за сужденіемъ [4]). Если же, наоборотъ, сужденіе, лежащее въ основѣ, правильно (если оно объявляетъ, слѣдовательно, какую-либо добродѣтель благомъ, или негодность—зломъ), тогда стоики называютъ обоснованное такимъ образомъ состояніе чувства «испытываніемъ пріятныхъ чувствованій» [5]). Быть можетъ, цѣлесообразнѣе будетъ различать оба состоянія коротко, какъ правильные или неправильные аффекты. Прославленный стоическій идеалъ «апатіи»—свободы отъ страстей отнюдь не означаетъ, слѣдовательно, состоянія отсутствія аффектовъ, въ смыслѣ нынѣшняго словоупотребленія, а лишь свободу отъ неправильныхъ аффектовъ. Εὐπάθεια, напротивъ, заключается въ понятіи ἀπάθεια—«апатіи».

Въ настоящее время мы не знали бы уже, что подѣлать намъ съ такой интеллектуалистической конструкціей. Ибо мы находимъ само собою разумѣющимся, что первичнымъ является не оцѣнка, даваемая сужденіемъ, а оцѣнка, проистекающая изъ желанія. Мы желаемъ нѣчто не потому, что считаемъ это благомъ, а называемъ его, наоборотъ, благомъ потому, что желаемъ этого. Точно также и сами стоики должны были убѣдиться въ томъ, что простое уразумѣніе неправильности оцѣнокъ не въ состояніи измѣнить нашихъ желаній. Поэтому они думали [6]), что тѣ ошибочныя сужденія не суть обыкновенныя заблужденія, а уко-

1) Отр. 380, 382, 383, 459.

2) Отр. 461.

3) Galen, Hippocr. et. Plat. IV. 3. Ср. отр. 384, 391—394, 406, 461, 463, 466, 468, 481.

4) Πάθος.

5) Εὐπάθεια: отр. 433, 435.

6) Stob. Ekl. II. p. 172 (Meineke). Ср. отр. 421—430, 475, 478, 480.

ренившіяся превратныя мнѣнія, подобныя ложнымъ представленіямъ душевнобольныхъ, и каждый немудрый есть собственно глупецъ[1]). Слѣдовательно, о тѣхъ принципахъ ученія объ аффектахъ, съ которыми мы познакомились выше, мы должны будемъ сказать, что хотя они и пользуются очень искусственнымъ пониманіемъ, но съ его помощью они хотятъ выразить основную истину: внутренне свободное переживаніе отличается отъ внутренне несвободнаго тѣмъ, какъ устанавливается отношеніе между нашими желаніями и представляемыми переживаніями.

Хотя состоянія чувства сами по себѣ при правильныхъ и неправильныхъ аффектахъ носятъ, естественно, одинаковый характеръ однако, они являются соотвѣтствующими или несоотвѣтствующими, въ зависимости отъ того, примыкаютъ ли они къ правильнымъ или неправильнымъ оцѣнкамъ. Стоики опредѣляютъ поэтому [2]) неправильный аффектъ также, какъ «чрезмѣрное стремленіе» или какъ «неестественное душевное движеніе». Въ отличіе отъ этого, правильный аффектъ обозначается, какъ «соотвѣтствующее стремленіе» или какъ «естественное душевное движеніе». Но въ отдѣльности они различаютъ четыре главныхъ вида неправильныхъ аффектовъ: вожделѣніе, страхъ, печаль и удовольствіе [3]). Слѣдовательно, вожделѣніе, напримѣръ [4]), есть неразумное желаніе, опирающееся на мнѣніе, что можно достигнуть такого блага, присутствіе котораго сдѣлало бы нашу жизнь счастливой, и мнѣніе это содержитъ въ себѣ принципъ неупорядоченнаго душевнаго движенія, такъ какъ оно изображаетъ ожидаемое, какъ истинно достойное желанія. И этому соотвѣтствуютъ опредѣленія остальныхъ неправильныхъ аффектовъ [5]). Такъ, напримѣръ, любостяженіе (одинъ изъ 27 (!) подвидовъ вожделѣнія) [6]) сводится къ мнѣнію, что деньги суть благо [7]), и т. д. Неправильная оцѣнка благъ порождаетъ, слѣдовательно, неправильные аффекты. Напротивъ, ихъ правильная оцѣнка порождаетъ правильные аффекты. И такихъ различается три [8]):

---

1) Cicero, Parad. 4. Ср. отр. 658, 662—668.

2) Отр. 377, 378, 389, 412, 462, 479.

3) Отр. 378, 381, 412.

4) Отр. 394.

5) Отр. 385—388, 391—393, 400, 404, 407, 412.

6) Отр. 397.

7) Отр. 456.

8) Отр. 431, 432, 437—439.

вожделѣнію соотвѣтствуетъ желаніе, страху—предусмотрительность, удовольствію—радость, «наилучшее изъ пріятныхъ состояній чувствованія» [1]). Только печаль, вполнѣ понятно, не находитъ себѣ здѣсь соотвѣтствующаго члена. А затѣмъ оба ряда классовъ находятъ себѣ дальнѣйшее расчлененіе въ хризипповой схоластикѣ [2]). Но эти «правильные аффекты» не суть, естественно, какъ это думали въ древнѣйшее и новѣйшее время, уступки обыкновенному мнѣнію. Они не суть также льготныя грамоты, разрѣшающія запретныя состоянія чувствованія въ менѣе значительной степени. Уже перипатетикъ Критолай [3]) склоненъ былъ усматривать въ этомъ различеніи простой «споръ о словахъ». Напротивъ, они суть необходимыя «порожденія добродѣтели» [4]), именно правильнаго знанія о благахъ и злѣ. Мудрецъ желаетъ истинныхъ благъ. Сюда относится, согласно стоическому ученію, дѣятельное общеніе съ ближними. Поэтому онъ [5]) благожелателенъ, кротокъ, нѣженъ, любвеобиленъ. Онъ избѣгаетъ истинныхъ золъ. Поэтому онъ чувствуетъ стыдъ и отвращеніе. Но у него есть также сознаніе, что онъ обладаетъ первыми и свободенъ отъ вторыхъ. Поэтому онъ ощущаетъ веселость, радость и хорошее расположеніе духа. Въ этомъ заключается его «безаффектность», которую необходимо точно различать отъ другой «безаффектности» черстваго и тупого человѣка [6]): какъ этотъ послѣдній находится во власти неправильныхъ аффектовъ, такъ тотъ стоитъ превыше ихъ.

Вы замѣчаете, уважаемые слушатели, что эти опредѣленія стоятъ въ самой тѣсной связи съ опредѣленіями Діогена и Ѳеолора. Веселость и хорошее расположеніе духа заимствованы у перваго, радость—у второго. Но стоическое ученіе объ аффектахъ согласуется не только съ этими болѣе старыми попытками. Оно представляетъ собой также въ существенномъ правильное психологическое описаніе состоянія искупленія

[1]) Отр. 436.

[2]) Съ тою страстью „заполнять философію многочисленными нелѣпыми и безполезными названіями“, которую съ полнымъ правомъ высмѣивалъ въ Хризиппѣ (отр. 255) уже Плутархъ, онъ, въ концѣ концовъ, различалъ 70 „неправильныхъ“ и 9 „правильныхъ“ аффектовъ (отр. 397, 401, 409, 414, 432).

[3]) Отр. 411 (Arnim III).

[4]) Отр. 76.

[5]) Отр. 431, 432, 435.

[6]) Отр. 448.

Аффекты, дѣлающіе насъ зависимыми отъ внѣшихъ вещей, отброшены. Тѣ, что проистекаютъ изъ собственнаго нутра, сохранены и усилены. Стоическая εὐπάθεια исключаетъ аффективныя сопутствующія явленія внутренней несвободы. Она завершается той радостью, которая въ свое время предстала передъ нами, какъ нѣчто характерное для внутренней свободы.

ДЕСЯТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Стоики. II.

Антиномія моральности: внутренняя свобода и законъ нравственности.—Иммрализмъ Аристона Хіосскаго.—Двоякое понятіе цѣнности: этика и біологія.—Критика этого ученія.—Міръ, какъ матеріалъ для жизненнаго искусства.—Жизнь, какъ игра.—Специальная мораль.—Самоубійство.—Окончательная оцѣнка: достаточное описаніе пассивной стороны процесса искупленія; недостаточное изображеніе его активной стороны: фальсификація понятія идеала; личныя, сверхличныя и безличныя цѣнности.

Уважаемые слушатели!

Въ послѣдней лекціи мы познакомились со стоическимъ жизнепониманіемъ и съ конструированной для его выраженія системой, поскольку дѣло касается главнаго пункта внутренней свободы и вытекающаго изъ него способа переживанія. Всѣ переживанія, съ этой точки зрѣнія, необходимо понимать, какъ несамостоятельныя части общаго хода вещей во вселенной. Мы должны встрѣчать его съ радостной преданностью и, лишенные желанія, мы во всѣхъ случаяхъ должны быть довольны всякимъ переживаніемъ. Теперь намъ предстоитъ разсмотрѣть оборотную сторону медали. Мы слышали вѣдь: наше желаніе должно всегда совпадать съ осуществленнымъ настоящимъ; но само наше хотѣніе должно осуществлять въ будущемъ опредѣленные цѣли. Теперь спрашивается, что за цѣли могутъ это быть?

Я говорилъ уже вамъ недавно: что касается внутренне свободной дѣятельности, то въ этомъ отношеніи стоики находились подъ вліяніемъ двухъ противоположныхъ мотивовъ. Но трудность, о которой идетъ здѣсь рѣчь, неизбѣжна, разъ система моральныхъ цѣнностей вообще не обособляется отъ системы этическихъ цѣнностей. Ибо всякая попытка вывести нормы традиціоннаго нравственнаго закона изъ требованія внутренней сво-

боды ставить мыслителя, задающагося такой задачей, передъ чрезвычайно сомнительной антиноміей.

Прежде всего для позиціи стоиковъ необходимо оттѣнить одну точку зрѣнія У несовершеннаго человѣка изъ признанія этическаго идеала, само собою разумѣется, выростаетъ обязанность совершенствованія. И обязанность эта тамъ, гдѣ дѣло касается его дѣятельности, можетъ заявлять притязаніе на значимость. Если онъ хочетъ достигнуть этическаго прогресса и избѣжать этическаго регресса, онъ долженъ будетъ многое дѣлать и отъ многаго воздерживаться. Но весь этотъ способъ разсмотрѣнія исключается стоической конструкціей понятія идеала. Мы видѣли, стоики не спрашиваютъ: что должны мы дѣлать, чтобы стать мудрыми, а: что дѣлали бы мы, если бы мы были мудрыми? Но на этотъ вопросъ, съ специфически этической точки зрѣнія, во всякомъ случаѣ, нельзя дать никакого отвѣта. Ибо изъ обязанности совершенствованія нельзя вывести никакихъ правилъ, которыя могли бы имѣть силу для совершеннаго. Для идеальнаго человѣка, обладающаго совершенной внутренней свободой, идеалъ внутренней свободы не можетъ, очевидно, дать никакой нормы поведенія: все, что бы онъ ни дѣлалъ, должно вѣдь соотвѣтствовать идеалу. Иначе онъ, вопреки предположенію, не былъ бы идеальнымъ человѣкомъ. Слѣдовательно, этическія обязанности не могутъ возникать для мудреца.

Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ моральными обязанностями. То, что внутренне свободный человѣкъ будетъ вести себя по отношенію къ своимъ ближнимъ только опредѣленнымъ образомъ,—это само по себѣ отнюдь не есть безсмысленное утвержденіе. Но зато тѣмъ болѣе грозный характеръ пріобрѣтаетъ именно въ этомъ пунктѣ упомянутая выше антиномія.

«Мудрецъ», какъ мы знаемъ, не зависитъ ни отъ какой судьбы. Утрату чести, имущества и жизни онъ не разсматриваетъ, какъ зло. Эти вещи не обладаютъ для него никакой истинной цѣнностью. Но въ такомъ случаѣ онѣ не могутъ, повидимому, представлять въ его глазахъ никакой истинной цѣнности и для другихъ. Предположимъ, слѣдовательно, что онъ посягнулъ бы своими дѣйствіями на честь, имущество, здоровье или даже на жизнь своихъ ближнихъ. Въ такомъ случаѣ онъ не причинилъ бы имъ этимъ никакого истиннаго вреда: все, надъ чѣмъ онъ можетъ имѣть власть, является вѣдь для нихъ чѣмъ-то лишь

внѣшнимъ. А то, что составляетъ для нихъ нѣчто интимное, ихъ добродѣтель, ихъ разумѣніе, радость,—ничего изъ этого онъ не можетъ достигнуть своими дѣйствіями. Онъ столь же мало, слѣдовательно, можетъ причинить имъ вредъ, какъ и они ему. А отсюда слѣдуетъ, что, съ точки зрѣнія внутренней свободы, всѣ возможные способы дѣйствія мудреца какъ по отношенію къ самому себѣ, такъ и по отношенію къ другимъ представляются совершенно равноцѣнными.

Напротивъ, традиціонный нравственный законъ основывается какъ разъ на предпосылкѣ, что тѣ внѣшнія блага обладаютъ самоцѣнностью. Ибо онъ прежде всего запрещаетъ тѣ поступки, которые угрожаютъ чести, имуществу, здоровью и жизни нашихъ ближнихъ. Другими словами: моральность есть выкристаллизовавшійся осадокъ эгоистически несвободнаго способа оцѣнки, который она обобщаетъ до степени альтруистически несвободнаго способа оцѣнки. Этика внутренней свободы, наоборотъ, покоится на принципіальной борьбѣ противъ этого способа оцѣнки и на его преодолѣніи. Какъ было бы возможно, слѣдовательно, вывести тотъ законъ изъ этого требованія? Въ этой антиноміи запутывается всякая попытка практической философіи, которая признаетъ обѣ точки зрѣнія и, въ то же время, не въ состояніи совершенно обособить ихъ въ чистомъ видѣ. Этику необходимо понимать, какъ идеальное требованіе личностей какъ по отношенію къ себѣ самимъ, такъ и по отношенію другъ къ другу въ интересахъ образованія внутренне свободнаго характера. Моральность же слѣдуетъ понимать, какъ практическое требованіе индивидуумовъ, предъявляемое другъ другу, въ интересахъ тѣхъ цѣлей, которыя они хотятъ реализовать. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ совершенно безразлично, проистекаетъ ли это ихъ хотѣніе у одного изъ несвободнаго, а у другого—изъ свободнаго образа мыслей. Но эта проблема оказалась центральной и неизбѣжной также и для стоиковъ.

Только одинъ избѣгъ всѣхъ этихъ трудностей: великій ученикъ основателя школы, З е н о н а, А р и с т о н ъ изъ Хіоса. Въ противоположность своему учителю и своимъ школьнымъ товарищамъ, онъ неуклонно признавалъ абсолютную безцѣнность всѣхъ внѣшнихъ вещей. Отсюда онъ сдѣлалъ выводъ, что невозможно установить нравственный законъ, обязывающій му-

дреца [1]). Въ этой односторонней, но послѣдовательной формѣ онъ совершенно игнорировалъ, правда, моральность и ея права, но зато развилъ этику внутренней свободы во всей ея принципіальной чистотѣ.

Онъ отрицаетъ, что человѣческимъ поступкамъ можетъ принадлежать различная цѣнность, въ зависимости отъ того, реализуютъ ли они или нѣтъ извѣстныя внѣшнія блага. Напротивъ, онъ признаетъ этической цѣлью [2]) состояніе безразличія [3]). Въ немъ одномъ заключается добродѣтель, и поэтому добродѣтель только одна, хотя она выражается различно. Но различныхъ добродѣтелей такъ же нѣтъ, какъ нѣтъ различныхъ моральныхъ заповѣдей. Единственная добродѣтель заключается, напротивъ, въ томъ, чтобы стоять превыше всего внѣшняго. Она заключается, слѣдовательно, во внутренней свободѣ. И эта послѣдняя столь же едина, какъ способность зрѣнія. Онъ продолжаетъ далѣе [4]): какъ зрѣніе, когда мы видимъ нѣчто бѣлое, не мо-

---

[1]) Ср. къ этому Çankara (у Deussen'a, Die Sutra's des Vedanta, стр. 438): «Обязанный обязывается, такъ какъ имѣется нѣчто, чего должно избѣгать или чего должно достигнуть. Тотъ же, ... для кого нѣтъ уже ничего, чего онъ могъ бы избѣгать или достигать, не можетъ быть обязываемъ". (Ср. тамъ же стр. 27). Тотчасъ же принимается во вниманіе и выводъ Аристона, именно „что тотъ, кто обладаетъ совершеннымъ познаніемъ, такъ какъ къ нему не примѣняется уже никакое обязательство, будетъ поступать такъ, какъ это ему нравится". Этотъ выводъ отвергается, правда, указаніемъ на то, что „то самое, что побуждаетъ ко всякимъ поступкамъ, есть лишь то заблужденіе, и заблужденіе это не существуетъ уже у того, кто обладаетъ совершеннымъ познаніемъ". Другими словами, слѣдовательно, противъ вывода этого выставляется утвержденіе, что мудрый вообще не будетъ совершать поступковъ. (Ср. тамъ же, стр. 42). Но ясно само собою, что тутъ упускается изъ виду возможность дѣятельности, проистекающей не изъ недостатка, а изъ полноты силы. Но тотъ же авторъ, какъ я показалъ это по поводу Гераклита, очень хорошо замѣтилъ это тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о дѣятельности бога. Слѣдовательно, и мудрецъ долженъ былъ бы послѣдовательно, подобно богу, дѣйствовать „просто ради игры", „какъ ему нравится" (какъ, впрочемъ, указывается тамъ же, стр. 648). И именно это послѣдовательное ученіе есть ученіе Аристона, какъ это выяснится въ дальнѣйшемъ.

[2]) Ἀδιαφορία.

[3]) Cicero, Acad. prior. II. 42. 130; De legg. I. 21. 55; De fin. IV. 17. 47; Diog. Laert. VII. 160.

[4]) Plut. De virt. mor. 2 p. 440 и сл.; ср. Galen, Hippocr. et. Plat. V. 5 i. fin. и VII. 2. princ.

жетъ называться «зрѣніемъ бѣлаго», а когда мы видимъ нѣчто черное, не можетъ называться «зрѣніемъ чернаго», такъ и единая добродѣтель не можетъ называться разумѣніемъ, когда она имѣетъ своимъ предметомъ поступки, и самообладаніемъ, когда она имѣетъ своимъ предметомъ чувства и т. д. Но отдѣльныя нравственныя предписанія излишни для мудреца и безполезны для глупаго. «Если человѣкъ, говоритъ онъ [1]), научился любить добродѣтель, какъ единственное благо, и негодность, низость ненавидѣть, какъ единственное зло, а все другое, какъ богатства, почести, здоровье, силу и власть, позналъ, какъ нѣчто среднее, чего не слѣдуетъ причислять ни къ благамъ, ни къ злу,—тогда онъ ни въ комъ не будетъ нуждаться, кто говорилъ бы ему: Такъ долженъ ты идти гулять, такъ долженъ ты ѣсть, это приличествуетъ мужчинѣ, это—женщинѣ, это—женатому, это—холостому... Кто, продолжаетъ онъ [2]), вздумалъ бы давать предписанія безумному, какъ ему слѣдуетъ говорить, какъ ему слѣдуетъ ходить, какъ ему вести себя въ публичныхъ мѣстахъ, какъ въ частной жизни,—тотъ былъ бы болѣе безуменъ, нежели тотъ, кому онъ давалъ бы свои совѣты: нужно лѣчить его черную желчь и удалить основаніе безумія. То же самое имѣетъ силу и относительно этого другого безумія: его самого нужно изгнать». Но какъ же будетъ поступать мудрецъ? И на этотъ вопросъ Аристонъ даетъ недвусмысленный отвѣтъ: если онъ дѣйствительно совершенъ, тогда онъ можетъ дѣлать, что хочетъ. «Чудесно и дивно, говоритъ онъ, [3]) будешь ты жить, будешь дѣлать то, что какъ разъ заблагоразсудится тебѣ, никогда ты не будешь испытывать страха». Но это «дѣлать, что ему заблагоразсудится» не означаетъ, естественно, лишеннаго всякаго плана нащупыванія. Напротивъ, мудрецъ, въ цѣляхъ выявленія своей силы, будетъ ставить себѣ опредѣленныя цѣли и будетъ пользоваться пригодными для ихъ осуществленія средствами. Также и слѣдующее знаетъ Аристонъ очень хорошо [4]): безразличныя вещи онъ будетъ предпочитать, въ зависимости отъ обстоятельствъ, именно такъ, какъ мы пишемъ вначалѣ Д, I или О, въ зависимости отъ того, хотимъ ли мы написать Діонъ,

---

1) Seneca, Ep. 94. 8.
2) Seneca, Ep. 94. 17.
3) Cicero, De fin. IV. 25. 69; ср. также въ особенности IV, 16. 43!
4) Sext. Emp. adv. Math. IX. 64 и сл.

Іонъ или Оріонъ. И въ качествѣ самаго подходящаго выраженія для этого самодержавнаго превосходства внутренне свободнаго человѣка надъ внѣшними вещами Аристонъ прибѣгаетъ къ тому же сравненію съ игрой [1]): мудрецъ подобенъ хорошему актеру, который одинаково хорошо проведетъ свою роль, будетъ ли онъ играть роль Агамемнона или же роль Терсита. Такъ мало моральная цѣнность содержанія жизни должна соприкасаться съ этической цѣнностью образа жизни. Но этотъ образъ мы знаемъ уже отъ киренаика Біона, который пользовался совершенно подобнымъ же образомъ. И это достойно также примѣчанія, въ особенности, если принять во вниманіе, что и остальныя положенія Біона («какъ схватываніе, такъ кусаніе» и т. д.) обнаруживаютъ совершенно стоическое жизнепониманіе. Да Аристонъ и Біонъ были почти современниками. Но обо всемъ этомъ я упоминаю потому, что объ Аристонѣ намъ сообщается [2]), что онъ «отпалъ къ ученію объ удовольствіи». Но что именно имѣетъ въ виду это сообщеніе, это сейчасъ же станетъ намъ яснымъ: именно оба эти направленія, исходившія изъ столь различныхъ сторонъ и, несмотря на то, наиболѣе чисто понявшія идеалъ внутренней свободы, осознали также это свое согласіе, и Аристонъ, напр. не убоялся признать «радость» Ѳеодора за состояніе чувствованія «мудреца». Но источники позволяютъ какъ разъ еще догадываться о сближеніи, выходящемъ за предѣлы сектъ. Оно могло казаться «отпаденіемъ» для глупой ограниченности догматическихъ школьныхъ точекъ зрѣнія. И это сближеніе въ извѣстномъ смыслѣ можетъ разсматриваться, какъ наивысшій пунктъ, какого вообще достигло жизнепониманіе греческихъ философовъ.

Но стоики, какъ нѣчто цѣлое, не обладали, уважаемые слушатели, той же самой свободой по отношенію къ общему сознанію и традиціи. Они не могли представить себѣ ни одного мудреца, который вмѣстѣ съ тѣмъ не былъ бы хорошимъ супругомъ, отцомъ и гражданиномъ [3]). Также и для него, слѣдовательно, такъ чувствовали они, должна существовать еще связывающая моральная норма, которая препятствуетъ ему пренебрегать жизнью, здоровьемъ, имуществомъ и честью его ближнихъ.

---

1) Diog. Laert. VII. 160.

2) Athen. VII. p. 281 с и сл.

3) Напримѣръ, отр. 697, 731 (Arnim III).

Но какъ же обосновать эту норму, если мудрецъ долженъ низко цѣнить эти же самыя вещи, разъ онѣ касаются его самого? Зенонъ полагалъ, что онъ нашелъ здѣсь выходъ. Да, онъ нашелъ, дѣйствительно, выходъ, съ которымъ связаны, конечно, серьезныя сомнѣнія иного рода. Впослѣдствіи мы коснемся ихъ. А теперь намъ необходимо изложить здѣсь само это ученіе. Мы должны, правда, возстановлять это ученіе по отдѣльнымъ выраженіямъ позднѣйшихъ послѣдователей. Но не подлежитъ сомнѣнію, что оно принадлежитъ уже основателю школы, такъ какъ всѣ его главныя понятія можно свести прямо къ нему [1]). Существенное содержаніе этого ученія таково.

Всѣ организмы выполняютъ отъ природы извѣстныя функціи, находящія свое завершеніе въ ихъ самосохраненіи [2]). Эти функціи называются «свойственными» имъ «дѣятельностями» [3]). Онѣ обнаруживаются уже у растеній и животныхъ [4]) (поэтому то выраженіе ни въ какомъ случаѣ нельзя передавать при помощи слова «обязанности»). Онѣ направляются на созданіе извѣстныхъ «естественныхъ» состояній, какъ жизнь, здоровье или сила [5]), которыя именно поэтому обладаютъ извѣстной «цѣнностью» [6]) для организма [7]). Только эту біологическую цѣнность необходимо строго различать не только отъ экономической, но и отъ этической цѣнности [8]). Но она выражается у самосознающихъ и разумныхъ существъ, какъ у человѣка, въ томъ, что она является предметомъ извѣстнаго «побужденія» [9]), или, какъ можно также сказать, незвѣстнаго «выбора», [10]) такъ какъ человѣкъ инстинктивно одни состоянія предпочитаетъ, а другія нѣтъ. Первыя называются поэтому «предпочтительными», а вторыя «непредпочтительными» [11]). Но человѣкъ не изолированное существо, а

---

1) Такъ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν у Diog. Laert. VII. 87; ὁρμή тамъ же VII. 4; καθῆκον тамъ же, VII. 25; προηγμένα и ἀποπροηγμένα у Stob. Ekl. II, p. 156 (Meineke) и Cicero, de fin. IV. 25. 69 и сл.

2) Отр. 178—183, 187.

3) Καθήκοντα: отр. 186, 188, 497.

4) Отр. 493, 494.

5) Отр. 140, 141, 497.

6) Ἀξία.

7) Отр. 143.

8) Отр. 124—126.

9) Ὁρμή: отр. 178.

10) Ἐκλογή: отр. 118. Ср. отр. 142, 190—196.

11) Προηγμένα, ἀποπροηγμένα: Diog. Laert. VII. 104—107. Ср. отр. 128—136.

стоитъ со всѣми другими созданіями въ общей міровой связи. Поэтому, онъ лишь тогда живетъ согласно природѣ, если стремится реализовать не только свои собственныя, но и чужія біологическія цѣнности [1]). Слѣдовательно, къ «свойственнымъ» ему «дѣятельностямъ» принадлежитъ не только забота о своей собственной жизни, о своемъ собственномъ здоровьѣ, своей собственной силѣ, своемъ собственномъ богатствѣ, короче, о своихъ собственныхъ «предпочтительныхъ» состояніяхъ, но и забота о соотвѣтствующихъ цѣнностяхъ своихъ родителей, друзей, согражданъ и т. д. [2]): ихъ біологическое состояніе является для него также, «предпочтительнымъ» [3]). Біологически «цѣнный» и «предпочтительный» являются, слѣдовательно, равноцѣнными понятіями [4]). А совокупность падающихъ подъ нихъ состояній образуетъ предметъ «свойственной» человѣку естественной дѣятельности. Знаніе (объ этихъ «свойственныхъ» дѣятельностяхъ) есть добродѣтель [5]) (какъ «завершеніе» человѣческой природы [6]). А если тѣ дѣятельности проистекаютъ изъ этого знанія объ ихъ значеніи (и, слѣдовательно, представляются вмѣстѣ съ тѣмъ не какъ случайные единичные поступки, а какъ члены образа жизни, покоящагося на принципахъ, слѣдовательно, какъ «дѣятельности, сообразныя добродѣтели» [7]), отличающіяся «характеромъ чего-то надежнаго и обычнаго и своею собственной прочностью» [8])), то онѣ называются «правильными дѣятельностями» [9]). Онѣ представляютъ собой противоположность тѣмъ актамъ, которые, будучи согласны съ нормой лишь внѣшнимъ и случайнымъ образомъ, не проистекаютъ изъ такого сознанія и потому обозначаются [10]) лишь какъ этически «безразличныя свойственныя дѣятельности» [11]). Слѣдовательно, одинъ и тотъ же внѣшній поступокъ, въ зависимости отъ того, имѣетъ ли онъ своей предпосылкой то внутреннее знаніе и происте-

---

1) Отр. 4. Ср. отр. 333—339.
2) Отр. 340—348, 495, 731.
3) Отр. 136. Ср. отр. 309, 318.
4) Отр. 122, 126, 145.
5) Отр. 265. Ср. отр. 198, 200 а, 264, 278, 283.
6) Отр. 257, 260.
7) Ἐνεργήματα κατ᾽ ἀρετήν.
8) Отр. 510. Ср. отр. 542.
9) Κατορθώματα.
10) Отр. 494. Ср. отр. 284.
11) Μέσα καθήκοντα.

каетъ-ли онъ изъ него, или нѣтъ, является то «безразличной свойственной» дѣятельностью, то «правильной» дѣятельностью. Такъ, напримѣръ, простая «прогулка», или простая «уплата долговъ» принадлежитъ къ первой категоріи, а «разумная прогулка» и «справедливая уплата долговъ» принадлежитъ ко второй категоріи [1]). Кто во всякомъ жизненномъ положеніи полагаетъ «правильную дѣятельность», тотъ живетъ «въ согласіи съ природой» [2]), и это согласіе есть высшая этическая цѣль [3]), единственно истинное благо [4]) и абсолютная цѣнность, счастье [5]). Но обратите вниманіе на слѣдующее: все это имѣетъ силу относительно «правильныхъ дѣятельностей», какъ таковыхъ, независимо отъ того, реализуютъ ли онѣ также «предпочтительное»: [6]) Ибо полаганіе дѣятельности зависитъ отъ насъ, а результатъ ея—не отъ насъ. А для стоика благо есть лишь то, что зависитъ отъ него. Слѣдовательно, нужно самымъ точнымъ образомъ различать между ц ѣ н н о с т ь ю в ы б о р а и ц ѣ н н о с т ь ю с ч а с т ь я: [7]) біологическія цѣнности и безцѣнности, «предпочтительное» и «непредпочтительное», опредѣляютъ содержаніе правильныхъ поступковъ, но обладаніе ими совершенно безразлично для счастья [8]). Ибо доброе есть лишь то, что приноситъ пользу, дурное то, что приноситъ вредъ. [9]). Но обладаніе тѣми внѣшними благами не является ни полезнымъ, ни вреднымъ, оно, скорѣе, совершенно безразлично для человѣческаго превосходства [10]). Другими словами: эти вещи обладаютъ о т н о с и т е л ь н о й цѣнностью, поскольку онѣ опредѣляютъ

1) Отр. 498, 501. Ср. отр. 511, 512, 515. 516.

2) Ὁμολογουμένως τῇ φύσει.

3) Отр. 4—9.

4) Подъ понятіе истиннаго блага подпадаютъ поэтому, строго говоря, не только добродѣтели, но и ихъ носители, выраженія, дѣйствія и т. д., какъ это показалъ Х р и з и п п ъ (отр. 95—108) со столь же безплоднымъ хитроуміемъ, какъ и съ невыносимой обстоятельностью. Но здѣсь было бы не только безцѣльно, но и противно цѣли останавливаться подробно на этихъ перечисленіяхъ и подраздѣленіяхъ.

5) Отр. 126.

6) Отр. 504, 505, 507, 509.

7) Отр. 118. Ср. отр. 195. (Ἀξία ἐκλεκτική не есть еще поэтому συμβλητικὴ πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον).

8) Ἀδιάφορον.

9) Отр. 75, 76

10) Отр. 117.

содержаніе нравственной дѣятельности. А единственно абсолютная цѣнность заключается въ знаніи и принципіальномъ выполненіи самой этой дѣятельности. Поэтому Антипатръ изъ Тарсоса вполнѣ правильно полагалъ, въ духѣ этого ученія, этическую цѣль въ томъ [1]), что нужно «послѣдовательно и неукоснительно дѣлать все, что находится въ нашей власти, дабы достигнуть предпочтительнаго отъ природы». Точно также и скептикъ Карнеадъ опредѣляетъ совершенно правильно этическій принципъ стоиковъ, говоря: [2]) «Дѣлать все, чтобы достигнуть соотвѣтствующаго природѣ, хотя бы мы и не достигали этого—это именно является, по мнѣнію стоиковъ, нравственнымъ, нужно стремиться къ этому только ради него самого, это и есть единственное благо». И, наконецъ, то же самое указываетъ Плутархъ говоря: [3]) «Ибо цѣль заключается въ разумномъ выборѣ тѣхъ (біологическихъ цѣнностей); [4]) а сами эти послѣднія и обладаніе ими не суть цѣль, а какъ бы лишь матеріалъ» (на которомъ она должна быть осуществлена). Я повторяю, слѣдовательно, еще разъ коротко ученіе школы: существуетъ нѣчто «предпочтительное»; дѣятельность, направленная на его осуществленіе, называется «свойственной» человѣку дѣятельностью; правильное знаніе этихъ дѣятельностей есть «добродѣтель;» а самыя эти дѣятельности, поскольку онѣ проистекаютъ изъ этого знанія, суть единственно истинное благо и вмѣстѣ съ тѣмъ счастье.

Эта трудная конструкція, съ ея двоякимъ понятіемъ цѣнности, часто вызывала недоразумѣнія, какъ въ древнѣйшее, такъ и въ новѣйшее время. Думали, что построеніе это обозначаетъ признаніе обыкновеннаго жизнепониманія: внѣшнія вещи, которыхъ стоики не хотѣли признавать за «блага», они снова ввели, однако, какъ «предпочтительное». Такъ будто бы хотѣли они при помощи простого измѣненія слова раздѣлаться со строгостью принциповъ. Цицеронъ въ своемъ сочиненіи «О цѣляхъ» [5]), вслѣдъ за греческими авторами, не перестаетъ смѣяться надъ этимъ. Подобнымъ же образомъ выражается Плутархъ [6]),

---

1) Антипатръ, отр. 57; ср. отр. 58 и Diogenes v. Babylon, стр. 44—46 (Arnim III).

2) Cicero, de fin. V. 7. 20. Ср. отр. 18, 497.

3) Отр. 195.

4) Πρῶτα κατὰ Φύσιν.

5) De fin. IV и V.

6) De comm. not. 4, p. 1060 c. и сл. и 26, p. 1070 и сл.

хотя онъ понимаетъ и развиваетъ стоическое ученіе съ гораздо большимъ пониманіемъ, нежели римскій компиляторъ. Точно также и въ современныхъ трудахъ весь этотъ отдѣлъ ученія помѣщается подъ рубрикой «Смягченіе нравственнаго идеализма». Однако, весь этотъ способъ разсмотрѣнія совершенно не соотвѣтствуетъ намѣренію стоиковъ. Согласно этому послѣднему, «добро» должно быть знаніемъ, именно «добродѣтелью», а «предпочтительное» должно быть содержаніемъ этого знанія. Странно было бы ставить въ этой связи вопросъ, не представляетъ ли нѣкоторую цѣнность, наряду съ добродѣтелью, также и обладаніе внѣшними благами. Это было бы равносильно тому, какъ если бы мы противъ восхваленія геометріи стали возражать, что вѣдь въ такомъ случаѣ и треугольники должны обладать самостоятельной цѣнностью.

Конечно, разъ мы хотимъ во что бы то ни стало представить ученіе стоиковъ, покоящееся на двоякомъ понятіи цѣнности, подъ угломъ зрѣнія единой скалы цѣнностей, то тутъ возникаетъ трудность, что одни и тѣ же объекты должны, съ одной стороны, быть «безразличными», а, съ другой—«цѣнными» [1]). Но въ этой трудности повинно уже не критикуемое ученіе, а критикъ, желающій формулировать его въ несоотвѣтствующихъ понятіяхъ. Эта попытка стала дѣлаться уже довольно рано, и отнюдь не съ противной только стороны. Правильное ученіе таково [2]): о безразличіи говорится въ двоякомъ смыслѣ [3]): во-первыхъ, поскольку безразличное ничего не привноситъ ни къ счастью, ни къ несчастью, и въ этомъ смыслѣ богатство, здоровье, почести и т. д. безразличны; затѣмъ, поскольку безразличное не возбуждаетъ никакого естественнаго инстинкта (желанія или отвращенія), и въ этомъ смыслѣ безразличны лишь такія вещи, какъ число волосъ на головѣ, или высовываніе пальца. Однако, уже старшіе стоики признавали [4]), что «предпочтительное» занимаетъ «второе мѣсто и обладаетъ вторичной цѣнностью, и оно приближается извѣстнымъ образомъ къ природѣ добра». И эта двусмысленность становится очень сомнительной, когда Сенека

1) Ср. Хризиппъ, стр. 137 (Arnim III).

2) Стр. 118—122.

3) Третій смыслъ безразличія (равноцѣнность) можно оставить здѣсь безъ разсмотрѣнія.

4) Стр. 128.

заявляетъ [1]), что у него богатства занимаютъ извѣстное мѣсто, а у массы людей они занимаютъ наивысшее мѣсто.

Въ извѣстномъ смыслѣ здѣсь имѣется, конечно, противорѣчіе. Но оно имѣется не тамъ, гдѣ его склонны бываютъ искать. Оно возникаетъ не изъ шаткой оцѣнки внѣшнихъ благъ, а изъ двусмысленности точекъ зрѣнія, что мудрецъ однѣ и тѣ же вещи долженъ ни во что цѣнить, поскольку дѣло касается его обладанія, и снова долженъ удѣлять имъ вниманіе, поскольку дѣло идетъ объ обладаніи этими вещами другими. Такъ, напримѣръ, Плутархъ упрекаетъ Хризиппа [2]), что онъ, съ одной стороны, причисляетъ жизнь лишь къ безразличнымъ отъ природы вещамъ, а, съ другой — говоритъ, все же: что и для глупца лучше жить, нежели не жить, если даже онъ никогда не можетъ стать мудрымъ. Но что иное могъ бы сказать Хризиппъ, если, согласно установившейся доктринѣ своей школы, онъ хотя и не долженъ былъ считать зломъ то, что я становлюсь жертвой убійства, но самый актъ убійства долженъ былъ признавать за таковое зло? Тотъ же самый авторъ приписываетъ Хризиппу [3]) выраженіе, что мудрецъ будетъ примѣнять ораторское и политическое искусство такъ, какъ если бы богатство, почести и здоровье были благами. Но это само собою разумѣется, если онъ долженъ выполнять эти искусства справедливымъ образомъ. Ибо справедливость покоится на предпосылкѣ цѣнности внѣшнихъ благъ, и именно въ этой ихъ «цѣнности», обнаруживающейся благодаря «побужденію», заключается та «естественность» права и закона, которую утверждаетъ тотъ же Хризиппъ [4]). Мудрецъ долженъ, слѣдовательно,—именно это утверждается здѣсь—какъ государственный мужъ, предполагать цѣнность внѣшнихъ благъ для управляемыхъ, ибо только на основаніи этой предпосылки онъ можетъ отправлять гражданскую и уголовную юстицію. Если бы онъ захотѣлъ отказаться отъ этой предпосылки, тогда онъ могъ бы лишь вмѣстѣ съ Аристономъ «дѣлать то, что какъ разъ приходитъ ему на умъ», тогда онъ не былъ бы уже, слѣдовательно, связанъ никакимъ общезначи-

---

1) De vit. beat. 22. 5.

2) Отр. 760. Ср. отр. 761, 762.

3) Отр. 698.

4) Отр. 308 и сл., 611.

мымъ правиломъ. Признаніе относительной цѣнности «предпочтительнаго» и признаніе общаго нравственнаго закона логически неотдѣлимы другъ отъ друга: Аристонъ могъ отрицать первую только потому, что онъ оспаривалъ также и этотъ послѣдній [1]). Но разъ кто хочетъ удержать послѣдній, онъ долженъ также въ той или иной формѣ ввести и первую.

Кажущееся противорѣчіе стоической этики сохранилось въ точно такомъ же видѣ въ нашей нынѣшней нравственности, такъ какъ и мы не провели еще радикальнаго обособленія этической оцѣнки отъ моральной. Если я отношусь безразлично къ потерѣ значительной суммы денегъ, то меня уважаютъ за это. Но если я ту же самую сумму денегъ отниму у кого-либо другого, то я становлюсь предметомъ возмущенія. Кто терпѣливо переноситъ умаленіе своей чести, тотъ встрѣчаетъ одобреніе со стороны христіанской морали за свою преданность Богу. А тотъ, кто то же самое умаленіе чести причиняетъ другому, тотъ встрѣчаетъ осужденіе, какъ умалитель чести. Представьте себѣ теперь, что житель Марса сошелъ бы на землю. Пусть онъ предполагаетъ, что у насъ существуетъ единая скала цѣнностей. Вотъ онъ обратится къ намъ съ вопросомъ: признается ли у васъ честь за благо? Что могли бы мы ему отвѣтить на этотъ вопросъ? Точно также и мы должны были бы возразить ему: Благомъ въ томъ смыслѣ, чтобы мудрецъ долженъ быть печалиться по поводу ея утраты, она не является; но она благо въ томъ смыслѣ, что люди отъ природы предпочитаютъ обладать ею и поэтому требуютъ также и отъ мудреца, чтобы онъ не отнималъ ея у нихъ. Но то же самое выражаетъ и стоическій дуализмъ цѣнности: онъ есть результатъ компромисса пежду идеаломъ внутренней свободы и постулатомъ общаго нравственнаго закона. И я не вижу, какъ можно было бы избѣжать такого компромисса, разъ мы хотимъ придерживаться идеала свободы и, въ то же время, въ этикѣ страшимся имморализма Аристона.

---

1) Ср. стр. 26 и 27 (Arnim III). Въ послѣднемъ мѣстѣ Хризиппъ говоритъ противъ Аристона (съ своей точки зрѣнія вполнѣ послѣдовательно): „Ибо кто утверждаетъ, что только нравственность обладаетъ цѣнностью, тотъ тѣмъ самымъ уничтожаетъ заботу о здоровьѣ, управленіе имуществомъ, управленіе государствомъ, правила дѣловой и формы частной жизни и, въ концѣ концовъ, отказывается и отъ той нравственности, въ которой онъ хотѣлъ бы растворить все".

Но стоическое пониманіе этого компромисса достойно похвалы: оно сохраняетъ существенное сознаніе свободы и, въ то же время, не требуетъ ничего психологически противорѣчащаго. Ибо обѣ формы оцѣнки могутъ въ дѣйствительности существовать одна возлѣ другой: стоическій «мудрецъ» могъ бы настолько подавить свои «побужденія», что они утрачиваютъ свое значеніе для области желаній, но сохраняютъ таковое для волевого отношенія. Онъ не любитъ богатства, говоритъ Сенека [1]), но предпочитаетъ ихъ. Онъ «не чувствуетъ никакого состраданія, но помогаетъ» [2]). И, какъ мы слышали уже недавно, хотя ему запрещается желаніе, ему разрѣшается, все же, хотѣніе [3]).

Такимъ образомъ, стоическое ученіе, какъ мы изложили его выше, находитъ свое завершеніе въ жизнепониманіи, для котораго имѣетъ значеніе одна только дѣятельность, а не то, что достигается этой дѣятельностью. Жизненныя блага суть для человѣка только матеріалъ, на которомъ онъ долженъ проявить свою дѣятельность [4]). И исключительно отъ характера этой дѣятельности зависитъ какъ его счастье, такъ и его цѣнность. Этотъ образъ мыслей мы часто встрѣчаемъ въ источникахъ. «Славолюбивый,—говоритъ Маркъ Аврелій [5])—считаетъ чужую дѣятельность за свое собственное благо; жадный до наслажденій—свою собственную пассивность; разумный—свою собственную дѣятельность». И далѣе [6]): «Не въ претерпѣваніи, а въ дѣйствіи заключается благо и зло разумнаго, общественнаго существа, а также его добродѣтель и негодность»... Точно также и Сенека [7]): «Ты думаешь, мудраго обременяетъ зло? Онъ пользуется имъ. Какъ Фидій могъ бы работать не только надъ драгоцѣнной слоновой костью, но и надъ менѣе цѣннымъ мраморомъ, такъ и мудрый будетъ развивать свое превосходство, когда можетъ, въ богатствѣ, а когда нѣтъ, то и въ бѣдности». Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло съ отечествомъ и изгнаніемъ, съ сословіемъ полководцевъ и воиновъ, съ силой и слабостью: «Какую бы судьбу онъ ни испытывалъ, онъ создаетъ изъ этого нѣчто зна-

1) De vit. beat. 21. 4.
2) Seneca, de clem. II. 6. 4. Ср. стр. 450—452, 641.
3) Seneca, Ep. 116. 1. Ср. стр. 196!
4) Стр. 195.
5) Къ самому себѣ, VI. 51.
6) Къ самому себѣ, IX. 16.
7) Ep. 85. 39 и сл.; ср. De vit. beat. 22. 1 и сл.!

чительное». Но Эпиктетъ заявляетъ какъ разъ [1]): «Какъ дерево является матеріаломъ для плотника, а металлъ—матеріаломъ для отливщика статуй, такъ и матеріаломъ для жизненнаго искусства является собственная жизнь каждаго». И ближе онъ развиваетъ [2]): «Есть ли здоровье благо, болѣзнь зло? Нѣтъ, человѣкъ! Но быть здоровымъ правильнымъ образомъ есть благо; неправильнымъ образомъ—зло. Такъ что даже изъ болѣзни можно извлекать пользу. Клянусь богомъ! Или думаешь ты, изъ смерти нельзя извлечь пользу? Изъ изувѣченія нельзя?... Изъ всего. Но также изъ того, кто поноситъ кого-либо? И какую пользу имѣетъ атлетъ отъ того, кто обучаетъ его? Наивеличайшую! И этотъ научаетъ меня: онъ учитъ меня претерпѣвать, сторониться гнѣва, быть кроткимъ... Плохой сосѣдъ? Да, для самого себя! Для меня же хорошій: онъ научаетъ меня кротости и приличію. Плохой отецъ? Для себя самого; для меня же хорошій. Это и есть волшебный жезлъ Гермеса... Переноси болѣзнь, смерть, бѣдность, позоръ, смертный приговоръ: благодаря жезлу Гермеса все это становится на пользу... Что бы ты ни назвалъ, я могу сдѣлать изъ этого нѣчто дающее блаженство, дающее счастье, возвышенное, достойное зависти».

Но если стоическое жизнепониманіе переноситъ весь центръ тяжести на дѣятельность, а не на матеріалъ, на которомъ проявляется эта дѣятельность, и не на результатъ, какой она осуществляетъ, то ясно само собой, что дѣятельность эта не можетъ уже мыслиться, какъ с е р ь е з н а я, она должна мыслиться, скорѣе, какъ и г р а ю щ а я дѣятельность. Ибо, какъ мы знаемъ уже, сущность серьезнаго отношенія, въ отличіе отъ игры, заключается въ томъ, что въ первомъ случаѣ дѣятельность является безразличнымъ средствомъ для опредѣленныхъ результатовъ, а во второмъ—результатъ есть безразличное дѣйствіе любой дѣятельности. Уравненіе: жизнь=игра съ самаго же начала является поэтому наиболѣе подходящимъ образнымъ выраженіемъ для той системы понятій. Дѣйствительно, оно очень часто употребляется въ этой функціи. Уже Х р и з и п п ъ [3]) много пользовался образомъ игры въ мячъ, съ цѣлью пояснить правильный способъ, какъ слѣдуетъ оказывать и принимать благодѣянія. И тутъ, несомнѣнно, имѣлось намѣреніе перенести центръ тяжести, въ про-

1) Diss. I. 15. 1.
2) Diss. III. 20. 4 и сл.
3) Отр. 725.

тивоположность «безразличію» внѣшней выгоды, на способъ использованія того безразличнаго матеріала. «Матеріалы, говоритъ затѣмъ, далѣе, Эпиктетъ [1]), безразличны, ихъ примѣненіе не безразлично. Какимъ же образомъ можно въ одно и то же время сохранить спокойствіе и не возбуждаться и, однако, не проявлять нерадѣнія къ дѣлу и не бѣжать отъ него? Если подражать игрокамъ въ кости. Фишки безразличны. Кости безразличны. Какъ могу я знать, что выпадетъ? Но съ искусствомъ и заботливостью воспользоваться (происшедшими) бросаніями—это моя задача». Такъ и въ жизни. «Будь заботливъ, ибо, что ты ни дѣлаешь, не является безразличнымъ, Но вмѣстѣ съ тѣмъ будь спокоенъ и не возбуждайся; ибо вещи безразличны. Ты увидишь, что такъ точно поступаютъ и искусные игроки въ мячъ Никто не можетъ судить по мячу, есть ли онъ благо или зло; а по удару и по уловленію. Въ томъ и заключается правильный пріемъ искусство, быстрота, ловкость, что я, не приводя даже грудь въ движеніе, могу поймать его; и другой получаетъ его, если я его бросаю. А если мы ловимъ и бросаемъ его съ возбужденіемъ и боязнью, то что же это еще за игра?... Это—битва, а не игра! Такъ, слѣдовательнс, могъ играть въ мячъ и Сократъ. Какимъ это образомъ? Играть въ засѣданіи суда. (Ибо) онъ говоритъ... словно онъ игралъ въ мячъ. Что же за мячъ тамъ бросали? Жизнь, свобода, изгнаніе, потеря жены, оставленіе дѣтей сиротами. Этимъ онъ игралъ, но онъ тѣмъ не менѣе игралъ и бросалъ мячъ благопристойно». Но этотъ образъ не случайно былъ взятъ однажды философомъ. Напротивъ, онъ всегда казался ему адекватнымъ выраженіемъ его жизнепониманія. Объ этомъ свидѣтельствуютъ слѣдующія мѣста [2]), въ которыхъ образъ этотъ употребляется въ видѣ намека: Я даже не хочу входить въ царскій дворецъ [3]), слѣдовательно, мнѣ нечего также возбуждаться, если стража не пускаетъ меня туда.—Но почему же пытаешься ты вообще и приходишь сюда? «Такъ какъ мнѣ кажется, что я долженъ участвовать въ игрѣ, пока игра длится». Или: [4]) нужно вести себя по отношенію въ властелину такъ, какъ

---

1) Diss. II. 5. 1 и сл.

2) Ср. также Diss. I. 24. 20.—Это мѣсто ниже будетъ приведено въ другой связи.

3) Diss. IV. 7. 19.

4) Diss. IV. 7. 30.

Сократъ велъ себя по отношенію къ тридцати тиранамъ. «Ведя игру, иду я къ нему и слушаюсь, пока онъ не приказываетъ мнѣ ничего дурного или неприличнаго. Если онъ мнѣ говоритъ: заключи въ темницу Льва Саламинца!—тогда я отвѣчаю ему: я не участвую уже въ игрѣ.—Заключите его самого въ темницу!—Тогда я продолжаю игру».

Поэтому слѣдующее выраженіе Жанъ Поля [1]) не лишено комизма: «Тотъ, для кого внѣшняя (гражданская, физическая) жизнь есть нѣчто большее, нежели роль: тотъ есть комедіантъ, который смѣшалъ свою роль съ жизнью и начинаетъ плакать въ театрѣ. Эта точка зрѣнія... возвышаетъ до непоколебимости, которая возвышеннѣе, диковиннѣе и слаще стоической ἀπάθεια». Нельзя болѣе ошибочно понять ученіе стоиковъ; ибо именно эта «точка зрѣнія» есть стоическая ἀπάθεια. Гораздо глубже и правильнѣе представляется мнѣ поэтому то пониманіе стоическаго взгляда на жизнь, которое Адамъ Смитъ облекъ въ слѣдующія положенія. Правда, положенія эти отчасти пріукрашены въ гедоническомъ смыслѣ, какъ это соотвѣтствуетъ духу восемнадцатаго вѣка. Но они, все же, отчетливо и превосходно оттѣняютъ сущность этой точки зрѣнія. «Стоики—говоритъ Адамъ Смитъ [2])—повидимому, разсматривали человѣческую жизнь, какъ игру, которая требуетъ большой ловкости, но въ которой имѣется также вліяніе случая, или, все же, того, что обыкновенно считается случаемъ. При такихъ играхъ ставка играетъ ничтожную роль, и вся радость отъ игры покоится на томъ, чтобы игра велась хорошо, достодолжнымъ образомъ и ловко. Если хорошій игрокъ, несмотря на все свое искусство, все же, проигрываетъ, благодаря вліянію случая, то потеря должна служить для него, скорѣе, предметомъ веселья, нежели серьезнаго огорченія. Онъ не сдѣлалъ ни одного ошибочнаго хода. Онъ ничего не сдѣлалъ такого, чего онъ долженъ былъ бы стыдиться. Онъ вполнѣ насладился всею радостью отъ игры. Если же, наоборотъ, плохой игрокъ, несмотря на всѣ свои ошибки, выигрываетъ такимъ же образомъ, то этотъ успѣхъ можетъ доставить ему лишь мало удовлетворенія.

[1]) „Ueber die natürliche Magie der Phantasie", 1. „Jus de tablette für Mannspersonen", приложеніе къ „Quintus Fixlein" (Сочиненія, томъ III, стр. 203).

[2]) Theory of moral sentiments, P. VII, Sect. II, Chapt. 1. (Есть русскій переводъ Бибикова, 1868 года).

Его преслѣдуетъ воспоминаніе обо всѣхъ сдѣланныхъ имъ ошибкахъ. Точно также и во время игры онъ едва-ли можетъ испытать какую-либо долю наслажденія, которое она въ состояніи доставить. Вслѣдствіе незнанія имъ правилъ игры, боязнь, сомнѣніе и нерѣшительность суть тѣ непріятныя ощущенія, которыя предшествуютъ почти каждому его ходу. А разъ онъ сдѣлалъ его, то уничтожающее сознаніе совершенной грубой ошибки завершаетъ собой безрадостный кругъ его ощущеній. Человѣческую жизнь, со всѣми ея преимуществами, которыми она можетъ обладать, нужно, по мнѣнію стоиковъ, разсматривать, какъ простую копеечную игру: какъ такое дѣло, которое слишкомъ незначительно, чтобы заслуживать серьезной заботы. Нашей единственной заботой должна служить не ставка, а правильный пріемъ игры. Если же мы свяжемъ свое счастіе съ выигрышемъ ставки, то мы свяжемъ его съ чѣмъ-то такимъ, что зависитъ отъ факторовъ, находящихся внѣ нашей власти и нашего вліянія. Мы находились бы тогда въ вѣчномъ страхѣ и безпокойствѣ, и часто насъ постигали бы горестныя и гибельныя разочарованія. Но если мы свяжемъ свое счастіе съ хорошей, достодолжной, умной и ловкой игрой, короче, съ соразмѣрностью своего собственнаго поведенія, то мы свяжемъ его съ тѣмъ, что при надлежащемъ упражненіи, воспитаніи и вниманіи находится вполнѣ въ нашей власти и зависитъ отъ нашего руководительства. Наше счастье вполнѣ надежно и стоитъ превыше вліянія судьбы. Если результатъ нашихъ поступковъ не находится въ нашей власти, то онъ стоитъ также внѣ нашихъ заботъ. И мы никогда не можемъ изъ-за него ощущать боязни или страха, никогда не можемъ мы пережить ни печальнаго, ни даже серьезнаго разочарованія».

Уважаемые слушатели! Эти цитаты и общія точки зрѣнія, къ которымъ онѣ относятся, привели насъ къ тому пункту, когда мы должны высказать, въ заключеніе, свое сужденіе о стоическомъ жизнеописаніи. Но предварительно я долженъ еще дополнить свое изложеніе нѣкоторыми отдѣльными чертами. До сихъ поръ мы не вышли еще изъ рамокъ простого констатированія, что стоики признавали нравственный законъ, имѣющій силу для всѣхъ людей. Но, быть можетъ, вы поставите теперь еще вопросъ, какое содержаніе они вкладывали въ особенности въ этотъ законъ. Но такъ какъ этотъ вопросъ представляетъ очень мало интереса для нашихъ цѣлей, то свой отвѣтъ я могу формулировать очень коротко.

Относительно содержанія нравственнаго закона, то есть, говоря стоическимъ языкомъ, относительно вопроса, что есть «свойственная» дѣятельность, и что нѣтъ, среди стоиковъ происходили безконечные споры. До насъ дошло много различныхъ свѣдѣній о такихъ спорахъ, которые велись Антипатромъ и Діогеномъ изъ Вавилона по поводу болѣе строгаго или менѣе строгаго пониманія [1]). Но когда вы слышите, что спорили даже по поводу того, есть ли это «свойственная» мудрецу дѣятельность: класть нога на ногу [2]), то у васъ пропадаетъ всякая охота углубляться въ эти мистеріи [3]). Интереснѣе то, что ложь при извѣстныхъ обстоятельствахъ считалась дозволенной [4]), и Зенонъ, какъ мы можемъ судить объ этомъ по одному біогра-

1) Антипатръ, отр. 61, Діогенъ, отр. 49 (Arnim III).

2) Отр. 711 (Arnim III).

3) Но эти вещи представляютъ, конечно, не одну только комическую сторону. Напротивъ, онѣ представляютъ собой каррикатурные остатки одной изъ симпатичнѣйшихъ чертъ старшихъ стоиковъ: ихъ тонкаго чувства такта. О Зенонѣ разсказываютъ (Diog. Laert. VII. 23). что одному юному болтуну онъ указалъ надлежащее мѣсто словами: вѣдь мы имѣемъ два уха и только одинъ ротъ, конечно, только для того, чтобы больше слушать, нежели говорить. И когда кто-то (Diog. Laert. VII. 19) сталъ порицать многочисленныя изреченія Антисоена, онъ замѣтилъ ему: Антисоенъ высказалъ, вѣроятно, и кое-что хорошее; онъ спрашиваетъ, слѣдовательно, своего уважаемаго собесѣдника, не припомнитъ ли онъ также и такихъ изреченій? Когда же тотъ отвѣтилъ отрицательно на этотъ вопросъ, то онъ продолжалъ: „Какъ же не стыдно тебѣ, если Антисоенъ сказалъ что-либо ошибочное, то ты отыскиваешь это и запоминаешь, а того, что онъ сказалъ правильнаго, ты ни разу даже не вспомнилъ?“ Въ особенности же я хотѣлъ бы оттѣнить здѣсь разговоръ, происходившій между Клеаноомъ, Аркезилаемъ и однимъ неизвѣстнымъ. Объ этомъ разговорѣ также сообщаетъ Діогенъ Лаэртійскій (VII. 171). Когда неизвѣстный сталъ упрекать Аркезилая въ безнравственности, то Клеаноъ приказалъ ему замолчать, замѣтивъ: „Если даже его принципы уничтожаютъ мораль, то вѣдь поступки его преисполнены ею“. На это Аркезилай гордо отвѣтилъ: „Я не ищу лести“. Клеаноъ, смѣясь, замѣтилъ на это: „Развѣ это лесть, если я утверждаю, что твоя жизнь не согласуется съ твоими принципами?“ Здѣсь обнаруживается „тактъ сердца“, который такъ рѣдко встрѣчается въ древности. Этотъ несчастный Хризиппъ сгубилъ, конечно, все. Ибо такта уже нѣтъ, разъ онъ подраздѣляется на отдѣльныя „добродѣтели“ и подчиняется искусственнымъ правиламъ. А тогда и возникаютъ вопросы, подобные предыдущимъ.

4) Отр. 554, 555.

фическому замѣчанію [1]), отвергалъ половое воздержаніе, какъ нѣчто противоестественное. А болѣе всего встрѣчаемъ мы протестовъ противъ условности. Все это Зенонъ заимствовалъ изъ цинической борьбы противъ «воображенія». Онъ, какъ и Хризиппъ, отрицаетъ, что каннибализмъ [2]), свободная любовь [3]), противоестественныя половыя сношенія [4]) и кровосмѣшеніе [5]) противоестественны. И въ пользу послѣдняго утвержденія Зенонъ [6]) проводитъ такой аргументъ, который слишкомъ характеренъ для цинизма, чтобы я не привелъ его здѣсь (правда, въ смягченной формѣ): почему, спрашиваетъ онъ, должно запрещаться именно это соприкосновеніе съ материнскимъ тѣломъ, тогда какъ въ цѣломъ рядѣ другихъ случаевъ соприкосновеніе съ материнскимъ тѣломъ не встрѣчаетъ никакого порицанія? Однако, какъ ни характерно это для циническаго образа мыслей, по отношенію къ стоикамъ дѣло идетъ въ данномъ случаѣ, въ сущности, о простой исторической случайности. Эти опредѣленія не оказали на послѣдующее время никакого замѣтнаго вліянія и не затронули ядра стоической этики.

Но иначе обстоитъ дѣло съ однимъ вопросомъ спеціальной морали: это—вопросъ о допустимости самоубійства. Въ этомъ отношеніи оффиціальная версія стоическаго ученія заявляетъ [7]): самоубійство, въ зависимости отъ обстоятельствъ, то является сообразнымъ съ долгомъ, то противнымъ долгу. Именно оно, является, «естественнымъ», если совершается въ интересахъ отечества или друзей, или также при сильной боли, при искалѣченіи и неизлечимыхъ болѣзняхъ. Но уже эта формулировка даннаго положенія вызываетъ сомнѣнія. Правда, жертва въ пользу друзей и отечества лежитъ вполнѣ въ направленіи стоическаго универсализма. А то, что часть должна уступать цѣлому,—это вполнѣ можетъ почитаться «естественнымъ». въ

---

1) Diog. Laert. VII. 13.

2) Отр. 746—750; ср. Diog. Laert. VII. 36.

3) Отр. 728; ср. Diog. Laert. VII. 33.

4) Отр. 706; ср. Sext. Emp. Pyrrh. III. 200.

5) Отр. 743—746, 753.

6) Sext. Emp. Pyrrh. III. 205.

7) Отр. 757. Ср. отр. 691, 759, 765—767. Только отр. 768 идетъ нѣсколько дальше, такъ какъ здѣсь въ качествѣ достаточныхъ основаній для самоубійства допускается также насиліе со стороны тирана, бѣдность и безуміе. Однако, это производитъ впечатлѣніе послѣдующаго оправданія стоической практики въ императорскій періодъ.

смыслѣ ученія школы. Но иначе, наоборотъ, обстоитъ дѣло съ остальными тремя случаями. Ибо гдѣ остается здѣсь принципъ, что мы должны «пользоваться» страданіемъ, чтобы научиться страдать? И Плутархъ, повидимому, не такъ уже неправъ, когда спрашиваетъ [1]), какимъ же это образомъ человѣкъ, который (согласно стоическому ученію) обладаетъ всѣми благами и свободенъ отъ всякаго страха передъ какимъ бы то ни было зломъ, можетъ покончить съ собой ради какого-то безразличнаго дѣла? Но Хризиппъ возражаетъ на такого рода сомнѣнія [2]): жизнь и смерть также безразличны, и, очевидно, можетъ быть, слѣдовательно, «естественнымъ» предпочесть смерть боли. И теоретически это, безъ сомнѣнія, правильно. Но какъ же слѣдуетъ опредѣлять, какая изъ этихъ безразличныхъ вещей является въ отдѣльномъ случаѣ «предпочтительной». Ибо предоставлять рѣшеніе вопроса на усмотрѣніе отдѣльнаго человѣка— это было бы, правда, вполнѣ понятно съ точки зрѣнія Аристона, но совершенно недопустимо съ точки зрѣнія Хризиппа. Но въ такомъ случаѣ сталкивающихся инстинктовъ нельзя уже, очевидно, аргументировать при помощи обязанности самосохраненія, или при помощи естественныхъ «побужденій». И если философъ признаетъ въ такихъ случаяхъ боль «менѣе предпочтительной», нежели смерть, то такое рѣшеніе его представляется очень произвольнымъ. Да оно плохо вяжется съ притязаніемъ школы, что она знаетъ общеобязательный естественный законъ нравственности. Но до насъ не дошло болѣе детальнаго разбора возможныхъ случаевъ такого положенія вещей. Такимъ образомъ уже эту оффиціальную формулировку ученія отнюдь нельзя признать свободной отъ возраженій и удовлетворительной.

Но ни практика, ни теорія стоиковъ не остановились на ней. Обѣ, напротивъ, обнаруживаютъ рѣшительную склонность допускать самоубійство. Уже Зенонъ, какъ говорятъ [3]), сломавъ себѣ палецъ въ старости, понялъ это, какъ знакъ того, что природа зоветъ его, и немедленно повѣсился. Самоубійство Катона Младшаго, который лишилъ себя жизни въ виду ниспроверженія республиканскаго строя въ Римѣ, нисколько не умалило его ореола, хотя оно не безъ насилія можетъ быть подведено

---

[1]) De Sto. repp. 18, p. 1042 d и de comm. not. 11, p. 1063 c.
[2]) Стр. 759.
[3]) Diog. Laert. VII. 28.

подъ одну изъ указанныхъ выше категорій. Сенека [1]) какъ ни въ чемъ ни бывало предоставляетъ полную свободу выбора между «преодолѣніемъ» и «завершеніемъ» зла. Маркъ Аврелій, повидимому [2]), связывалъ съ самоубійствомъ одно только условіе, чтобы оно было совершено съ внутренней свободой. А Эпиктетъ заявляетъ прямо [3]): «Вспомни, что двери стоятъ открытыми. Не будь малодушнѣе дѣтей. Какъ эти послѣднія, если исторія имъ не нравится, говорятъ: я не играю больше,—такъ скажи и ты, если тебѣ что-либо представляется такимъ (!): я не играю больше и ухожу; если же ты остаешься, то не жалуйся!» Но, конечно, наряду съ этимъ, и отчасти даже изъ устъ тѣхъ же самыхъ людей, имѣются противоположныя объясненія и разнаго рода оговорки [4]). Но изъ всего этого вытекаетъ, что дѣйствительной ясности въ этомъ отношеніи здѣсь не было достигнуто. И это понятно. Ибо, съ одной стороны, способность подавлять сильнѣйшій изъ всѣхъ эгоистическихъ интересовъ будетъ всегда представляться, какъ признакъ большой внутренней свободы. А, съ другой, «атеистъ» Ѳеодоръ не напрасно предостерегалъ [5]): развѣ это не противорѣчіе, если, съ одной стороны, говорятъ, что только правое есть благо, только неправильный поступокъ есть зло, и, въ то же время, тотъ, кто такъ презираетъ превратности человѣческой судьбы, готовъ бѣжать отъ нихъ изъ жизни.

Но въ дѣйствительности дѣло обстояло въ данномъ случаѣ, повидимому, такъ. Какъ бы тамъ ни было съ пожертвованіемъ ради высшихъ цѣлей, но человѣкъ, исполненный совершенной внутренней свободы, во всякомъ случаѣ, никогда не лишитъ себя жизни, ради того, чтобы избѣжать собственныхъ страданій. Несовершенный же человѣкъ съ полнымъ правомъ поступитъ такимъ образомъ, если можетъ умереть съ болѣе высокой степенью внутренней свободы, нежели какая доступна для его дальнѣйшей жизни. Но стоики вообще не формулировали понятія этической обязанности несовершеннаго человѣка. По-

---

1) Ep. 29. 12.

2) Къ самому себѣ, V. 29.

3) Diss. I. 24. 20.

4) Epiktet, Diss. I. 9. 16 и I. 1. 27.

5) Stob. Floril. 119. 16 (Meineke); ср. подобное же выраженіе Діогена (изъ Синопа) у Аэліана, V. H. X. 11.

этому они не могли также найти разрѣшенія этой приблемы [1]). И въ этомъ отношеніи, слѣдовательно, жестоко отомстило за себя данное ими недостаточное опредѣленіе понятія этическаго идеала.

Обращаясь теперь къ резюмирующей критической оцѣнкѣ стоической этики, мы должны еще въ послѣдній разъ оттѣнить этотъ недостатокъ. Стоическая этика представляетъ собой наиболѣе развитую и детально разработанную этическую систему грековъ. Точно также общую основную мысль самоискупленія, идеалъ внутренней свободы, она развила отчетливѣе и сознательнѣе, нежели всѣ другія школы. Абсолютная самоудовлетворенность этической цѣнности и совершенное превосходство идеальнаго человѣка надо всѣми превратностями судьбы такъ тѣсно сплелись съ памятью о нихъ, что эти мысли еще и въ настоящее время считаются вообще специфически стоическими. Далѣе, стоики вполнѣ правильно опредѣлили сущность этого состоянія искупленія, какъ согласіе нашего желанія съ дѣйствительностью, слѣдовательно, какъ утвержденіе желанія. Они понимали, что это утвержденіе желанія получается въ томъ случаѣ, если каждое отдѣльное переживаніе разсматривается, какъ неотторжимый членъ единаго мірового процесса. Его выраженіе въ области чувства они усматривали въ томъ, что порабощающіе насъ аффекты алчности и страха устраняются, а ихъ мѣсто занимаетъ радость, какъ аффектъ внутренней свободы. Наконецъ, стоики освѣтили яркимъ свѣтомъ въ высшей степени цѣнную и плодотворную мысль, что человѣкъ, достигшій искупленія, будетъ понимать свои

---

[1]) Ближе всего подошелъ къ этому рѣшенію Музоній Руфъ въ своемъ напоминаніи (Stob. Floril. 7. 24 Meineke): „Воспользуйся прекрасной смертью, когда ты можешь, дабы тебѣ не пришлось, все же, скоро умереть, когда красиво умереть ты не могъ бы уже". Впрочемъ, мысль эта не является оригинальной. Ибо уже Софоклъ (Аяксъ, v. 479) высказываетъ ее:

„Нѣтъ, прекрасно жить или прекрасно умереть подобаетъ
Благородному";

и еще лучше, быть можетъ, высказываетъ ее лакедемонская надгробная надпись (у Плутарха, Vita Pelopidae 1), въ которой, конечно, не имѣлось въ виду самоубійство:

„Не жизнь считали за благо, и не смерть тѣ, что лежатъ здѣсь,
А только мужа, который и въ той, и въ другой проявилъ себя
хорошо".

переживанія не какъ нѣчто самоцѣнное, а какъ поставленныя ему задачи, что всю свою внѣшнюю жизнь онъ будетъ разсматривать, какъ данный матеріалъ для своей внутренне свободной дѣятельности. А въ приравниваніи жизни игрѣ они нашли для этого жизнепониманія наиболѣе соотвѣтствующее образное выраженіе.

Зато стоики не смогли дать удовлетворительнаго содержанія этой внутренне свободной дѣятельности. Они не смогли удовлетворительнымъ образомъ опредѣлить ни этически требуемой активности совершеннаго человѣка, ни этически требуемой активности несовершеннаго человѣка. Отъ этого послѣдняго идеалъ требуетъ прежде всего самоусовершенствованія. Но это понятіе чуждо стоикамъ. Ихъ понятіе идеала, относящееся не къ постулируемой, а къ такъ или иначе преднаходимой реальности, заглушило дополнительное понятіе приближенія. Оно привело даже къ тому, что хризиппова схоластика причислила нравственный «прогрессъ» къ этически безразличнымъ вещамъ. Но и при опредѣленіи совершенной активности стоики оказались на ложномъ пути. Вслѣдъ за софистами, циниками и академиками они стали предполагать, что извѣстные поступки «естественнѣе» другихъ. Но кто хочетъ воздвигнуть свое зданіе на этой почвѣ, тотъ погибъ. То значеніе «естественнаго», которымъ можно было бы воспользоваться, напр. для различенія цѣнностей, не имѣетъ ничего общаго съ этикой или моральностью. Вѣдь, въ противномъ случаѣ, должно было бы быть тягчайшимъ грѣхомъ пятиться назадъ, или становиться на голову. Но въ другомъ смыслѣ все дѣйствительное одинаково естественно, и поступокъ, встрѣтившій порицаніе, нисколько не болѣе неестественъ, нежели его отрицательная оцѣнка. Понятіе природы становится тогда простымъ плащемъ, подъ которымъ можетъ укрыться любая оцѣнка, какъ бы ни была она мотивирована. Такъ, стоики изъ традиціонныхъ нормъ, циническихъ раціонализмовъ и потребности въ субъективныхъ настроеніяхъ изготовили изумительное сплетеніе. И этимъ сплетеніемъ, какъ внѣшнимъ правиломъ дѣятельности, они связали мудреца. Но благодаря этому отъ нихъ ускользнули оба внутреннихъ принципа свободной дѣятельности: преданная любовь и созидающая творческая сила. Правда, о любви говорится много, въ особенности въ позднѣйшее время. Здѣсь нужно назвать прежде всего Марка Аврелія. Но эта стоическая любовь,

выражающаяся въ «помощи безъ состраданія», есть форма внѣшняго поведенія, а не избытокъ изливающейся извнутри силы. А о продуктивности едва лишь упоминается. Древности были чужды, правда, не оба эти состоянія, а сознаніе ихъ. Должны были появиться христіанство и романтика, св. Павелъ и Фихте,—и только тогда стала возможной ихъ формулировка въ понятіяхъ. Съ этимъ стоитъ въ связи то обстоятельство, что стоическому ученію объ аффектахъ недостаетъ понятія вдохновенія. Ибо «радость» со своимъ относительно подчиненнымъ и скромнымъ мѣстечкомъ не можетъ замѣнить его. Здѣсь обнаруживается, въ сравненіи съ Платономъ, несомнѣнный шагъ назадъ. Послѣдствіемъ этого является дуализмъ стоическаго ученія о цѣнностяхъ. «Мудрецъ» есть воплощенная нравственная норма. Но эта норма повелѣваетъ ему созидать исключительно такія цѣнности, которыя для него вовсе не являются истинными цѣнностями. Ему недостаетъ, слѣдовательно, того внутренняго отношенія къ объекту своей дѣятельности, которое связываетъ любящаго съ любимымъ и созидающаго со своимъ дѣломъ. Эти послѣдніе дѣйствуютъ, влекомые своимъ нутромъ, достигшимъ искупленія и преисполненнымъ избытка силъ. И поэтому ихъ дѣятельность является въ высшемъ смыслѣ свободной. Онъ дѣйствуетъ согласно данному ему извнѣ правилу. И поэтому хотя его дѣятельность не несвободна, но она, все же, связана. Въ этомъ, какъ мнѣ кажется, и кроется глубочайшая причина того, что стоическій идеалъ, несмотря на всѣ свои преимущества, содержитъ въ себѣ нѣчто бѣдное, нищенское. Свобода приводитъ стоика не къ выявленію живого «я», а къ растворенію въ мертвомъ законѣ. Здѣсь нельзя не признать глубокаго внутренняго родства съ жизнепониманіемъ Канта. Но узкое, личное «я» здѣсь не преодолѣвается въ интересахъ расширеннаго, сверхличнаго «я», оно, скорѣе, искореняется здѣсь, чтобы уступить мѣсто абстрактной, безличной формулѣ. Именно по этой причинѣ стоическое основное настроеніе, въ концѣ концовъ, есть лишь резиньяція. Но печально обстояло бы дѣло съ идеаломъ внутренней свободы, если бы это являлось его послѣднимъ словомъ. Этого не должно быть. Поэтому и стоическая этика не есть послѣднее слово ученія о самоискупленіи.

ОДИННАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ.

Эпикуръ и скепсисъ.

Угасаніе сократовской силы.—Эпикуреизмъ и киренаики: внѣшняя и внутренняя зависимость перваго.—Основанія, говорящія въ пользу самостоятельнаго изложенія: школа и система.—Личность Эпикура: пролетарскій школьный учитель, равнодушный ко всему большой баринъ, пророкъ.—Чувствительность, напыщенность и иронія надъ самимъ собою.—Основная черта его существа: героическое тщеславіе.—Объясненіе указанныхъ особенностей изъ этого корня.—Ученіе: идеалъ внутренней свободы и самосознаніе Эпикура.—Его меланхолія и гедонизмъ.—Договоръ съ богами и паѳосъ просвѣщенія.— Страхъ передъ смертью и презрѣніе къ смерти.—Побѣда самодовольства надъ болью.—Оправданіе позой.—Скепсисъ.—Перипетіи интеллектуализма.—Незнаніе и внутренняя свобода.—Жизнь и характеръ Пиррона.

Уважаемые слушатели!

Въ двухъ послѣднихъ лекціяхъ мы познакомились съ жизнепониманіемъ стоиковъ. Въ заключеніе, мы должны были установить, что основное настроеніе этихъ людей можно лучше всего охарактеризовать словомъ: резиньяція! Но уже это означаетъ, несомнѣнно, упадокъ силы: вѣдь тотъ, кто достаточно силенъ, и при полной внутренней свободѣ сможетъ справиться со всѣмъ. И лишь недостатокъ того избытка силы, о которомъ я такъ часто говорилъ вамъ, можетъ связать сохраненіе внутренней свободы съ условіемъ отказа, отреченія. Справедливо, конечно, что внутренняя свобода въ дѣйствительности, не затрогивается, пока отреченіе находится въ нашей власти, и, слѣдовательно, то, что могло бы уничтожить свободу, дѣйствительно, можетъ быть отстранено. Однако, нельзя не признать, что то жизненное настроеніе, которое сильно ощущаетъ зло и можетъ лишь обороняться отъ него, соотвѣтствуетъ гораздо болѣе слабому настроенію искупленія. Однако, относи-

тельно стоиковъ этого въ такой степени нельзя было бы утверждать. То, отъ чего они отказываются, не есть что-либо опредѣленное и сознательное для нихъ. Только мы, зрители, видимъ, что здѣсь наблюдается нѣкоторый страхъ передъ непосредственно-личнымъ выявленіемъ собственной силы въ индивидуальныхъ цѣляхъ. Тутъ мѣсто исполненной теплоты и богатой жизни занимаетъ привязанность къ холодной и мертвой формулѣ. Это, отмѣчаемое мною, явленіе обнаруживается, напротивъ, отчетливо въ тѣхъ двухъ системахъ, о которыхъ я буду сейчасъ говорить: эпикуреецъ отказывается принципіально отъ дѣятельной жизни, а скептикъ—отъ мыслящей жизни. Первому кажется слишкомъ опасной публичная дѣятельность, второму—рѣшительное убѣжденіе: въ первомъ случаѣ борьба, во второмъ—изслѣдованіе могутъ слишкомъ захватить личность. Въ первомъ случаѣ пораженіе, во второмъ—заблужденіе могли бы повлечь за собой слишкомъ тяжкія послѣдствія. Поэтому тотъ, кто хочетъ достигнуть общей «цѣли» обѣихъ школъ, «невозмутимости», долженъ остерегаться этихъ опасностей и возбужденій. Первый ради этой цѣли удаляется въ ограниченную и тихую жизненную среду, а второй воздерживается отъ важныхъ по своимъ послѣдствіямъ сужденій, которыхъ нельзя уже взять обратно. Только такими путями возможно достигнуть внутренней свободы. Но такъ ее уже можно обрѣсти! Поэтому этотъ положительный обликъ картины стоитъ для приверженцевъ обоихъ направленій на первомъ планѣ. И если вы послѣдуете за мной при ближайшемъ разсмотрѣніи этихъ направленій, то вы получите о нихъ, конечно, существенно болѣе благопріятное впечатлѣніе, нежели это можно было бы предположить по этому вступительному изложенію. Его задачей было съ самаго же начала намѣтить границы интересующей насъ области. А съ ея содержаніемъ мы должны теперь познакомиться. Но для этого необходимо обѣ системы разсматривать совершенно обособленно. Мы начнемъ съ Эпикура.

* * *

Тутъ прежде всего возникаетъ передъ нами вопросъ: имѣемъ ли мы право и основаніе разсматривать эпикурейское ученіе, какъ нѣчто самостоятельное, и не гораздо ли правильнѣе разсматривать это ученіе, вслѣдствіе его гедоническаго характера, совмѣстно съ системами Ѳеодора, Гегезія и Анникерида, какъ дальнѣйшее развитіе киренайской доктрины? Кое-что, повидимому, говоритъ въ пользу такого пониманія и оцѣнки, и

нѣкоторыя возраженія, которыя прежде всего напрашиваются здѣсь, едва ли можно признать рѣшающими.

Прежде всего отсутствіе внѣшней школьной связи не имѣетъ серьезнаго значенія. Самъ Эпикуръ хвалился, конечно, тѣмъ [1]) что онъ всему научился только отъ себя самого. И, нѣтъ сомнѣній, ему не повредило бы, если бы онъ пріобрѣлъ нѣсколько болѣе богатыя свѣдѣнія. Вообще самоучки часто не отличаются особенной оригинальностью. Въ большинствѣ же случаевъ то, что они восприняли случайно, они воспринимаютъ съ тѣмъ меньшей критикой, чѣмъ меньше они въ состояніи оцѣнить и отстоять воспринятое отъ другихъ взглядовъ. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно нашего философа. Въ физикѣ онъ произвелъ лишь сравнительно несущественныя измѣненія въ ученіи объ атомахъ Демокрита. Точно также и его этика имѣетъ многочисленныя точки соприкосновенія не только съ этикой этого великаго физика, но и съ этикой киренаиковъ. И его доктрина отличается отъ ученій отдѣльныхъ киренайскихъ мыслителей едва ли сильнѣе, нежели эти послѣднія другъ отъ друга. Поэтому если бы мы хотѣли обращать вниманіе исключительно на теоретическое содержаніе его этики, какъ на таковое, то правильнѣе было бы, конечно, включить его въ этотъ рядъ развитія въ качествѣ не особенно значительнаго члена. Съ этой точки зрѣнія, его ученіе можно было бы охарактеризовать и оцѣнить слѣдующимъ образомъ.

Аристиппъ требовалъ, чтобы человѣкъ былъ въ состояніи въ каждое мгновеніе непосредственно наслаждаться любымъ положеніемъ. Въ этомъ смыслѣ онъ признавалъ удовольствіе за наивысшее благо. Съ другой стороны, Гегезій считалъ невозможнымъ, чтобы въ жизни, какъ въ цѣломъ, удовольствіе перевѣшивало страданіе. Чтобы осуществить, по крайней мѣрѣ, наиболѣе благопріятное изъ достижимыхъ для людей гедоническихъ состояній, именно безболѣзненность, онъ требовалъ полнаго преодолѣнія всѣхъ, связанныхъ съ удовольствіемъ и страданіемъ, эгоистическихъ интересовъ. Онъ помѣстилъ «цѣль» въ достижимое такимъ образомъ гедоническое безразличіе. Эпикуръ соглашался съ обоими относительно цѣли, но ни съ тѣмъ, ни съ другимъ онъ не былъ согласенъ относительно средствъ. Ибо ему недоставало силы для столь радикальнаго отно-

[1]) Отр. 123 (Usener).

шенія. Онъ не обладалъ той необузданной радостью наслажденія, изъ которой Аристиппъ почерпнулъ увѣренность, что всякое жизненное положеніе можно схватить и одолѣть въ его живой полнотѣ. Но онъ не обладалъ также и тою способностью само-преодолѣнія, какая позволяла Гегезію самодержавно возвышаться надо всѣми желаніями, вмѣстѣ съ ихъ удовлетвореніемъ и неудовлетвореніемъ. Такъ онъ умѣрилъ требованія въ обоихъ направленіяхъ и училъ: все сводится не къ тому, чтобы заполнить жизнь положительнымъ наслажденіемъ; напротивъ, достаточно сохранить въ каждое мгновеніе безболѣзненность. А для этого вовсе не необходимо, чтобы каждая боль уравновѣшивалась столь же сильнымъ, настоящимъ удовольствіемъ; не необходимо также, чтобы мы принципіально освободились отъ всякой воспріимчивости къ страданію и наслажденію. Напротивъ, достаточно подвергнуть потребности и жизнь такой регулировкѣ, чтобы по возможности избѣгать внутреннихъ и внѣшнихъ поводовъ къ болѣзненному возбужденію. Достаточно, если мы, далѣе, совершенно освободимся отъ тѣхъ, исполненныхъ страданія, ощущеній, которыя покоятся на одномъ только воображеніи. Достаточно, если мы, наконецъ, въ разумномъ наслажденіи жизнью накопимъ въ себѣ достаточно большой запасъ пріятныхъ воспоминаній. Ибо эти послѣднія могли бы, конечно, уравновѣсить тотъ неизбѣжный остатокъ боли, который можетъ получиться, несмотря на всѣ указанныя мѣры предусмотрительности.

Но относительно этого ученія мы сейчасъ же должны сказать слѣдующее. Правда, оно удерживаетъ основную мысль античнаго гедонизма, именно его стремленіе къ идеалу внутренней свободы. Но въ то же время оно, несомнѣнно, проистекаетъ изъ слабѣющей силы, которая всякую потерю въ свѣжей непосредственности должна замѣнять разнаго рода суррогатами. Поэтому, основная мысль античнаго гедонизма находится здѣсь, несомнѣнно, въ стадіи начинающагося упадка. Ибо идеалъ этотъ, правда, здѣсь еще сохраняется. Но лишь потому, что онъ находитъ себѣ опору и поддержку въ различныхъ мѣрахъ предусмотрительности и въ искусственныхъ пріемахъ. Но все это не можетъ уже скрыть отъ насъ, что это шаткое и сотрясающееся зданіе готово уже вотъ-вотъ обрушиться.

Все это, дѣйствительно, можно сказать. И, однако, ни по существу дѣла, ни исторически мы не воздадимъ этимъ должнаго эпикурейскому жизнепониманію. Ибо, несмотря на все это,

оно по-истинѣ можетъ заявить притязаніе, чтобы его разсматривали, какъ самостоятельное цѣлое, а не просто, какъ поздній побѣгъ отъ киренайскаго ствола. Но это свое притязаніе оно строитъ на слѣдующихъ основаніяхъ.

Прежде всего нужно отмѣтить одинъ безспорный фактъ: отдѣльныя киренайскія школы не намного пережили своихъ основателей, и все направленіе, отъ Аристиппа до Біона, едва ли заполняетъ промежутокъ времени больше одного столѣтія. А эпикуреизмъ оставался живымъ въ теченіе цѣлаго полутысячелѣтія. Онъ оказалъ еще могущественное вліяніе на первые шаги новѣйшаго мышленія. Конечно, и здѣсь необходимы нѣкоторыя оговорки. Прежде всего: большой внѣшней жизненности соотвѣтствовала лишь очень незначительная внутренняя жизненность. Въ этой школѣ не появилось ни одной значительной личности, ни одного самобытнаго мыслителя. Научная работа сосредоточивалась здѣсь только на второстепенныхъ побочныхъ вопросахъ. Всѣ главные пункты оставались въ томъ видѣ, какъ они вышли изъ рукъ учителя: никто не дерзалъ прикоснуться къ нимъ, ни въ цѣляхъ преобразованія, ни въ цѣляхъ дальнѣйшаго развитія. Дидактическая поэма Лукреція, появившаяся на свѣтъ спустя 250 лѣтъ, часто слово въ слово совпадаетъ съ сочиненіями Эпикура. Такъ во всей исторіи школы господствуетъ застывшая ортодоксія: она ведетъ дальше традицію и расширяется путемъ обращеній, но не знаетъ ни образованія новыхъ сектъ, ни отпаденія. Уже скептикъ Аркезилай нашелъ это замѣчательнымъ. Ибо «на вопросъ, почему наблюдаются переходы изъ другихъ школъ въ эпикурейскую, а изъ эпикурейской въ другія никогда, онъ отвѣтилъ [1]): потому, что мужи хотя и могутъ стать кастратами, но кастраты не могутъ уже стать мужами». Это ядовитое замѣчаніе выражаетъ, несомнѣнно, лишь небольшую долю истины. Все это положеніе вещей указываетъ, наоборотъ, на совершенно другой факторъ, который имѣлъ здѣсь рѣшающее значеніе: это—могучая и догматически увѣренная въ себѣ личность основателя школы. Являя собой полнѣйшую противоположность Сократу, личность Эпикура не толкала на путь изслѣдованія, а навязывала убѣжденія. Силой и значеніемъ своего авторитета она на все послѣ-

---

1) Diog. Laert. IV. 43.

дующее время подавила всякое движенiе индивидуальной самостоятельности.

Второе отличiе эпикуреизма отъ всѣхъ другихъ гедоническихъ системъ сократиковъ заключается въ томъ, что совершенно такъ же, какъ стоики, онъ не ограничивается этикой, а воспользовался для своей практической тенденцiи также и логическими и прежде всего физическими теорiями. Такимъ путемъ этическое ученiе превращается въ полную философскую сисмему. Правда, нельзя сказать, что Эпикуръ былъ особенно счастливъ въ своей физикѣ. Его грубая и аляповатая натурфилософiя по тонкости и глубинѣ безконечно уступаетъ даже тѣмъ теоретико-познавательнымъ изслѣдованiямъ, которыя дошли до насъ отъ самого Аристиппа. Но эти изслѣдованiя оказали, повидимому, незначительное влiянiе на киренайскую школу и, кромѣ того, съ киренайскимъ жизнепониманiемъ они связаны скорѣе теоретически-аналогической, нежели теоретически-органической связью. Между тѣмъ какъ эпикурейская физика является существенной предпосылкой и восполненiемъ эпикурейской этики. Да, въ извѣстномъ смыслѣ именно на ней покоится настоящiй паѳосъ этого мiросозерцанiя. Ибо, какъ мы увидимъ, эпикурейская физика имѣетъ прежде всего своей задачей объяснить всякiй процессъ, какъ «естественный». Она должна такимъ образомъ показать, что въ этомъ процессѣ нѣтъ никакихъ «сверхъестественныхъ» вмѣшательствъ, и что всякая религiя, которая не только учитъ, что боги существуютъ, но и допускаетъ также ихъ влiянiе какъ на мiровой процессъ вообще, такъ и на человѣческую жизнь въ частности, есть ложное вѣрованiе. Такимъ образомъ эпикуреизмъ становится прибѣжищемъ «просвѣщенiя»: если не «атеистическаго» въ строгомъ смыслѣ слова, то, все же, «деистическаго», если вамъ это угодно. Онъ становится опорнымъ пунктомъ столь знакомаго намъ изъ восемнадцатаго вѣка отвращенiя къ «фанатизму и мечтательности», передовымъ борцомъ идеала самоискупленiя, въ противоположность всѣмъ тѣмъ зачаткамъ теорiи искупленiя при помощи чуждой силы, которые замѣчаются уже въ античныхъ системахъ. Самъ Эпикуръ сказалъ [1]: «Безсмысленно молить у боговъ того, что ты самъ въ состоянiи создать себѣ». Въ этомъ заключается великое и незамѣнимое значенiе его школы для духовной экономiи позднѣйшей древности: всѣ противоми-

[1]) Προσφώνησις 65 (Wotke, Wiener Studien, томъ X).

стическіе и противообскурантскіе инстинкты и элементы того времени нашли здѣсь свой самый естественный опорный пунктъ и центръ. Но этимъ своимъ значеніемъ эпикуреизмъ обязанъ, очевидно, прежде всего личности своего основателя. Его отважно смѣлое самосознаніе, повидимому, было совершенно преисполнено мыслью: Я—противъ міра—и сильнѣе его! И такъ онъ воплощаетъ въ себѣ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ еще рѣшительнѣе, нежели всѣ его предшественники и соперники, великій сократовскій идеалъ: Внутреннее освобожденіе при помощи своей собственной силы!

Эта личность Эпикура, которая, какъ мы уже видѣли, блещетъ столь различными цвѣтами, представляетъ собой третій и рѣшающій моментъ, который оправдываетъ и требуетъ совершенно самостоятельнаго изложенія и оцѣнки его ученія. Ибо не подлежитъ сомнѣнію, что въ его лицѣ мы имѣемъ дѣло съ однимъ изъ интереснѣйшихъ явленій древности. Онъ интересенъ самъ по себѣ, благодаря соединенію, повидимому, несовмѣстимыхъ чертъ. Онъ вдвойнѣ интересенъ по своему историческому мѣсту, благодаря совершенно неантичнымъ элементамъ своего существа. Поэтому чразвычайно заманчива задача проникнуть въ эту «проблематическую натуру» до того пункта, гдѣ противорѣчія разрѣшаются, гдѣ становится понятнымъ контрастъ съ окружающей средой, гдѣ объясняются преимущества и слабости въ жизни и ученіи, и вся совокупность расходящихся тенденцій объединяется въ единую картину. Но эта заманчивая задача въ то же время необходимо очень трудна. Очень многое не можетъ быть строго доказано и должно быть предоставлено интуиціи психологическаго такта. Поэтому здѣсь еще менѣе, чѣмъ гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ, я могу притязать на то, что смогу представить вамъ нѣчто большее, нежели гипотетическіе и вѣроятные результаты, въ которыхъ неизбѣжно будетъ много субъективнаго.

Обратимся теперь, по возможности отбросивъ всякіе предразсудки, къ личности Эпикура, какъ она вырисовывается передъ нами въ его сочиненіяхъ, отрывкахъ изъ нихъ и его письмахъ. Какъ мы уже указывали, намъ прежде всего бросается въ глаза нѣчто двоякое: неповоротливый и педантическій школьный учитель, который не можетъ отрицать своего пролетарскаго происхожденія, который, съ торжественными пріемами пророка, провозглашаетъ принципы равнодушнаго ко всему большого ба-

рина. Среди вполнѣ объективнаго времени, интересы котораго, повидимому, направлены исключительно на предметное, объективное, мы встрѣчаемъ человѣка, съ самодовольствомъ наслаждающагося своею чувствительностью, напыщенно преувеличивающаго ея выраженіе и снова, однако, сознательно иронизирующаго надъ собой. Но прежде, чѣмъ я попытаюсь свести эти впечатлѣнія къ ихъ психологическому источнику, необходимо познакомить васъ съ дошедшимъ до насъ матеріаломъ, который можетъ подтвердить ихъ правильность.

Когда я говорилъ о «пролетарскомъ школьномъ учителѣ», то я не имѣлъ въ виду воспользоваться просто образомъ. У насъ имѣется достовѣрное свидѣтельство [1]), что не только его отецъ занимался этой профессіей, но что и онъ самъ помогалъ ему въ этомъ дѣлѣ [2]). Это прошлое Эпикура сказывается въ немъ и въ позднѣйшее время: своихъ друзей онъ заставляетъ заучивать наизусть свои собственныя сочиненія [3]), и, находясь на смертномъ одрѣ, онъ, какъ говорятъ, внушалъ имъ [4]) «не забывать ученій». Этотъ духовный обликъ можно замѣтить также и въ его доктринѣ. Въ большей степени онъ замѣтенъ въ ея логическихъ и физическихъ, нежели въ ея этическихъ теоріяхъ. Ибо на нихъ лежитъ печать чего-то нагляднаго, грубаго, чрезмѣрно простого. Свою теорію познанія онъ обосновываетъ на «очевидности» воспріятій [5]). Боги, по его мнѣнію, берутъ пищу къ себѣ [6]) и говорятъ между собой по-гречески [7]). Солнце не больше того, какимъ оно кажется [8]) и т. д. Свое ученіе объ удовольствіи онъ обосновываетъ такимъ замѣчаніемъ [9]): если кто имѣетъ тѣло и ощущеніе, то онъ будетъ признавать удовольствіе за добро; дальше не требуется никакихъ доказательствъ [10]). Какъ выраженіе, такъ и мысль его одинаково лишены тонкости. Желая представить ощущеніе тѣлеснаго удовольствія, какъ первоначаль-

---

1) Strabon XIV. 1. 18, p. 638.

2) Diog. Laert. X. 2 и сл.

3) Diog. Laert. X. 12.

4) Diog. Laert. X. 16.

5) Отр. 247 (Usener).

6) Voll. Herc. VI. col. 13.

7) Отр. 356/357.

8) Ad Pythoclem, стр. 39. 2 (Usener); Lucretius V. 564 и сл. и въ др. мѣстахъ.

9) Plut. adv. Colot. 27, p. 1122 d.

10) Отр. 397.

нѣйшій элементъ всякаго счастья, Эпикуръ говоритъ [1]): «Ибо я не знаю, что долженъ я представлять себѣ подъ добромъ, если я отброшу радость отъ вкусовъ и радость отъ полового общенія и радость отъ звуковъ и радость отъ формъ». А его любимый ученикъ, Метродоръ, превзошелъ даже его въ этомъ отношеніи [2]): «Все это пустяки: это освобженіе эллиновъ, и тѣ вѣнки, что получаютъ отъ нихъ за мудрость, а нужно ѣсть и пить вино, о Тимократъ, дабы не причинить вреда брюху, и въ веселости»; и «Въ брюхѣ, мой милый естествоиспытатель, кроется добро». А если тотъ же Метродоръ хочетъ оттѣнить другую сторону вопроса и подчеркнуть бо̀льшую прочность состояній, связанныхъ съ духовными удовольствіями, то онъ дѣлаетъ это въ столь же красивыхъ выраженіяхъ: «Уже часто, говоритъ онъ [3]), мы плевали на тѣлесныя удовольствія». И сюда же принадлежитъ выраженіе [4]) самаго Эпикура: «Софистъ» Наузифанъ «изо рта—хвасталъ». Дѣйствительно образованный человѣкъ въ Греціи, какъ и у насъ, не выражался такимъ образомъ. И если Эпикуръ предостерегалъ противъ «образованія» [5]) и считалъ необходимымъ «освобожденіе изъ темницы общаго образованія и политики» [6]), то онъ имѣлъ въ виду здѣсь, конечно, прежде всего безплодное теоретическое изученіе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ выражалъ здѣсь, вѣроятно, и свое отрицательное отношеніе къ «хорошему обществу».

Этому человѣку суждено было, по изумительнѣйшему капризу судьбы, стать теоретическимъ и практическимъ защитникомъ принципа «утонченнаго наслажденія жизнью». Намъ придется, конечно, измѣнить отчасти то представленіе, какое мы привыкли дѣлать объ его «Садѣ». Кругъ друзей и подругъ, собравшихся здѣсь около него, тихая уединенность котораго замѣняла ему суету міра, едва-ли представлялъ собой избранниковъ знанія, ума и благородства. Мы смѣло можемъ утверждать это, такъ какъ мы знаемъ уже теперь достаточно объ Эпикурѣ и объ его любимомъ ученикѣ, Метродорѣ. И пусть даже подруга жизни

---

1) Отр. 67, ср. 68.

2) Plut. non posse suav. 16, p. 1098 c и сл.; ср. Cicero, Nat. Deor. I. 40. 113.

3) Plut. non posse suav. 3, p. 1088 b. Ср. также Προσφώνησις 47 (Wotke), гдѣ встрѣчается тотъ же самый „образъ".

4) Отр. 93.

5) Отр. 117 и 163.

6) Προσφώνησις 58.

этого послѣдняго, гетера Леонтія, написала три книги противъ перипатетика Θеофраста. Вѣдь и среди литературныхъ гетеръ могутъ быть еше большія различія. Гораздо болѣе вѣроятнымъ кажется мнѣ, судя по всему положенію дѣлъ, что этотъ знаменитый «Садъ» въ глазахъ образованнаго аѳинянина долженъ былъ представляться «салономъ» предмѣстья, въ которомъ собирались вокругъ учителя одаренные писатели, обладавшіе скуднымъ образованіемъ, свободомыслящіе мѣщане и менѣе видныя гетеры. «Des esprits—forts du faubourg»—такъ назвали бы нѣсколько десятилѣтій тому назадъ подобное явленіе въ Парижѣ. Этому соотвѣтствовалъ также скромный характеръ тѣхъ наслажденій, изъ которыхъ Эпикуръ не безъ педантизма хотѣлъ построить среди такой обстановки свое блаженство. Его болѣзненная конституція [1]) вообще требовала необыкновенно умѣреннаго образа жизни. Кромѣ того, скромные размѣры его бюджета [2]), несомнѣнно, обусловливались его имущественнымъ положеніемъ. Такъ, вода и хлѣбъ, повидимому, составляли главное содержаніе его стола [3]). Подъ рукой имѣлась также и теорія, которая должна была оправдать этотъ образъ жизни принципіально. Ибо «самоудовлетворенность, учитъ онъ, [4]) мы считаемъ за великое благо, не ради того, чтобы всегда лишь мало наслаждаться, а ради того, чтобы довольствоваться малымъ, если у насъ нѣтъ многаго, въ твердомъ убѣжденіи, что тотъ, кто не нуждается въ издержкахъ, будетъ больше всего наслаждаться ими». Но и эти «издержки» необходимо представлять себѣ довольно скромными. Эпикуръ съ милымъ юморомъ пишетъ одному знакомому: [5]) «Пришли мнѣ сыръ изъ Киѳна, дабы я могъ, буде захочу, роскошествовать». Мы повѣримъ ему, слѣдовательно, на слово, когда онъ говоритъ: [6]) «Если, слѣдовательно, мы говоримъ, что удовольствіе есть цѣль, то мы имѣемъ въ виду не удовольствія развратниковъ и людей, предавшихся наслажденіямъ..., а не быть больнымъ тѣломъ и не смущаться душою. Ибо не непрерывное питье и пиршество, не наслажде-

1) Diog. Laert. X. 7.
2) Стр. 158, 181, 182.
3) Ad Menoeceum, стр. 64. 1. (Usener); Stob. Floril. 17. 30 (Meineke).
4) Κύριαι δόξαι 30 (Usener).
5) Стр. 182.
6) Ad Menoeceum, стр. 64. 8.

ніе мальчиками и женщинами, и рыбами, и другимъ, чѣмъ уставленъ богатый столъ, создаетъ пріятную жизнь, а трезвое разсужденіе, которое изслѣдуетъ причины всякаго предпочтенія и отвращенія и изгоняетъ воображенія, благодаря которымъ души охватываются смятеніемъ». Если раньше я говорилъ о максимахъ равнодушнаго ко всему большого барина, то я имѣлъ въ виду въ этомъ случаѣ это преднамѣренное избѣганіе непріятныхъ впечатлѣній и преднамѣренное повышеніе способности къ наслажденіямъ. Именно всѣ безполезныя возбужденія, какъ, напр жажду славы или любовь, [1]) нужно устранять отъ себя, а между различными удовольствіями необходимо производить тщательный выборъ, [2]) и меньшую боль предпочитать большей. [3]) «Ибо подобаетъ все это оцѣнивать по взвѣшиваніи и принимая во вниманіе (!) полезное и безполезное» [4]).

Но такіе принципы, сказалъ я дальше, Эпикуръ возвѣщаетъ торжественнымъ тономъ пророка. Нѣчто подобное мы уже видѣли. Здѣсь же я хочу привести еще два длинныхъ мѣста изъ большого посланія къ Менойкею, которымъ, несомнѣнно, нельзя отказать ни во внушительно-торжественномъ слогѣ, ни въ по-истинѣ проникающемъ ихъ достоинствѣ. «Пусть ни одинъ юноша не колеблется философствовать [5]), ни одинъ старецъ пусть не чувствуетъ въ этомъ утомленія. Ибо никто не бываетъ ни незрѣлымъ, ни перезрѣлымъ, дабы достигнуть здоровья души. Но кто говоритъ: еще не время философствовать, или оно уже миновало, тотъ подобенъ тому, кто сказалъ бы, что еще не время, или уже не время быть счастливымъ. Пусть же поэтому предается философіи какъ юноша, такъ и старецъ: первый, дабы, старѣясь, стать юнымъ благами, благодаря привлекательности минувшихъ переживаній; второй, дабы быть старымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и юнымъ, благодаря безстрашію передъ грядущимъ...» И дальше: [6]) «Кто, думаешь ты, сильнѣе того, который имѣетъ подобающее мнѣніе о богахъ, и въ отношеніи смерти ведетъ себя совершенно безстрашно, и понялъ цѣль природы, и относительно суммы всѣхъ благъ уразумѣлъ, что ее легко завершить

---

[1]) Отр. 574.
[2]) Отр. 572.
[3]) Отр. 449.
[4]) Ad Menoeceum, стр. 63 13.
[5]) Ad Menoeceum, стр. 59. 2 и сл.
[6]) Стр. 65. 1 и сл.

и легко создать, но что полнота зла или имѣетъ незначительное время, или незначительное страданіе, и относительно необходимости, введенной нѣкоторыми[1]) въ качествѣ властительницы надо всѣмъ, возвѣщаетъ, что одно происходитъ благодаря случаю, другое благодаря намъ; ибо онъ видитъ, что необходимость есть ничто, случай непостояненъ, а мы сами не подчинены никакому господину [2])... Это и сродное съ этимъ обдумывай самъ съ собой и съ подобными тебѣ каждый день и каждую ночь, тогда ты никогда, ни въ бодрственномъ, ни въ сонномъ состояніи, не будешь возбуждаться. Такъ будешь ты жить, какъ богъ среди людей. Ибо человѣкъ, живущій среди безсмертныхъ благъ, не подобенъ смертному существу».

Я перехожу теперь къ послѣднему пункту, о которомъ я упоминалъ: къ тому, что я назвалъ неантичнымъ существомъ Эпикура: къ его сантиментальности, напыщенности, къ его ироніи надъ самимъ собою. Я, конечно, знаю, что рискованно отрицать у цѣлой эпохи извѣстную форму чувствованія. Ибо въ большинствѣ случаевъ мы находимъ, что, чѣмъ больше мы проникаемъ въ духъ какой-либо эпохи, тѣмъ меньше она отличается отъ духа нашего собственнаго времени. Такъ, древность, напр. можетъ неожиданно близко предстать передъ нами благодаря восьмой книгѣ платонова «Государства», средніе вѣка—благодаря «Декамерону» Боккаччо. Однако, никто, переходя отъ чтенія классическихъ авторовъ къ «Confessiones» блаженнаго Августина, не можетъ отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что здѣсь передъ нимъ встаетъ новый, чуждый древности (хотя отчасти и предуготовленный ею, именно со времени «эллинистической» эпохи) міръ: міръ внутреннихъ, интимныхъ переживаній. Этотъ новый, субъективный міръ, конечно, трудно отграничить при помощи отчетливаго понятія отъ древняго, объективнаго міра. Однако, то, что всѣ мы ощущаемъ при такомъ сравненіи, быть можетъ, нужно такъ выразить: здѣсь впервые мысли и чувствованія появляются уже не какъ состоянія цѣлаго, единаго тѣлесно-духовнаго человѣка, а самостоятельно, какъ предметы сужденія и оцѣнки; и эта самоцѣнность отдѣльныхъ состояній сознанія, наряду съ мечтательнымъ погруженіемъ въ глубину собственнаго сознанія, представляетъ собой нѣчто новое для

[1]) Стоиками.

[2]) Ср. стр. 62. 4.

античнаго духа. Это погруженіе прежде всего развилось въ христіанскомъ испытаніи совѣсти. Правда, здѣсь, какъ у великаго африканскаго отца церкви, оно влечетъ за собой въ большинствѣ случаевъ тенденцію къ самоосужденію. Однако, оно является также предварительнымъ условіемъ той болѣе тонкой психологіи, которая, какъ мы воображаетъ, вообще составляетъ наше достояніе въ новѣйшее время. Оно можетъ привести также и къ тому самодовольству, которое мы встрѣчаемъ въ эпохи чувствительности и романтики въ видѣ гордости по поводу своихъ необычайно великихъ чувствъ и въ видѣ сознанія собственнаго превосходства. Такое самодовольство, съ задатками какъ въ направленіи сантиментальности, такъ и въ направленіи ироніи надъ самимъ собою, какъ мнѣ кажется, несомнѣнно, имѣется у Эпикура. Чувствительность, съ одной стороны, порождаетъ склонность къ преувеличенно-напыщенному способу выраженія, а этотъ послѣдній, въ свою очередь, даетъ поводъ создавать пародію на себя самого. Съ примѣрами этихъ различныхъ тенденцій мы уже отчасти познакомились, а при случаѣ мы еще познакомимся съ ними. Я ограничусь здѣсь немногими, особенно характерными чертами, которыя большею частью заимствованы изъ его писемъ. Такъ, Эпикуръ говоритъ, напр., о себѣ самомъ [1]), что онъ «растаялъ отъ преисполненнаго слезами удовольствія». И среди величайшихъ мученій, думаетъ онъ [2]), онъ все еще могъ бы сказать: «Какъ сладостно!» Одной гетерѣ онъ пишетъ [3]): «Клянусь Пэаномъ, милая Леонтиночка, какую бурю восторга вызвало въ насъ чтеніе твоего письмеца!» А одной близкой ему дамѣ онъ пишетъ [4]): «Я былъ бы въ состояніи прикатиться къ вамъ со скоростью шара, куда бы вы ни позвали меня, если вы сами не придете ко мнѣ». Одному красивому юношѣ онъ пишетъ [5]): «Я буду сидѣть и ожидать твоего желаннаго богоподобнаго прихода». Онъ благодаритъ за подарокъ [6]), называя его «великимъ, какъ небо, знакомъ вашего благоволенія». А про одного друга, который въ одной гавани пришелъ на помощь знакомому, онъ говоритъ [7]): «Какъ

[1]) Отр. 186.
[2]) Отр. 601.
[3]) Отр. 143.
[4]) Отр. 125.
[5]) Отр. 165.
[6]) Отр. 183.
[7]) Отр. 194.

прекрасно и ревностно и благородно ринулся онъ въ море, чтобы помочь Миѳру Сирійцу!»

Теперь, послѣ всего сказаннаго, уважаемые слушатели, мы можемъ уже попытаться понять это поразительное смѣшеніе свойствъ. И вотъ я рѣшаюсь сдѣлать такое предположеніе, хотя кое-что изъ того, что здѣсь необходимо затронуть, можетъ найти свое ближайшое обоснованіе только въ дальнѣйшемъ. Основной чертой существа Эпикура являлось неслыханное самосознаніе, титаническое чувство собственной силы, или (если вы позволите мнѣ воспользоваться однимъ выраженіемъ, которое звучитъ, правда, странно, но въ данномъ случаѣ имѣетъ свой хорошій и серьезный смыслъ) онъ являлъ собой героическое тщеславіе. Но этому безграничному чувству силы соотвѣтствовала лишь ограниченная, хотя и великая и внушающая уваженіе сила. И темное сознаніе этого несоотвѣтствія отбрасывало на всю личность Эпикура тѣнь тоски и безпокойства. Этихъ немногихъ элементовъ, какъ мнѣ кажется, достаточно, для того, чтобы понять характеръ этой чрезвычайно сложной личности. Разсмотримъ еще разъ, съ этой точки зрѣнія, по возможности кратко, все сказанное выше.

Интеллектуальная особенность становится понятной безъ дальнѣйшихъ разсужденій. Все должно быть яснымъ. Ибо что могло бы быть неясно ему, великому Эпикуру? Чѣмъ проще, понятнѣе, очевиднѣе представляются ему вещи, тѣмъ рѣшительнѣе ощущаетъ онъ свое превосходство, какъ надъ проблемами, которыя онъ постигаетъ, и въ которыя онъ проникаетъ, такъ и надъ всѣми другими современными и прошлыми мыслителями-соперниками, которые могли усмотрѣть въ нихъ такъ много трудностей и неясностей. Но его умственной силы недостаточно для истиннаго преодолѣнія всѣхъ проблемъ. Поэтому примитивныя и нерѣдко дѣтскія видимыя разрѣшенія должны прикрыть этотъ недостатокъ. Въ то же время здѣсь наблюдается то, что наблюдалось нерѣдко и въ другихъ случаяхъ: натура, подверженная припадкамъ мрачной тоски, ищетъ себѣ спасенія въ ослѣпительно яркомъ свѣтѣ грубаго реализма. Матеріализмъ, какъ якорь спасенія фантастическихъ натуръ, однюдь не представляетъ собой совершенно исключительнаго явленія: самый выдающійся эпикуреецъ, римлянинъ Лукрецій, можетъ быть вполнѣ подведенъ подъ эту категорію. Но о самомъ учителѣ едва ли можно утверждать это

въ такой мѣрѣ. Однако, сказанное, все же, представляется мнѣ вѣроятнымъ.

Затѣмъ эта видимо идиллическая жизнь въ уединенности «Сада». Все усиліе, затрачиваемое здѣсь на достиженіе и сохраненіе наслажденія, самымъ яснымъ образомъ указываетъ на склонность къ страданію, которая лежитъ въ основѣ, и которая должна быть преодолѣна. Но обратите вмѣстѣ съ тѣмъ вниманіе на слѣдующее: бѣгство изъ міра точно также покоится въ значительной мѣрѣ на самообманѣ; по-истинѣ оно есть бѣгство отъ самого себя. Въ существѣ Эпикура лежала черта избѣгать всѣхъ тѣхъ возбужденій, надъ которыми онъ не могъ стать господиномъ. Ибо тогда несоотвѣтствіе обнаружилось бы самымъ недвусмысленнымъ образомъ: между идеей, въ которой онъ былъ сильнѣе всего, и дѣйствительностью, въ которой многое было сильнѣе его. Но такими возбужденіями были, очевидно, всѣ тѣ возбужденія, въ которыхъ рѣчь шла о славѣ, о внѣшнемъ успѣхѣ. Подвергаться нападенію, видѣть себя побѣжденнымъ, униженнымъ—все это могло бы нанести его самосознанію смертельную рану, и его «невозмутимость» скоро исчезла бы. Противъ этихъ опасностей онъ замыкается въ своемъ «Саду» и создаетъ себѣ такимъ образомъ вмѣсто дѣйствительнаго міра, съ его неудачами, кажущійся міръ, исполненный однихъ только успѣховъ. Никто не имѣетъ сюда доступа, разъ онъ не раздѣляетъ мнѣнія учителя о себѣ самомъ. Среда, группирующаяся здѣсь вокругъ него, чтитъ его, какъ непогрѣшимаго оракула. Но въ этомъ зеркалѣ онъ наслаждается самимъ собою. Это есть дружба, «величайшее благо изъ тѣхъ, которыя уготовляетъ мудрость для блаженства всей жизни» [1]). И такъ какъ онъ кажется себѣ героическимъ въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ и одолженіяхъ, то поэтому [2]) «оказывать благодѣянія пріятнѣе, нежели получать благодѣянія». [3]) Поэтому [4]) мудрецъ ни минуты не колебался бы перенести ради своего друга величайшую боль.

---

[1]) Κύρ. δόξ. 27.

[2]) Отр. 544.

[3]) Я опасаюсь, что относительно соотвѣтствующихъ словъ Евангелія здѣсь нужно будетъ сказать: Если двое говорятъ одно и то же, то это не есть одно и то же. Ибо какъ можно было бы усматривать въ личности Эпикура, этомъ воплощеніи самоутвержденія, стремленіе къ самопожертвованію?

[4]) Отр. 546.

Но едва ли нужно говорить о пророкѣ. У человѣка, который въ своемъ завѣщаніи [1]) установилъ особое учрежденіе для празднованія дня своего рожденія, который [2]) свои ученія самъ называлъ «изреченіями оракула»,—у такого человѣка, очевидно, было чрезвычайно живо развито сознаніе своей миссіи, несущей міру искупленіе. Мы можемъ быть увѣрены, что чрезвычайная торжественность рѣчи отнюдь не являлась у него простой случайностью. Однако, эта преднамѣренность не должна быть необходимо зломъ. И у Эпикура она играетъ, въ общемъ, менѣе отрицательную роль, нежели этого можно было бы ожидать. Плохо, напротивъ, то, что и здѣсь довольно часто наблюдается отмѣченное выше роковое несоотвѣтствіе между хотѣніемъ и возможностью. Ибо важности и торжественности, къ которымъ онъ стремился, противорѣчилъ, какъ мы уже знаемъ, довольно обыденный и грубый языкъ, обусловленный рожденіемъ и воспитаніемъ. Вмѣсто того, чтобы примирить то и другое, онъ сосредоточилъ все вниманіе на своемъ идеалѣ, въ противоположность своей натурѣ. Такъ довольно часто получается та надутая чопорность и чванство, та напыщенная аффектація, въ которыхъ мы уже убѣдились на нѣсколькихъ примѣрахъ.

И отсюда до самодовольства оставался всего лишь небольшой шагъ. Оно съ самаго начала было глубоко заложено въ его существѣ. Глубоко коренилась въ немъ потребность наслаждаться самимъ собою. Но тамъ, гдѣ недостаточно силы, дабы намѣтить столь великія дѣянія и создать столь великія дѣла, которыя могли бы дать удовлетвореніе этой потребности,—тамъ можно (именно для болѣе тонкихъ натуръ, инстинктъ истины которыхъ не можетъ заблуждаться относительно этого положенія вещей) замѣнить эти настоящіе титулы фальшивыми, которые ничего не доказываютъ, такъ какъ они не добыты въ побѣдоносной борьбѣ съ противодѣйствующей дѣйствительностью. Тогда зарождается чувствительность, которая выражается въ необычайномъ любованіи величіемъ и возвышенностью собственныхъ чувствъ. И мы уже знаемъ, что Эпикуръ нерѣдко подпадалъ подъ власть этого искушенія. Но столь же мало могло ускользнуть отъ его вниманія то разстояніе, которое и въ его выраженіяхъ зіяло

---

1) Стр. 217.

2) Προσφώνησις 29 (Wotke).

между хотѣніемъ и возможностью. Ложь, сокрытая въ его напыщенности, несомнѣнно, не могла ускользнуть отъ его чувства. Въ виду этого непріятнаго сознанія, для души, которая ни за что на свѣтѣ не могла сознаться въ своей слабости, оставался только одинъ исходъ: снова занять положеніе превосходства— надъ самимъ собою. Тутъ оставалось лишь пародировать свою собственную аффектацію, представить ее такимъ образомъ, какъ нѣчто желанное, и ради этого нужно было иронизировать надъ самимъ собою. Мы знаемъ теперь, слѣдовательно, также, что означаетъ эта иронія. Несмотря на одинаковое имя, иронія эта не имѣетъ психологически ничего общаго съ ироніей Сократа. Едва ли нужно особенно распространяться здѣсь объ этомъ. Напротивъ, не можетъ быть, повидимому, большей противоположности, нежели противоположность между этими двумя мужами: ничего не можетъ быть у нихъ общаго, какъ это можно было бы думать. И, однако, такое сужденіе было бы слишкомъ поспѣшнымъ и ошибочнымъ. Ибо одно оказывается у нихъ въ дѣйствительности общимъ, и это есть самое важное и наиболѣе рѣшающее. Эпикуръ съ глубочайшимъ убѣжденіемъ усвоилъ сократовскій идеалъ. Его жизнепониманіе покоится на мысли о внутренней свободѣ, и его ученіе находитъ въ ней свое увѣнчаніе.

Само собою понятно, что этотъ идеалъ долженъ былъ обозначать для него нѣчто совершенно иное, нежели для какого-либо другого сократика. И намъ нетрудно уже установить, въ чемъ заключается это значеніе. Эпикуръ, какъ мы могли убѣдиться въ этомъ, былъ по своимъ интимнымъ переживаніямъ натурой, исполненной необычайнаго самомнѣнія. Онъ предпочелъ бы умереть, нежели сознаться, что нѣчто на свѣтѣ можетъ быть сильнѣе его. И именно гордость этого титаническаго сознанія выражается, даже энтузіастически выливается въ такихъ мысляхъ: пусть судьба составляетъ противъ меня заговоръ, пусть міръ возстанетъ противъ меня, я покажу, что они безсильны противъ меня, Эпикура, сына Неокла, который не знаетъ надъ собой господина, ни человѣка, ни бога, ни судьбу, но свободенъ благодаря своей собственной силѣ. Я не знаю, уважаемые слушатели, чувствуете ли вы такъ, какъ я. И въ мою задачу не входитъ предуказывать вамъ оцѣнки. Но если я могу выразить свое совершенно личное чувство, то я долженъ сказать: эта, твердая, какъ скала, вѣра въ идеалъ внутренней свободы заставляетъ меня игнорировать все то, что я склоненъ разсматривать, какъ въ высшей

степени сомнительныя его психологическія основанія. Ибо самое сознаніе свободы вызываетъ во мнѣ чувство уваженія и глубокаго почтенія, откуда бы корни его ни черпали себѣ пищу. Я приведу сейчасъ еще нѣсколько доказательствъ въ пользу того, что сознаніе это дѣйствительно было очень живо развито у Эпикура. Послушаемъ его собственныя слова!. «Философіи — говоритъ онъ [1]) — ты долженъ служить, дабы твоимъ удѣломъ стала истинная свобода»: и [2]) «Самымъ цѣннымъ плодомъ довольства самимъ собою является свобода». «Мудрецъ всегда счастливъ». [3]) Онъ самъ готовъ, даже питаясь одною только водою и хлѣбомъ, спорить съ Зевсомъ о цѣнѣ блаженства [4]). Мудрецъ, если онъ боленъ, будетъ часто смѣяться надъ избыткомъ тѣлесныхъ страданій [5]). Даже находясь въ мѣдномъ «быкѣ Фалариса», [6]) онъ скажетъ: [7]) «Какъ сладостно! Сколь это меня не заботитъ!» «Мудрецъ будетъ счастливъ, хотя бы его подвергали пыткамъ» [8]). Онъ не умертвитъ себя, даже если ослѣпнетъ [9]). А Метродора Эпикуръ [10]) восхваляетъ за то, что онъ «неустрашимъ противъ боли и смерти». И самъ этотъ послѣдній восклицаетъ [11]): «Я предупредилъ тебя, судьба, и преградилъ всѣ входы, такъ что дыханіе твое никогда не можетъ коснуться меня!» Нельзя также сказать, что это одни слова, за которыми не стояло никакого дѣла—что довольно часто является лишь простой отговоркой въ устахъ тѣхъ, кто нерѣдко приписываетъ себѣ возвышенныя слова и великія намѣренія. Ибо Эпикуръ эту свою вѣру засвидѣтельствовалъ мученичествомъ. Именно на смертномъ одрѣ онъ пишетъ [12]) «Въ счастливый и вмѣстѣ съ тѣмъ послѣдній день своей жизни пишемъ мы вамъ это. Появилось задержаніе мочи и боли внутренностей, сильнѣе которыхъ не можетъ уже быть. Но всему этому мы противопоста-

[1]) Отр. 199.
[2]) Προσφώνησις 77 (Wotke).
[3]) Отр. 397, 506 и 508.
[4]) Отр. 602.
[5]) Отр. 600.
[6]) Орудіе пытки.
[7]) Отр. 601 и 604.
[8]) Отр. 601.
[9]) Отр. 15, 496 и 498.
[10]) Отр. 37.
[11]) Cicero, Tusc. V. 9. 27; Plut. De tranquill. anim. 16, p. 476 c.
[12]) Отр. 122 и 138.

вляемъ душевную радость, которая проистекаетъ изъ воспоминанія о продуманныхъ нами размышленіяхъ. А ты, достойно твоей преданности мнѣ и философіи съ отроческихъ лѣтъ, позаботься о дѣтяхъ Метродора!»

Но его этическая теорія имѣетъ также своей задачей доказать возможность этой внутренней свободы и указать средства для ея осуществленія. Поэтому теперь мнѣ остается только развить эту теорію со стороны этихъ ея задачъ и вмѣстѣ съ тѣмъ объяснить ее изъ личности Эпикура. Но послѣ всего сказаннаго это довольно легко сдѣлать. Тѣмъ болѣе, что Эпикуръ, въ отличіе отъ стоиковъ, совершенно обособилъ свою этику отъ обоснованія традиціонной моральности. Именно въ послѣднемъ отношеніи мы слышимъ, что право и моральность онъ свелъ къ общественному договору [1]), и училъ, что мудрецъ будетъ, однако, имъ подчиняться [2]), не для того только, чтобы избѣжать штрафа, но также и для того, чтобы избѣжать страха быть открытымъ [3]). Но онъ не нашелъ отвѣта на вопросъ, сталъ ли бы онъ соблюдать моральныя предписанія и въ томъ случаѣ, если бы зналъ, что такое открытіе исключено [4]). Но всего этого мы не будемъ касаться, такъ какъ это не относится ближе къ нашей точкѣ зрѣнія. Мы спросимъ только, какъ онъ пришелъ къ гедонической конструкціи ученія объ искупленія, и въ какомъ смыслѣ развилъ онъ ее.

Мы не сможемъ, конечно, указать того основанія, въ силу котораго Эпикуръ неизбѣжно долженъ былъ формулировать свое жизненное настроеніе именно какъ ученіе объ удовольствіи. Въ извѣстномъ смыслѣ основное теоретическое убѣжденіе въ большинствѣ случаевъ есть самое случайное въ человѣкѣ. Оно меньше всего зависитъ отъ его натуры и больше всего отъ окружающей его среды. Ибо каждый изъ насъ самъ по себѣ въ состояніи лишь продолжать дальнѣйшее движеніе, безразлично, присоединяется ли онъ къ предыдущему и развиваетъ его дальше, или же отклоняетъ его и преобразуетъ. Но къ первому исходному пункту человѣкъ приходитъ благодаря чьему-либо содѣйствію. Тутъ возможно и длительное вліяніе и бѣглый, случайный тол-

1) Κύρ. δόξ. 31—38.
2) Отр. 460 и 583.
3) Κύρ. δόξ. 17; Philodem, De rhetor. (voll. Herc. V a, col. 24/25).
4) Отр. 18.

чекъ. Поэтому и здѣсь мы можемъ лишь, въ лучшемъ случаѣ, понять, что именно могло сдѣлать гедонизмъ для молодого самосскаго школьнаго учителя столь привлекательнымъ. И тутъ нѣтъ ничего удивительнаго. Ибо, во-первыхъ, ученіе это во всѣ времена пользовалось особенной благосклонностью у тѣхъ, которые больше всего интересовались ясностью и отчетливостью, а не широтой и глубиной своихъ взглядовъ [1]). Такимъ образомъ, Эпикуръ, обладавшій описаннымъ выше интеллектуальнымъ своеобразіемъ, прямой дорогой пришелъ къ этому ученію. Во-вторыхъ, теорія, принимающая во вниманіе прежде всего субъективныя состоянія чувствованія, съ самаго же начала должна была придтись по душѣ такой натурѣ, которая (какъ мы видѣли) склонялась къ самодовольному погруженію въ собственное сознаніе. И, наконецъ, въ третьихъ, удовольствіе всегда особенно привлекаетъ къ себѣ вниманіе тѣхъ, кто, благодаря своему темпераменту, склоненъ къ страданію. Пессимисты почти всегда гедонисты. Съ такого рода примѣромъ мы познакомились уже въ лицѣ Гегезія. Гораздо болѣе крупнымъ примѣромъ того же самаго можетъ служить Будда. Да и въ наше время философскіе представители пессимизма въ Германіи (Шопенгауэръ и Гартманъ) являютъ собою ту же самую картину. Уже въ силу инстинкта удовольствіе представляется для страдающаго, какъ наивысшее благо. По той же самой причинѣ пессимистически обоснованный гедонизмъ почти всегда обнаруживаетъ также особенный теоретическій признакъ. Ибо мы жаждемъ среди боли собственно не удовольствія, а прежде всего безболѣзненности. И такимъ образомъ первое положеніе ученія объ удовольствіи пріобрѣтаетъ такой видъ: удовольствіе совпадаетъ съ отсутствіемъ страданія. Такъ оно есть во всѣхъ приведенныхъ случаяхъ. То же самое наблюдаемъ мы у Эпикура, природная склонность котораго къ меланхоліи недвусмысленно уяснялась бы уже отсюда. Ибо и онъ защищаетъ этотъ взглядъ. Мало того, онъ дѣлаетъ изъ него самые крайніе выводы. Удовольствіе, учитъ онъ, есть не что иное, какъ безболѣзненность. А такъ какъ, согласно этому, всѣ радости одинаковымъ образомъ обозначаютъ только нулевую точку гедонической скалы, то всѣ онѣ имѣютъ одинаковую цѣнность:

---

1) То же самое мы наблюдаемъ у достойнаго уваженія Бентама, отца современнаго утилитаризма.

даже безконечное количество удовольствія было бы не больше конечнаго [1]).

Сохранить эту безболѣзненность при всѣхъ обстоятельствахъ возможно, слѣдовательно, разъ сама внутренняя свобода должна быть мыслимой. Поэтому единственной задачей эпикурейской этики является доказательство этой возможности и ближайшее опредѣленіе ея условій. Но она разрѣшима, и указывается три такихъ условія.

Во-первыхъ, необходимо различать различныя потребности [2]). Ибо прежде всего имѣются такія, которыя являются естественными и необходимыми, такъ какъ ихъ неудовлетвореніе причиняетъ боль положительно. Сюда принадлежатъ, напр. голодъ и жажда. Эти потребности необходимо по возможности удовлетворять. Затѣмъ имѣются такія потребности, которыя хотя естественны, но не необходимы, такъ какъ хотя благодаря ихъ удовлетворенію удовольствіе варіируетъ, но ихъ неудовлетвореніе не порождаетъ никакой боли. Таково, напримѣръ, желаніе вкусныхъ блюдъ. Эти потребности слѣдуетъ, конечно, удовлетворять, но необходимо привыкнуть обходиться также и безъ этого удовлетворенія. Наконецъ, имѣются потребности, которыя ни естественны, ни необходимы, такъ какъ ни ихъ удовлетвореніе не доставляетъ радости, ни ихъ неудовлетвореніе не порождаетъ страданія. Къ этимъ «просто воображаемымъ радостямъ» принадлежитъ, напр. слава. Эти потребности необходимо совершенно искоренять. Ибо [3]) «богатство природы ограничено и его легко пріобрѣсти; а богатство пустыхъ воображеній идетъ въ безконечность». Слѣдовательно, уже благодаря исполненію этой первой группы правилъ мы можемъ освободиться отъ значительной части всякой боли и значительно приблизиться къ идеалу. А что именно эта группа правилъ означаетъ лично для Эпикура, это въ существенномъ мы видѣли уже раньше: они образуютъ теоретическое оправданіе той обособленной отъ міра жизни, мотивы которой намъ ясны теперь. Но, кромѣ того, необходимо допустить, что и сознаніе того, что господствуешь надъ самимъ собою и дисциплинируешь собственныя

---

1) Κύρ. δόξ. 18 и 19; отр. 417.

2) Ad Menoeceum, стр. 62. 8; κύρ. δόξ. 30.

3) Κύρ. δόξ. 15.

потребности и подчиняешь ихъ незыблемому правилу, должно было повысить силы философа.

Но, наряду со свободой отъ физической боли, для счастья и свободы необходимы прежде всего душевное спокойствіе, непоколебимость или «невозмутимость» [1]). Ибо [2]) «ради того дѣлаемъ мы все, что угодно, дабы не страдать и не возбуждаться. Если же это однажды постигаетъ насъ, тогда какъ бы выявляется буря души». Точно также [3]) лишь оба эти состоянія суть собственно длительныя состоянія удовольствія, а не мгновенная веселость и радость. Но для того, чтобы достигнуть этой «невозмутимости» и сохранить ее, необходимо прежде всего устранить трояваго рода страхъ: страхъ передъ богами, страхъ передъ смертью и страхъ передъ болью. Едва ли нужно говорить вамъ, что эта программа задачи содержитъ въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ признаніе факта: мы можемъ заглянуть здѣсь въ ту «бурю души», которая угрожала душевному спокойствію Эпикура. Но меланхолія, кажется мнѣ, указываетъ вообще на ея источникъ. Въ его отношеніи къ богамъ особенно замѣчательно то, что онъ предполагаетъ, какъ нѣчто само собою разумѣющееся: если вообще вѣрить, что они оказываютъ вліяніе на нашу жизнь, тогда страхъ долженъ значительно перевѣшивать надежду. Ибо религія, какъ эмпирическій фактъ, обнаруживаетъ, несомнѣнно, противоположный характеръ: она гораздо больше и гораздо чаще успокаиваетъ и утѣшаетъ, нежели устрашаетъ и безпокоитъ. Правда, Эпикуръ раздѣляетъ эту изумительную перестановку точекъ зрѣнія вмѣстѣ съ Демокритомъ и даже съ Аристиппомъ. Однако, она не можетъ быть связана съ сущностью античной религіи, какъ это показываетъ бѣглое знакомство съ Сократомъ, Платономъ или стоиками. Достаточно вспомнить также поэтовъ. Такъ, Эсхилъ поетъ [4]):

„Но если я взвѣшу все,
Ничто не сравню я, однако, съ Зевсомъ,
Если нужно по-истинѣ сбросить
Съ заботливой души бремя „тщетнаго“;

и въ другой разъ [5]):

„Конечно! Но еще больше можетъ сдѣлать божеская сила:
Часто освобождаетъ она даже того, кто безпомощно и тяжко,

---

[1]) Ἀταραξία.

[2]) Ad Menoeceum, стр. 62. 15; ср. Ad Herodotum, стр. 30. 18 (Usener).

[3]) Отр. 2.

[4]) Agamemnon, v. 152.

[5]) Sept. adv. Theb., v. 208.

Казалось, угнетенъ былъ нуждою, и кто надъ собой
Видѣлъ одни только нависающія облака";

или Эврипидъ[1]):

Да, мысль о богахъ, проникаетъ она въ сердце ко мнѣ, освобождаетъ меня
Отъ всѣхъ страданій".

Мы должны, слѣдовательно, сдѣлать такой выводъ: зарожденію этого пониманія у Эпикура содѣйствовалъ не только его несчастный темпераментъ, но также и то, что его отношеніе къ вѣрѣ въ боговъ соопредѣлялось еще другимъ факторомъ. Этимъ другимъ факторомъ являлось «титаническое», въ самомъ буквальномъ смыслѣ слова, самосознаніе, для котораго была нестерпима мысль, что оно можетъ быть зависимымъ отъ необычайно сильныхъ существъ, какъ отъ естественныхъ господъ, которые были бы несравненно сильнѣе великаго человѣка. Отсюда, кажется мнѣ, проистекаетъ паѳосъ его могучей борьбы противъ притязанія боговъ на господство. Пожалуй, можно было бы даже сказать, что онъ хотѣлъ бы заключить съ ними договоръ: они могутъ ненарушимо оставаться и продолжать жить въ блаженствѣ въ «промежуточныхъ мірахъ», если только будутъ воздерживаться отъ всякаго вмѣшательства въ его жизнь и предоставятъ и ему жить въ блаженствѣ, не вѣдая надъ собой никакихъ господъ. Но чтобы достигнуть своего въ этомъ направленіи, онъ предлагаетъ даже цѣлую науку. Ибо исключительно этой цѣли служитъ его атомистическая физика: она должна объяснить «естественно» всѣ явленія природы и исключить всякое «сверхъестественное» истолкованіе. Только этимъ предназначеніемъ и оправдывается существованіе естествознанія[2]). Но, наряду со страхомъ передъ богами, прежде всего угрожающій характеръ носитъ страхъ передъ смертью[3]). И здѣсь также легко понять положеніе вещей: при мысли о неизбѣжномъ концѣ этого индивидуальнаго существованія, меланхолія Эпикура легко могла выродиться въ ипохондрію, и жизнепониманіе, такъ полно покоившееся на индивидуальномъ «я», неизбѣжно должно было оказаться во власти тяжелыхъ припадковъ страха. Но Эпикуръ муже-

---

1) Ипполитъ, v. 1105.
2) Ad Pythoclem, стр. 36. 1 и сл.
3) Ad Herodotum, стр. 30. 8.

ственно боролся противъ этого страха. Онъ сохранилъ мужество и увѣренность, отнюдь не прибѣгая къ недостойнымъ основаніямъ. Ибо [1]) «ничто не страшно въ жизни для того, кто безпристрастно убѣдился въ томъ, что въ смерти нѣтъ ничего страшнаго. Такъ, слѣдовательно, ничего не говоритъ утвержденіе, что кто-либо боится смерти, не потому, что смерть не можетъ причинить боли, какъ настоящая, а потому, что она можетъ будто бы причинять боль, какъ будущая. Ибо то, что не причиняетъ боли, какъ настоящее, можетъ печалить васъ, какъ ожидаемое, только въ силу простого воображенія. Такимъ образомъ, насъ нисколько не касается самое ужасное изъ золъ, смерть, такъ какъ, пока мы существуемъ, смерти вѣдь нѣтъ, а когда смерть есть, тогда мы не существуемъ. Слѣдовательно, она не касается ни живущихъ, ни умершихъ, такъ какъ эти послѣдніе не испытываютъ вѣдь ея, а первые уже не существуютъ». Эта аргументація, сама по себѣ правильная, но, несмотря на всю свою надежность, измѣняющая, какъ слабое дрожаніе голоса, не можетъ быть примѣнена къ мучительнымъ болѣзнямъ живущихъ. Здѣсь поэтому должно помочь прежде всего другое соображеніе [2]): «Боль не пребываетъ постоянно въ тѣлѣ, а очень сильная боль остается лишь очень короткое время; а та, что лишь перевѣшиваетъ въ тѣлѣ удовольствіе, не продолжается нѣсколько дней; а продолжительныя болѣзни сопровождаются перевѣсомъ пріятнаго въ тѣлѣ надъ причиняющимъ боль». Можно было бы пожелать, чтобы то, что здѣсь утверждается отчасти въ видѣ намековъ, нашло себѣ вообще подтвержденіе въ опытѣ.

Но Эпикуръ хорошо сознавалъ, что, несмотря на всѣ эти искусственные пріемы и соображенія, остаются еше физическія боли. На преодолѣніе этихъ послѣднихъ и направляется его третій и важнѣйшій принципъ: настоящія страданія должны быть уравновѣшены воспоминаніемъ о минувшемъ удовольствіи. Тѣло, слышимъ мы [3]), приводится въ движеніе только настоящимъ, а душа--прошлымъ, настоящимъ и будущимъ; такимъ образомъ, и ощущенія душевныхъ удовольствій являются болѣе сильными. Поэтому [4]), «единымъ цѣлебнымъ средствомъ мудреца является во-

---

[1]) Ad Menoeceum, стр. 60. 20; ср. κύρ. δόξ. 2.

[2]) Κύρ. δόξ. 4.

[3]) Отр. 452.

[4]) Отр. 122.

споминаніе о прошломъ удовольствіи». Это, конечно, изумительная психологія, и невольно приходитъ на память насмѣшка Карнеада [1]): что Эпикуръ въ такихъ положеніяхъ утѣшается, конечно, воспоминаніемъ о своихъ любовныхъ похожденіяхъ, о хорошемъ винѣ и изобильной пищѣ. Приходитъ на память также и насмѣшка Хризиппа [2]), что центромъ его философіи является поваренная книга Архистрата. И, дѣйствительно: это—изумительный выводъ, что душевныя наслажденія сильнѣе, потому, что они содержатъ въ себѣ воспоминанія. Но прежде всего: какъ слѣдуетъ понимать это утвержденіе, что одно удовольствіе сильнѣе другого, тогда какъ всѣ они означаютъ лишь отсутствіе боли и поэтому должны обладать одинаковой величиной? Да, какъ можетъ вообще такое отрицательное удовольствіе уравновѣсить положительную боль? Это похоже на то, какъ если бы кто-либо вздумалъ взвѣсить центнеръ при помощи очень большого количества мыльныхъ пузырей! Пріятныя воспоминанія суть лишь описаніе того наличнаго самонаслажденія, которое проистекаетъ изъ его радости по поводу собственной силы, уже доказавшей себя въ прошлыхъ положеніяхъ. Но что поддерживало его, когда онъ лежалъ на смертномъ одрѣ и настоящей боли «противопоставлялъ» воспоминаніе о прошлыхъ изслѣдованіяхъ, объ этомъ говоритъ онъ намъ самъ въ слѣдующихъ словахъ: это есть гордость по поводу своего собственнаго значенія, величія и силы и твердое рѣшеніе не позволить никакому злу торжествовать надъ собой. Героическое тщеславіе—такъ сказалъ я уже раньше. И, быть можетъ, теперь вы будете болѣе склонны принять эту видимо несообразную формулу. Ибо мы знаемъ теперь: то же самое самосознаніе, притязанія котораго въ контрастѣ съ дѣйствительностью довольно часто порождали въ этомъ человѣкѣ видимость пустой напыщенности, дѣйствительно, дало ему силу воздать должное этимъ притязаніямъ и въ жизни, и въ смерти. Такъ, здѣсь тщеславная, героическая поза, породившая изъ себя истинный героизмъ, впослѣдствіи оправдала себя самое. Благодаря такому превращенію своей сущности она можетъ, конечно, примирить съ собой справедливо мыслящаго человѣка.

---

1) Plut. non posse suav. 4, p. 1089 c.
2) Отр. 709 (Arnim III).

Резюмируя все изложенное выше, мы можемъ сказать такъ: эпикурейская этика психологически есть созданіе въ высшей степени сомнительныхъ личныхъ потребностей, а теоретически—несостоятельнѣйшая изъ всѣхъ гедоническихъ конструкцій. Однако, въ своихъ требованіяхъ и результатахъ она согласуется со всѣми другими формами сократовскаго ученія о самоискупленіи. И послѣ самаго тщательнаго расчлененія и выясненія мы не можемъ отказать ей въ томъ титулѣ, на который только она и можетъ притязать, но котораго одного достаточно: мы должны признать, что также и она есть этика внутренней свободы!

* * *

Уважаемые слушатели! Намъ остается разсмотрѣть въ этой связи еще одну этическую систему, которая раздѣляетъ эту основу. Это—скептическая система, какъ она была создана Пирромъ изъ Элиды во вторую половину 4 столѣтія. Нѣсколько позже она была развита дальше Аркезилаемъ и во 2 столѣтіи Карнеадомъ. При переходѣ къ нашему лѣтосчисленію система эта была вновь воспринята Энезидемомъ и другими.

Въ области теоретической философіи скепсисъ имѣетъ выдающееся значеніе и нерѣдко занимаетъ самую передовую позицію, какой вообще достигала древность. Что же касается практической стороны, то философія скепсиса дошла до насъ въ чрезвычайно отрывочномъ видѣ. Поэтому, къ сожалѣнію, даже тѣхъ немногихъ минутъ, что еще остаются теперь въ нашемъ распоряженіи, достаточно для того, чтобы сообщить вамъ существенное объ этой системѣ. Я постараюсь при этомъ по возможности отдѣлить этическій ходъ мыслей скепсиса отъ его теоретическихъ ученій.

Въ общемъ можно сказать, что скептическое жизнепониманіе представляетъ собой какъ разъ обратное сократовскому жизнепониманію. Но въ то же время оно раздѣляетъ съ нимъ практическую цѣль и теоретическій исходный пунктъ. Сократъ хотѣлъ достигнуть внутренней свободы при помощи правильнаго знанія. Но знаніе это оставалось неопредѣлённымъ по своему содержанію. Однако, несмотря на самыя тщательныя и остроумнѣйшія усилія, величайшіе мыслители не были въ состояніи установить это содержаніе въ общеочевидной и общезначимой формѣ.

Отсюда мы сдѣлали бы выводъ, что интеллектуалистическая формулировка идеала искупленія вообще безнадежна. Но Пирронъ сдѣлалъ этотъ выводъ лишь наполовину. Ибо средствъ искупленія онъ искалъ не въ какой-либо другой способности, а въ другомъ примѣненіи той же самой способности. Рѣшающимъ факторомъ представлялось ему не чувство или воля, а правильное незнаніе. Тамъ признавалось: внутренняя свобода можетъ быть достигнута лишь въ томъ случаѣ, если нѣчто мы познаемъ, какъ добро. А здѣсь: она можетъ быть достигнута также и въ томъ случаѣ, если мы ничего не познаемъ, какъ зло. Ибо какъ мы могли бы быть увѣрены въ добрѣ, если бы познали его, какъ таковое,—такъ точно мы обезпечены отъ зла, если мы ничего не признаемъ за таковое. Съ такой точки зрѣнія, намъ вполнѣ уясняется какъ общность идеала свободы, такъ и общность интеллектуалистическаго исходнаго пункта. Но что остается только этотъ отрицательный путь, это ясно само собою, разъ уже доказана непригодность положительнаго пути. Но въ этомъ скептики не сомнѣвались. Ибо знаніе о добрѣ ни возможно, ни необходимо, ни полезно.

Оно невозможно. Ибо, во-первыхъ, согласно скептическому ученію, знаніе вообще невозможно. Во-вторыхъ, сравнительное изученіе моральныхъ системъ различныхъ народовъ показываетъ, что люди считаютъ благомъ то одно, то другое [1]). Въ-третьихъ, всякій видитъ, что одному полезно то, что вредитъ другому. Въ-четвертыхъ, всѣ философскія попытки опредѣлить добро по его сущности противорѣчатъ другъ другу. Слѣдовательно, «нѣтъ ни добраго ни дурного» [2]) и «отъ природы доброе-непознаваемо»; [3]) поэтому, какъ относительно этого вопроса, такъ и относительно всѣхъ другихъ вопросовъ необходимо «воздерживаться» отъ сужденія [4]).

Но знаніе о добрѣ также и не необходимо. Ибо практическая дѣятельность непосредственно выявляется чувственнымъ ощущеніемъ, и для этого не требуется никакой посредствующей роли познанія [5]).

Но знаніе было бы также и безполезно.

---

[1]) Sext. Emp. Pyrrh. III. 198 и сл.; Diog. Laert. IX. 83.

[2]) Diog. Laert. IX, 61; cp. Sext. Emp. adv. Math. XI. 140.

[3]) Diog. Laert. IX. 101.

[4]) Ἐποχή.

[5]) Plut. adv. Colot. 26, p. 1122 b.

Ибо какъ разъ сознаніе незнанія ведетъ къ счастью. Именно чтобы достигнуть этого, необходимо обдумать: во-первыхъ, вещи; во-вторыхъ, наше отношеніе къ нимъ; въ-третьихъ, дѣйствія этого отношенія [1]). Но теперь оказывается, что сознательное незнаніе есть самое выгодное положеніе. Ибо наивозможно большее счастье заключается—и здѣсь скепсисъ совпадаетъ въ выраженіи съ Эпикуромъ—въ «невозмутимости» [2]). А это означаетъ: въ томъ, чтобы не ощущать никакого аффекта по поводу просто воображаемаго страданія [3]), а ощущать только умѣренный аффектъ [4]) вслѣдствіе необходимаго страданія [5]). Но эта «невозмутимость» слѣдуетъ за «воздержаніемъ», какъ его тѣнь [6]). Ибо мнѣніе, что переживаніе есть зло, обусловливаетъ—и здѣсь вы вспомните Эпикура—гораздо худшее возбужденіе, нежели само переживаніе. Можно вѣдь часто наблюдать, какъ при хирургическихъ операціяхъ больной остается совершенно веселымъ, тогда какъ зрители падаютъ въ безсиліи. Настолько воображеніе сильнѣе самого переживанія [7]). Но отъ него насъ освобождаетъ «воздержаніе», и оно является поэтому «цѣлью» [8]).

Поэтому скептикъ будетъ воздерживаться отъ всякаго самомнѣнія въ области знанія и въ своей ежедневной жизни будетъ слѣдовать просто привычкѣ, традиціи. Ничего изъ того, что встрѣтится ему при этомъ, онъ не будетъ считать зломъ [9]). Въ этомъ заключается добродѣтель, и ея вполнѣ достаточно для блаженства [10]). Оба послѣднихъ опредѣленія имѣютъ для насъ рѣшающее значеніе. Ибо они суть отличительныя слова и признаки ученія объ искупленіи и дѣлаютъ несомнѣннымъ, что и скепсисъ признаетъ идеалъ внутренней свободы и твердо держится его.

Этому идеалу, повидимому, довольно близко соотвѣтствовала и жизнь Пиррона. Поскольку объ этомъ можно судить

---

1) Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 2, p. 758 c (Timon).

2) Ἀταραξία.

3) Ἀπάθεια.

4) Metriopathie.

5) Sext. Emp. Pyrrh. III. 235.

6) Diog. Laert. IX. 107 (Timon и Ainesidem).

7) Sext. Emp. Pyrrh. III. 236.

8) Diog. Laert. IX. 107.

9) Cicero, De fin. IV. 16. 43; Tusc. V. 29. 83.

10) Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 20, p. 762 a; Sext. Emp. Pyrrh. III. 236.

по имѣющемуся анекдотическому матеріалу, который въ данномъ случаѣ производитъ, конечно, менѣе надежное впечатлѣніе, нежели въ иныхъ случаяхъ. Наибольшее отклоненіе отъ его принциповъ, о которомъ сообщается, заключается въ слѣдующемъ: онъ, какъ передаютъ [1]), испугался бросившейся на него собаки и воскликнулъ послѣ того: «Трудно совершенно изгнать изъ себя человѣка!» Онъ былъ первонально живописцемъ [2]). Вообще же онъ жилъ спокойно и тихо со своей сестрой, убирая домъ для нея. Онъ поддерживалъ свою жизнь продажей птицъ и поросятъ [3]). О немъ съ похвалой говорили, что онъ былъ хладнокровенъ и находился въ одномъ и томъ же состояніи. [4]) Разсказывали, что когда вслѣдствіе раны его рѣзали и жгли, онъ ни разу не сдвинулъ даже бровей [5]). А какую цѣнность придавалъ онъ отсутствію «мнѣній» о тѣхъ или иныхъ переживаніяхъ, это прекрасно иллюстрируетъ слѣдующая исторія [6]): когда во время бурнаго плаванія по морю все было охвачено страхомъ, онъ указалъ на спокойно жрущую свинью и сказалъ: столь же безмятеженъ долженъ быть и мудрецъ. Но онъ не жилъ, конечно, какъ это утверждали на этомъ основаніи, безъ опредѣленныхъ намѣреній. Объ этомъ имѣются прямыя свидѣтельства [7]), если вообще требуется доказательство столь самоочевидной вещи. Но въ общемъ получается образъ человѣка, душевное спокойствіе котораго проистекаетъ изъ совершенной преданности міровому ходу вещей, изъ самодержавнаго презрѣнія ко всѣмъ человѣческимъ дѣламъ. Это настроеніе очень походитъ, слѣдовательно, на настроеніе престарѣлаго Платона. И, дѣйствительно, мы находимъ, по меньшей мѣрѣ, слабый намекъ на мысль о міровой игрѣ. Ибо, какъ сообшаютъ [8]), онъ особенно любилъ цитировать гомеровскій стихъ:

„Каковъ родъ листьевъ, таковъ и родъ людской“;

---

1) Diog. Laert. IX. 66; Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 26, p. 763 a.
2) Diog. Laert. IX. 61.
3) Diog. Laert. IX. 66.
4) Diog. Laert. IX. 63.
5) Diog. Laert. IX. 67.
6) Diog. Laert. IX. 68.
7) Diog. Laert. IX. 62 (Ainesidem).
8) Diog. Laert. IX. 67.

и другіе стихи:

„Другъ, такъ умри и ты! Къ чему напрасныя жалобы?
Вѣдь умеръ и Патроклъ, который, однако, былъ гораздо лучше тебя!»

«И что вообще выражало неувѣренность и тщетную дѣловитость, и дѣтскія черты въ людяхъ, то обнаруживалъ онъ».

А его ученикъ Тимонъ воспѣлъ его въ слѣдующихъ стихахъ [1]):

„Свободенъ отъ „воображенія“ [2]) былъ онъ, и непобѣжденный ничѣмъ,
Что побѣждаетъ другихъ, извѣстные и менѣе извѣстные
Легкіе рои людей, которые всегда вновь угнетаются
Воображеніемъ страданія и случайнымъ положеніемъ“.

„Сѣдой Пирронъ [3])! Какъ и гдѣ нашелъ ты спасительный выходъ
Изъ рабства „мнѣнія“ и софистическаго пустомыслія?
Ты разбилъ оковы всякаго обмана и всякой видимости!
Тебѣ не зачѣмъ ломать голову надъ тѣмъ, откуда вѣетъ вѣтеръ въ Элладѣ,
Ни надъ тѣмъ, изъ чего и для чего развивается каждая вещь“.

„Но это, о Пирронъ, побуждаетъ меня въ сердцѣ послушать,
Какъ смогъ ты такъ легко и спокойно жить,
Единственный среди людей, царь по образу боговъ“.

При такомъ отрывочномъ состояніи нашихъ знаній, мы едва ли, уважаемые слушатели, будемъ въ состояніи подвергнуть серьезной критикѣ скептическое жизнепониманіе. Я сказалъ уже вамъ: то, что эллинскій интеллектуализмъ послѣ стольких ъ неудавшихся попытокъ обращается, наконецъ, противъ себя самого,— мы поймемъ это и не будемъ о томъ сожалѣть. То, что въ этомъ самоубійственномъ положеніи онъ продолжалъ пребывать, вмѣсто того, чтобы проникнуть до основного зла и открыть новый путь,—это мы можемъ извинить. Но мы можемъ также понять, что, въ концѣ концовъ, не слѣдуетъ исключительно сожалѣть объ открытіи такой новой перспективы, если даже она могла быть куплена только цѣной разрыва со всей античной традиціей, цѣной продолжительнаго игнорированія мысли о само искупленіи. Лишь въ дальнѣйшемъ можетъ мы прослѣдить

[1]) Euseb. Praep. Ev. XIV. 18. 19, p. 761 e.
[2]) Τῦφος, спеціальное выраженіе циниковъ.
[3]) Diog. Laert. IX. 65.

остатотъ того пути, какой исторія этой мысли должна была еще пройти вплоть до той катастрофы. А пока мы должны удовольствоваться установленіемъ того факта, что Пирронъ, который, вѣроятно, и внѣшнимъ образомъ (черезъ мегарика Бризона[1]) стоитъ въ связи съ сократовской традиціей, во всякомъ случаѣ, внутренне, по духу своего жизнепониманія, прикосновенъ къ сократовскому основному убѣжденію, несмотря на всю противоположность теоретическихъ взглядовъ. И, такимъ образомъ, скептическая этика примыкаетъ въ качествѣ послѣдняго звена къ тѣмъ попыткамъ найти выраженіе для идеала внутренней свободы, съ которыми мы познакомились въ послѣднихъ лекціяхъ.

---

[1]) Diog. Laert. IX. 61.

ДВѢНАДЦАТАЯ ЛЕКЦІЯ

Упадокъ и конецъ философской этики грековъ.

Сократизмъ и его противники.—Возвраты къ этикѣ мѣры. — Ксенофонтъ.—Древняя академія. — Аристотель: идеалъ и опытъ, описательная и предписывающая этика, теорія разумной середины и ея формализмъ, отрицаніе сократизма, зачатки ученія о созерцательной свободѣ и уклоненіе Стагирита съ этого пути, описаніе бога и предписанія для человѣка.—Перипатетики и эклектизмъ.—Демократизація, суевѣріе и преклоненіе передъ судьбой: новопиѳагореизмъ и Плутархъ.—Филонъ: мистика и искупленіе при помощи чуждой силы.—Возрожденіе сократизма: стоики и циники.—Новоплатонизмъ внѣшняя исторія; окончательная побѣда этики святости; аскетизмъ и суевѣріе, искупленіе при помощи чуждой силы и теургія. — Плотинъ. — Общая характеристика.—Міросозерцаніе и жизнепониманіе.—Предварительный обзоръ системы.—Счастье есть объективное состояніе: Плотинъ, Гербартъ и Авенаріусъ.—Чистая теорія.—Ея условія: аскетизмъ и культъ красоты.—Ея завершеніе: мистическая интуиція.—Сознаніе свободы.—Жизнь, какъ игра.—Универсалистическій оптимизмъ.—Послѣдніе отзвуки.

Уважаемые слушатели!

Передъ нашими глазами прошло въ своихъ разнообразныхъ формахъ и періодахъ то великое движеніе, которое началось благодаря могучему толчку, данному Сократомъ. Мы прослѣдили это движеніе до той первой его остановки, которая должна была наступить, разъ была исчерпана сила этого импульса. Это развитіе заполняетъ промежутокъ времени приблизительно въ 120 лѣтъ. Ибо таковъ промежутокъ времени, отдѣляющій 420 отъ 300 года. Въ первый изъ этихъ годовъ дѣйствіе Сократа достигло своей наивысшей точки. А во второй—достигли своего завершенія въ существенномъ послѣднія великія системы сократиковъ. Тутъ передъ нами случай наиболѣе продолжительнаго философскаго дѣйствія, когда-либо наблюдавшійся (по крайней мѣрѣ, на Западѣ). Этотъ

промежутокъ времени болѣе чѣмъ вдвое превышаетъ время, характеризуемое двумя аналогичными рядами мыслителей: Декартъ—Лейбницъ и Кантъ—Гегель. Мы видѣли: въ теченіе всего этого времени этическое ощущеніе и мышленіе стоятъ всецѣло подъ властью сократовой личности и ученія: внутренняя свобода остается практической цѣлью, интеллектуализмъ—теоретическимъ средствомъ. Но при помощи этого средства указанная цѣль никогда не была вполнѣ достигнута: всѣмъ попыткамъ формулировать процессъ искупленія, заключающійся въ измѣненіи нашихъ желаній, въ выраженіяхъ, заимствованныхъ изъ области сужденій, необходимо было присуще нѣчто неудовлетворительное. Такъ, скепсисъ, въ концѣ концовъ, довелъ ad absurdum самый принципъ. Изъ предпосылки, что знаніе есть основная цѣнность, онъ вывелъ слѣдствіе, что идеальной цѣлью является незнаніе.

Но если такимъ образомъ завершилась внутренняя діалектика ученія о свободѣ, то это не привело, однако, къ появленію новыхъ попытокъ, а, напротивъ, къ окоченѣнію старыхъ системъ. Въ тѣни громаднаго и почтеннаго дерева не выросли новые кусты. Ни одного новаго отпрыска не появилось въ теченіе цѣлаго полутысячелѣтія на самомъ одеревенѣвшемъ стволѣ. Сократическія школы, ослабѣвая и замирая, сохранились въ теченіе столѣтія. Но онѣ все болѣе и болѣе утрачивали силу своего сопротивленія. Вы припомните: съ самаго начала философская этика внутренней свободы стояла посерединѣ между патриціанской этикой мѣры и плебейской этикой святости. Но, по мѣрѣ того, какъ она становилась ломкой и хрупкой, она все болѣе и болѣе шла навстрѣчу своей судьбѣ: она должна была растереться и превратиться въ пыль между обоими народными жизнепониманіями. При этомъ въ первую четверть тысячелѣтія аристократическое верхнее теченіе является въ видѣ угрожающей опасности. Во вторую половину указаннаго промежутка времени все усиливавшееся пролетаризированіе доставило побѣду демократическому нижнему теченію.

Однако, возвраты отъ принципіальнаго преодолѣнія къ простому ограниченію и взаимному примиренію «низшихъ» интересовъ имѣли мѣсто и до 300 года. Уже непосредственно послѣ смерти учителя наблюдались такого рода стремленія. Въ теченіе слѣдующаго столѣтія увеличилось число такихъ попытокъ и усиливалось ихъ значеніе.

Ксенофонтъ былъ благороднаго происхожденія. Этотъ искусный въ разныхъ видахъ спорта и лицемѣрно набожный кавалерійскій офицеръ не былъ вообще лишенъ извѣстнаго трезваго пониманія частныхъ и общественныхъ дѣлъ. Онъ проявилъ въ то же время необыкновенное искусство въ дѣлѣ опошленія сократовскаго идеала: онъ сумѣлъ превратить его въ кодексъ практическихъ правилъ благоразумія для средняго человѣка своего покроя.

Но и ближайшій кругъ учениковъ Платона, такъ называемая, древняя («первая») академія, не смогла держать высоко знамя сократовско-платоновскаго идеализма. Съ одной стороны, Евдоксъ склонялся къ ученію объ удовольствіи [1]). Въ то же время большинство представителей школы поставило совершенное «блаженство» въ зависимость, помимо обладанія «добродѣтелью», также и отъ обладанія «внѣшними благами». Въ этомъ отношеніи слѣдовавшіе другъ за другомъ главы школы: Спевзиппъ, Ксенократъ, Полемонъ и Кранторъ, развивали, повидимому, въ существенномъ одинаковое ученіе. Согласно этому ученію этическая «цѣль» заключается въ обладаніи тѣми естественными благами, на которыя направляются наши элементарныя побужденія [2]). И хотя добродѣтель, какъ правильное устроеніе души, есть важнѣйшее изъ этихъ благъ, однако, цѣль заключается не въ ней только одной [3]). Ибо и здоровье, удовольствіе и богатство [4]) также не безразличны. И такимъ образомъ получается слѣдующая іерархія благъ: 1. добродѣтель, 2. здоровье, 3. удовольствіе, 4. богатство [5]). Академики старались согласовать этотъ свой взглядъ съ платоновскимъ убѣжденіемъ, которое являлось ему такой рѣшительной противоположностью. Благодаря этому они прибѣгали къ изумительнѣйшимъ пріемамъ. То они полагали: причина счастья есть добродѣтель, но его неизбѣжное условіе заключается въ обладаніи внѣшними благами [6]). То они полагали: одна только добродѣтель порождаетъ, правда, уже извѣстное блаженство, но лишь присоединеніе внѣшнихъ

1) Аристотель, Eth. Nic. X. 2, p. 1172 b 9.

2) Clem. Alex. Strom. II. 133, p. 500; Cicero, Acad. prior. II 42. 131 и de fin. II. 11. 34.

3) Cicero, de fin. IV. 18. 49.

4) Plut., de comm. not. 13, p. 1065a.

5) Sext. Emp., adv. Math. XI. 58.

6) Clem. Alex op. c.

благъ дѣлаетъ изъ этого послѣдняго совершенное блаженство и изъ «счастливой» жизни «счастливѣйшую» жизнь [1]).

Совершенно въ духѣ этихъ опредѣленій движется также и этика знаменитѣйшаго академика: этика Аристотеля! Ни одинъ понимающій человѣкъ не станетъ отрицать необыкновенныхъ заслугъ этого великаго мыслителя. Однако, необходимо уяснить себѣ, что тѣ же самыя свойства, которыя въ столь многихъ другихъ отношеніяхъ обосновываютъ его значеніе, были повинны также въ чрезвычайно ощутимыхъ слабостяхъ его этики. Ибо среди этихъ свойствъ на первомъ планѣ стоятъ широта и тонкость его наблюденія и синтетическая способность къ объединяющей обработкѣ и описанію наблюдавшихся такимъ образомъ фактовъ. Но этотъ систематизирующій эмпиризмъ, которому мы обязаны обоснованіемъ научной логики, психологіи, поэтики, политики, зоологіи и (косвенно) ботаники, привелъ къ вреднымъ послѣдствіямъ уже въ метафизикѣ, и еще болѣе въ этикѣ. Что касается метафизики, то я долженъ коснуться здѣсь лишь одного пункта. Изъ «идей» Платона, трансцендентныхъ какъ по отношенію къ тѣлесному міру, такъ и по отношенію къ міру сознанія, Аристотель создалъ имманентныя вещамъ «формы», т. е. структурные или организаціонные принципы. Такимъ образомъ онъ воздалъ, конечно, должное тому мотиву ученія объ идеяхъ, который хотѣлъ объяснить сходство единичныхъ вещей, подчиненныхъ одинаковымъ родамъ и видамъ. И, поскольку рѣчь идетъ объ этомъ мотивѣ, его преобразованіе ученія означаетъ, безъ сомнѣнія, прогрессъ на пути приближенія къ данностямъ опыта. Но уже та вторая сторона платоновскаго ученія, которая хотѣла показать въ идеяхъ общіе предметы всѣхъ логически равноцѣнныхъ мыслей, не нашла здѣсь себѣ должной оцѣнки. Она вынудила Стагирита ввести въ качествѣ возмѣщающаго средства въ высшей степени искусственную и неопредѣленную теорію [2]). Что же касается третьяго значенія идей, именно ихъ парадигматической функціи, въ качествѣ идеальнаго прообраза, то въ этомъ отношеніи Аристотель обнаружилъ полное непониманіе. Ибо, съ этой точки зрѣнія, признавать идеи имманентными вещамъ равносильно желанію отыскать идеалъ въ опытѣ. Вы легко можете представить себѣ, къ какому необходимому слѣдствію должна при-

---

1) Cicero, Tusc. V. 13. 39 и сл. и 18. 51; Seneca, Ep. 85. 18 и сл.

2) Такъ называемаго, Νοῦς ποιητικός.

вести такая попытка. Я не хочу этимъ сказать, что нашъ философъ заслуживаетъ какого-либо порицанія за то, что въ своей «Никомаховой этикѣ» сдѣлалъ попытку обосновать описательную моральную науку. Напротивъ: созданіе такой науки и въ настоящее еще время составляетъ предметъ столь же настойчивыхъ, какъ и тщетныхъ желаній. Но если описательная моральная наука хочетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ предписывающей этикой, то, благодаря такому смѣшенію задачъ, обѣ дисциплины терпятъ ущербъ, одинаково гибельный для ихъ глубочайшихъ жизненныхъ интересовъ. Ибо, очевидно, невозможно путемъ описанія того, что есть, установить вмѣстѣ съ тѣмъ то, что должно быть. Но Аристотель рѣшительно повиненъ въ этомъ смѣшеніи границъ.

Его описательная этика представляетъ для насъ лишь косвенный интересъ. И лишь въ этихъ рамкахъ долженъ я дать здѣсь очеркъ ея самыхъ общихъ основныхъ мыслей. Ходъ мыслей здѣсь таковъ. Высшая цѣль всякой вещи заключается въ наивозможно совершенномъ выполненіи свойственной ей функціи [1]). Но человѣкъ есть одаренное разумомъ существо. Свойственная ему функція заключается, слѣдовательно, въ дѣятельности его разума [2]). Разумъ можетъ проявлять теоретическую и практическую дѣятельность. Но для этики имѣетъ значеніе только эта послѣдняя форма дѣятельности [3]). Она заключается въ господствѣ надъ неразумной, т. е. животной природой [4]). Сущность этого господства нужно, далѣе, искать въ томъ, что разумъ будетъ соблюдать правильную мѣру, то есть: правильную середину между неразумными крайностями [5]). Такъ, напр. правильное отношеніе къ доходамъ и расходамъ («щедрость») столь же далеко отъ скупости, какъ и отъ расточительности [6]). Но эта правильная середина не есть простая средняя величина между мыслимо наибольшими отклоненіями въ обѣ стороны. Ибо она можетъ стоять ближе къ одной крайности, нежели къ другой, какъ, напр. щедрость, очевидно, болѣе противоположна скупости, нежели расто-

---

[1]) Eth. Nic. I. 6, p. 1097 b 25 (русскій переводъ Э. Радлова: „Этика Аристотеля", § 6, стр. 11—12).

[2]) Eth. Nic. I. 6, p. 1098 a 3; X. 7, p. 1178 a 6.

[3]) Eth. Nic. I. 13, p. 1103 a 7.

[4]) Eth. Nic. I, 13, p. 1102 b 23 и сл.

[5]) Eth. Nic. II. 5, p. 1106 b 8.

[6]) Eth. Nic. IV. 1, p. 1119 b 22.

чительности [1]. Что же является признакомъ правильной середины? Такимъ признакомъ является сужденіе благоразумнаго, т. е. нравственно образованнаго человѣка. Поэтому добродѣтель по ея самой общей сущности можно опредѣлить такъ: она есть средній поступокъ, соотвѣтствующимъ образомъ удаленный отъ обѣихъ крайностей, согласно сужденію благоразумнаго человѣка [2].

Если бы мы стали оцѣнивать это ученіе само по себѣ, то было бы, конечно, нетрудно отыскать въ немъ достаточно много слабыхъ пунктовъ. Мы должны были бы не только указать на большую искусственность теоріи о правильной серединѣ, съ которой невозможно сочетать такія добродѣтели, какъ правдивость и справедливость. А объясненіе философа, что первая есть середина между самоуменьшеніемъ и преувеличеніемъ [3], вторая—между причиненіемъ несправедливости и перенесеніемъ несправедливости [4], едва-ли можно признать за нѣчто большее, нежели за остроумную увертку. Но прежде всего необходмо оттѣнить, что такія максимы, какъ: человѣкъ долженъ быть вполнѣ человѣкомъ; онъ долженъ, какъ разумное существо, вести себя разумно; разумное поведеніе заключается въ томъ сохраненіи мѣры между крайностями, которое можетъ одобрить разумный человѣкъ—что эти максимы слишкомъ явно носятъ на себѣ печать тавтологіи [5]. Именно эта чисто формальная природа аристотелевскихъ моральныхъ понятій и позволила впослѣдствіи схоластикѣ заполнить эту форму совершенно несовмѣстимымъ содержаніемъ, ничего не измѣняя въ самихъ словахъ.

Но насъ интересуетъ здѣсь нѣчто другое: именно вопросъ: откуда происходятъ эти основныя понятія моральной философіи, и какимъ методомъ они получены? И тутъ безъ дальнѣйшихъ разсужденій ясно: понятія эти суть символъ вѣры общегреческой этики мѣры, и отвлечены они отъ оцѣнокъ того придворно-патриціанскаго общества, въ которомъ вращался философъ. Но теперь ясно также, какой обработкѣ подвергнется идеалъ вну-

[1] Eth. Nic. IV. 3, p. 1121 a 19.

[2] Eth. Nic. II. 6, p. 1106 b 36.

[3] Eth. Nic. II. 7, p. 1108 a 19.

[4] Eth. Nic. V. 9, p. 1133 b 29.

[5] Ср. Eth. Nic. VI. 8, p. 1144 b 30: „Изъ сказаннаго ясно, слѣдовательно, что невозможно въ сущности быть добрымъ безъ благоразумія, а также—быть благоразумнымъ безъ этической добродѣтели“.

тренней свободы, разъ онъ долженъ быть изслѣдованъ по этому методу и оцѣненъ по этому масштабу.

Дѣйствительно, здѣсь самымъ тяжкимъ образомъ мститъ за себя то полное эмпиристическое игнорированіе понятія идеала, о которомъ я говорилъ раньше. Платонъ ставитъ въ «Государствѣ» вопросъ, остается ли справедливый счастливымъ даже среди мыслимо наихудшихъ внѣшнихъ обстоятельствъ, и со всею настойчивостью даетъ на него утвердительный отвѣтъ. Онъ не разумѣетъ, несомнѣнно, подъ «справедливымъ», о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, ни себя самого, ни какихъ-либо другихъ людей, встрѣчающихся въ опытѣ, какъ они суть. И не имъ хочетъ онъ приписать такое достаточное душевное устроеніе. Онъ имѣетъ въ виду, напротивъ, человѣка, какимъ онъ долженъ быть. Слѣдовательно, онъ говоритъ о «справедливомъ» во всей строгости и чистотѣ этого понятія, о парадигматическомъ типѣ справедливаго человѣка, объ этическомъ идеалѣ! Но Аристотель совершенно не понялъ смысла этой проблемы. Онъ присматривается къ людямъ своего круга, которые считаются «добрыми» или «справедливыми», наблюдаетъ ихъ поведеніе въ тяжелыхъ положеніяхъ, принимаетъ во вниманіе ихъ оцѣнки. И такимъ путемъ онъ необходимо приходитъ къ рѣшительному отрицательному отвѣту на платоновскій вопросъ. «Тѣ—говоритъ онъ [1]),—кто считаетъ человѣка счастливымъ, если бы даже онъ подвергался пыткѣ и испытывалъ величайшіе удары несчастья, разъ только онъ добрый—тѣ, сознательно или безсознательно, ничего не говорятъ». Ибо счастье есть вѣдь завершенная дѣятельность. А для ея выполненія необходимы многія внѣшнія вспомогательныя средства. И для счастья требуются поэтому какъ внѣшнія блага, такъ и благосклонность судьбы [2]). Да, можно даже дать такое опредѣленіе [3]): «Счастливъ тотъ, кто дѣйствуетъ соотвѣтственно суммѣ своихъ способностей и въ достаточной мѣрѣ снабженъ внѣшними благами». Но если нѣтъ этихъ внѣшнихъ благъ, тогда наступаетъ тотъ случай, для котораго уже другіе академики не рѣшались давать однозначнаго отвѣта. Равнымъ образомъ и нашъ этикъ не вышелъ изъ пре-

1) Eth. Nic. VII. 14, p. 1153 b 19.

2) Op. c. стр. 17.

3) Eth. Nic. I. 11, p. 1101 a 14.

дѣловъ жалкой половинчатости [1]): «Слѣдовательно, счастливый (а поэтому также и добродѣтельный, ибо на этомъ соотношенiи условiй Аристотель настаиваетъ) никогда не могъ бы стать несчастнымъ, но онъ не останется также и блаженнымъ, если его постигнутъ судьбы Прiама». Такимъ образомъ, «эмпирикъ» прежде всего ставитъ на мѣсто идеальнаго человѣка средняго человѣка. А такъ какъ этотъ среднiй человѣкъ, съ исторической и общественной точки зрѣнiя Стагирита, оказывается знатнымъ грекомъ, то благодаря этому аристократическая этика мѣры вытѣсняетъ философскiй идеалъ внутренней свободы [2]).

[1]) Op. c. стр. 6.

[2]) Меня могутъ, естественно, упрекнуть здѣсь въ томъ, что перипатетическiя ограниченiя идеала свободы я оцѣниваю иначе, нежели при одномъ изъ прежнихъ случаевъ я оцѣнилъ киренайскiя ограниченiя. Но тотъ, кто понялъ духъ обоихъ явленiй, навѣрное, не станетъ обвинять меня за это въ произволѣ. Вѣдь, несомнѣнно, тутъ передъ нами два совершенно различныхъ явленiя. Съ одной стороны, Аристиппъ, стремящiйся съ громадной силой одолѣть жизнь, чувствуетъ иногда, какъ ему отказывается служить его сила. И онъ разсматриваетъ это не какъ свое несовершенство, а какъ границу вообще достижимаго. А, съ другой стороны, Аристотель хладнокровно регистрируетъ наблюденiе, что образованный среднiй грекъ обыкновенно не чувствуетъ себя счастливымъ въ тяжелыхъ положенiяхъ, и на основанiи констатированiя этого факта почти съ насмѣшкой объявляетъ идеалъ свободы безсодержательнымъ. Но въ пользу того взгляда, что Аристотель, дѣйствительно, вслѣдствiе своего описательнаго трактованiя нравственнаго, едва поднялся надъ общегреческими воззрѣнiями, мы имѣемъ замѣчательное свидѣтельство въ одной хоровой пѣснѣ, которую Эсхилъ болѣе чѣмъ за 100 лѣтъ до времени Стагирита вложилъ въ уста своимъ Евменидамъ. Эта хоровая пѣсня содержитъ въ себѣ какъ разъ оба рѣшающихъ пункта аристотелева ученiя, а также (какъ было уже однажды упомянуто) традицiонный моментъ платонова ученiя. Мѣсто это вообще представляетъ для насъ интересъ, такъ такъ оно своеобразнымъ образомъ соединяетъ элементы изъ круга мыслей гармонiи съ элементами изъ круга мыслей святости. (Опредѣленiе, въ которомъ встрѣчаются оба круга мыслей, есть запрещенiе ὕβρις, то есть собственно: эгоизма, надменности. Ибо эта послѣдняя представляется, съ одной стороны, какъ безмѣрность, какъ нарушенiе внутренней пропорцiональности индивидуума, а съ другой — какъ уничтоженiе поставленныхъ ему границъ, какъ измѣненiе его отношенiя къ богамъ и людямъ. Если вообще какое-либо понятiе характерно для нравственнаго сознанiя всего греческаго народа, то именно это). Я хочу поэтому привести здѣсь въ связи эти строфы (Евмениды, ст. 512), и тѣ мѣста, которыя предвосхищаютъ платоново и аристотелево ученiе, набраны въ разрядку. Вотъ эта пѣсня:

Гдѣ есть страхъ, тамъ остается
Помышленій онъ вождемъ.
Слезы, стоны научаютъ
Быть разумными потомъ.
Кто-бъ, при свѣтѣ счастья ясномъ,
Еслибъ въ сердцѣ не питалъ
Страха смертный, или городъ,
Кто бы правду уважалъ?

* * *

Ты бы жизнь на полной волѣ,
Ни подъ гнетомъ, не хвалилъ,
Да и Богъ бы не возлюбилъ;
Управляя скромной долей,
Ей богъ пальму присудилъ.
Отъ безбожія—насилье...
Вѣрно то: я лжи чужда.
А отъ разума—блаженство,
Всѣмъ пріятное и всѣми
Столь желанное всегда.

* * *

Всего прежде предлагаю:
Алтарь Правды уважай,
И, съ корыстною душою,
Святотатственной пятою
Ты его не попирай:
Ибо казнь за преступленье,
Казнь извѣстная грозитъ.
А родителей съ почтеньемъ,
Чужестранцевъ съ уваженьемъ
Всякій смертный да почтитъ!

* * *

Кто справедливъ безъ принужденья,
Несчастнымъ тотъ не будетъ въ вѣкъ,
И не погибнетъ, безъ сомнѣнья,
Не сгинетъ этотъ человѣкъ.
Кто жъ наглъ, кто дерзокъ въ преступленьи,
Средь моря жизни тотъ скорѣй
Потерпитъ кораблекрушенье,
Заслышавъ страшный трескъ снастей.

* * *

Средь вихря бури и крушенья
Зоветъ... не слушаетъ никто.
И надъ отважнымъ въ преступленьи
Хохочетъ демонъ, если то
Замѣтитъ, видя, какъ безбожный
Въ когтяхъ бѣды, хоть и не ждалъ.
Не ладитъ съ моремъ. Невозможно

Но этотъ пріемъ заслуживаетъ тѣмъ болѣе строгаго осужденія, что нетрудно доказать, что идеалъ мѣры вовсе не является идеаломъ самого Аристотеля. Напротивъ, его личность вполнѣ самостоятельно стремится къ совершенно иному жизнепониманію. При томъ жизнепониманіе это точно также положило бы въ основаніе мысль о внутренней свободѣ, оно могло бы придать ей особый обликъ, благодаря особенному оттѣнку настроенія и своеобразной формулировкѣ ея понятія. Но если дѣло обстоитъ такимъ образомъ, то нельзя сомнѣваться въ томъ, что здѣсь дѣйствительно плохо понятый и примѣненный эмпиризмъ привелъ къ тому, что сила размаха личныхъ требованій надломилась подъ тяжестью внѣшнихъ фактовъ.

Передъ Аристотелемъ, какъ это и соотвѣтствовало его ученой натурѣ, носился, въ сущности, идеалъ чистой созерцательности. Тихая жизнь мыслителя, «разсмотрѣніе, изслѣдованіе» [1]) является для него, «самой пріятной и наилучшей» [2]) изъ всѣхъ дѣятельностей. А въ то же время это чисто теоретическое мышленіе не нуждается въ тѣхъ внѣшнихъ, посредствующихъ орудіяхъ, безъ которыхъ не можетъ, конечно, обойтись практическая дѣятельность. Чисто теоретическое мышленіе можетъ встрѣтить, скорѣе, помѣху въ такихъ внѣшнихъ моментахъ [3]). Этотъ видъ «разумности» является поэтому «самоудовлетвореннымъ» и представляется ему на первый взглядъ, какъ совершенное блаженство человѣка [4]).

Эти зачатки довольно ясны. И не требуется даже аристотелевскихъ способностей, чтобы развить изъ нихъ проектъ этической системы. Этическая цѣнность и совершенное счастье, можно было бы, напр. сказать, возрастаютъ по мѣрѣ того, какъ въ человѣкѣ практическій интересъ отступаетъ на задній планъ передъ теоретическимъ, а удовольствіе отъ успѣха стушевывается передъ

Спастись отъ правосудья скалъ:
И гибнетъ жертвой фурій мщенья;
О немъ не будетъ сожалѣнья.

(Эвмениды, драма Эсхила, третья часть трилогіи „Орестейи". Переводъ съ греческаго Н. Котелова. С.-Петербургъ, 1883 годъ, стр. 285—286).

1) Θεωρία.

2) Metaph. XII. 7, p. 1072 b 24.

3) Eth. Nic. X. 8, p. 1178 b 1.

4) Eth. Nic. X. 7, p. 1177 b 16.

радостью, проистекающей изъ познанія, по мѣрѣ того, какъ именно благодаря этому онъ непрестанно все болѣе и болѣе приближается къ полной внутренней независимости и свободѣ отъ всего внѣшняго.—Жизнепониманіе, обоснованное на этомъ принципѣ—и вы, быть можетъ, припоминаете, что оно, повидимому, было прообразовано у Анаксагора—имѣло бы силу, несомнѣнно, не для всѣхъ натуръ. Но оно соотвѣтствовало бы личности его творца, оно сохраняло бы внутреннюю свободу и прежде всего оттѣнило бы такую сторону этого идеала, которая отчасти отступила на задній планъ въ другихъ системахъ. Нельзя, конечно, въ общемъ утверждать, что ученые, какъ правило, являются лучшими, болѣе великими или болѣе счастливыми людьми, нежели другіе смертные. Однако, остается вѣчной истиной, что мыслительная дѣятельность есть одна изъ тѣхъ творческихъ продуктивностей, которыя могутъ выявить избытокъ силы. Поэтому удовольствіе отъ этой дѣятельности, если оно чисто и не смѣшано съ чуждыми мотивами, принадлежитъ къ внутренней радости, а не къ внѣшнему наслажденію. Далѣе, если уже всякое расширеніе интереса ставитъ человѣка превыше превратностей его индивидуальной судьбы и освобождаетъ его отъ внѣшнихъ событій, то тѣмъ болѣе должно быть это справедливо, если благодаря своему интересу онъ отождествляетъ себя съ безвременными и непреходящими логическими цѣнностями, понятіями, истинами и доказательствами. Поэтому чистая созерцательность есть одна изъ тѣхъ общечеловѣческихъ формъ, въ которой идеалъ внутренней свободы можетъ представляться и приблизительно осуществляться. Дѣйствительно, вполнѣ очевидно, что принципъ этотъ имѣлъ необыкновенное значеніе также и для жизненнаго настроенія греческихъ философовъ. Сократъ никогда не могъ бы въ такой мѣрѣ отбросить и преодолѣть практическое отношеніе къ вещамъ, если бы аффектъ и паѳосъ теоріи не служили для него возмѣщеніемъ. Для Платона восторженное вдохновеніе на первомъ планѣ было связано съ дѣятельностью разума. Но и въ личной духовной жизни всѣхъ другихъ философовъ, съ которыми мы познакомились, этотъ моментъ играетъ, несомнѣнно, первую роль, именно потому, что они мыслители. Да, въ извѣстномъ смыслѣ можно даже сказать, что весь тотъ интеллектуализмъ, который, какъ мы видѣли, властвовалъ и проникалъ ученія этихъ людей, есть лишь отраженіе того значенія, какое интеллектъ имѣлъ для ихъ жизни.

А идеалъ внутренней свободы, какъ содержаніе философскихъ убѣжденій, есть лишь показатель тѣхъ чувствъ превосходства и освобожденія, какія преимущественно теоретическое отношеніе породило въ его носителяхъ при его новомъ появленіи въ западномъ культурномъ мірѣ. И этика Аристотеля имѣла бы, по меньшей мѣрѣ, равное значеніе наряду со своими сестрами, если бы она выразила рѣшительно это направленіе греческаго ощущенія.

Но взоръ Стагирита былъ слишкомъ прикованъ (довольно изумительно для столь многолѣтняго сочлена академіи!) къ оцѣнкамъ его нефилософскихъ современниковъ. Мужество храбраго офицера, разсудительность осмотрительнаго гражданина, щедрость и великодушіе знатнаго человѣка—эти и родственныя имъ «добродѣтели» образовали содержаніе рѣшающаго для него моральнаго опыта. Защищать противъ этихъ исключительно практическихъ превосходствъ притязанія чистой теоріи на господство,—это означало бы для него: противопоставлять опыту требованія! Но для этого ему недоставало мужества. Когда онъ замѣтилъ поэтому, что теоретическая жизнь на первый взглядъ представляется, какъ своеобразное блаженство человѣка, онъ тотчасъ же бьетъ отбой въ слѣдующихъ, по-истинѣ жалкихъ положеніяхъ [1]). «Но такая жизнь была бы, конечно, прекраснѣе той, что подобаетъ человѣку. Ибо такъ онъ не будетъ жить, поскольку онъ есть человѣкъ, но поскольку въ немъ есть нѣчто божественное», именно разумъ. И такимъ образомъ это совершенство и это счастье можно приписать только богу. Неизбѣжное эмпиристическое представленіе, что типъ лишь тогда имѣетъ въ наукѣ право на существованіе, если можно указать тотъ объектъ, относительно котораго можно высказать его въ описаніи, приводитъ здѣсь, слѣдовательно, въ концѣ концовъ, къ тому, что Аристотель приписываетъ своему гипотетическому богу въ качествѣ фактическаго свойства то состояніе самоудовлетворенной, внутренне свободной созерцательности, которое онъ не рѣшается сдѣлать предметомъ идеальнаго требованія для реальныхъ людей. А для реальныхъ людей остается въ силѣ этика дѣятельной жизни, съ ея требованіемъ гармоническаго примиренія и разумнаго посредства практи-

---

1) Eth. Nic. X. 7, p. 1177 b 26 (русскій переводъ, стр. 199).

ческихъ интересовъ, и съ ея выводомъ о побочной собственной цѣнности внѣшнихъ благъ.

Точно также и основанная Аристотелемъ перипатетическая школа, насколько мы знаемъ, придерживалась въ цѣломъ этихъ ученій основателя. А наиболѣе выдающійся изъ его учениковъ, Өеофрастъ [1]), скорѣе усилилъ, нежели понизилъ аристотелевскую оцѣнку внѣшнихъ благъ. И послѣ того, какъ скепсисъ благодаря Аркезилаю овладѣлъ платоновской академіей, одни только перипатетики долгое время противостояли сократическимъ школамъ, которыя, несмотря на всѣ частныя разногласія, одинаково придерживались, все же, аксіомы свободы. Но когда скепсисъ, послѣ 200-лѣтняго господства, былъ изгнанъ изъ академіи прежде всего благодаря Филону изъ Лариссы, а затѣмъ окончательно благодаря Антіоху изъ Аскалона, то эта подзнѣйшая («пятая») академія снова присоединилась въ этикѣ къ древне-академическимъ и перипатетическимъ принципамъ. Вполнѣ въ духѣ этихъ принциповъ Антіохъ [2]) требовалъ жизни сообразно совершенно развитой человѣческой природѣ. Онъ приписывалъ внѣшнимъ благамъ собственную цѣнность [3]) и считалъ «счастливѣйшей» только жизнь, надѣленную и этими внѣшними благами [4]). Вообще это становится характеристической этической доктриной, такъ называемыхъ, «эклектиковъ». Такъ, она дѣйствительно приписывается прямо первому, повидимому, «эклектику» по принципу, Потамону [5]). Цицеронъ въ своихъ этическихъ сочиненіяхъ [6]) безпомощно колеблется между нею и стоическимъ ученіемъ. Варронъ точно также рѣшительно усвоилъ эту доктрину [7]). Да, при широкомъ распространеніи этого взгляда въ то время, отнюдь нельзя считать совершенно невѣроятнымъ недавно упоминавшееся нами извѣстіе [8]), что и стоикъ Посидоній признавалъ внѣшнія вещи за истинныя блага.

---

[1]) Cicero, Tusc. V. 9. 24 и сл.
[2]) Cicero, de fin. V. 9. 26.
[3]) Cicero, de fin. V. 17. 47 и 23. 68.
[4]) Cicero, Acad. post. I. 6. 22.
[5]) Diog. Laert. Prooem. 21.
[6]) Напр. Tusc. V. 1. 3.
[7]) Augustinus, de civ. Dei XIX. 2.
[8]) Diog. Laert. VII. 103.

Если таковы важнѣйшія для нашей точки зрѣнія черты развитія, завершившагося приблизительно въ промежутокъ времени отъ 300 до 50 г. до Р. Х., то слѣдующія столѣтія, приблизительно отъ 50 г. до Р. Х. до 200 г. п. Р. Х., являютъ собой совершенно иную картину. Для насъ имѣютъ значеніе здѣсь три различныхъ проявленія этого развитія.

Прежде всего въ, такъ называемомъ, новопиѳагореизмѣ выступаетъ на поверхность древнее орфическое жизнепониманіе въ своей наименѣе привлекательной формѣ. Послѣдствія демократизаціи обнаруживаются поздно, но рѣшительно: все суевѣрное и лишенное внутренней свободы, что лежало скрытнымъ до сихъ поръ въ нѣдрахъ греческаго общества,—все это распускается тетеперь пышнымъ цвѣтомъ. Въ полномъ смыслѣ моральное возстаніе рабовъ. Съ одной стороны, идетъ восхваленіе растительной пищи, полотнянаго бѣлья, воздержанія отъ употребленія вина всякаго рода омовеній и очищеній [1]). А съ другой стороны, въ уста древняго пиѳагорейца Архита вкладывается замѣчательная сентенція [2]): и добродѣтельный несчастенъ въ несчастіи, онъ блаженъ, напротивъ, при благопріятной судьбѣ и, по меньшей мѣрѣ, не бываетъ счастливъ въ среднемъ состояніи. Только у извѣстныхъ «просвѣщенныхъ» популярныхъ философовъ двухъ послѣднихъ столѣтій можно снова встрѣтить столь яркое выраженіе внутренне рабскаго образа мыслей (преклоненіе передъ судьбой). Но суевѣріе, подъ вліяніемъ господствовавшей до тѣхъ поръ философіи, приняло также и другія, менѣе отталкивающія формы. Это обнаруживается особенно въ этическихъ сочиненіяхъ Плутарха изъ Херонеи [3]), который стремится примирить новопиѳагорейское направленіе съ платонизмомъ. Этотъ ученый, благожелательный и достойный любви человѣкъ былъ преисполненъ многихъ фантастическихъ суевѣрій; ему не чужды понятія злой міровой души [4]), злыхъ демоновъ и ихъ грѣхопаденія [5]), экстатическаго познанія бога [6]) и совершенно особеннаго нравственнаго аскетизма [7]). Въ то же время онъ никакъ не можетъ рѣ-

[1]) Diog. Laert. VIII. 34 и въ другихъ мѣстахъ.
[2]) Stob. Floril. 1. 76 (Meineke).
[3]) Автора знаменитыхъ „Vitae parallelae".
[4]) De Isid. 45 и сл., p. 369 d и сл.
[5]) De Isid, 25, p. 360 d и passim.
[6]) De pyth. orac. 21, p. 404 e и сл.; defect. orac. 39, p. 431 e и сл.
[7]) De gen. Socr. 15, p. 584 c и сл.; de coh. ira 16, p. 464 b и сл.

шиться отказаться отъ самоцѣнности внѣшнихъ благъ [1]). Но, съ другой стороны, онъ хотѣлъ бы также снова свести все зло къ нашей неспособности подняться надъ этимъ [2]). И этому своему колебанію онъ далъ, наконецъ, примирительное завершеніе въ такой удачной шутливой формѣ. Уставъ отъ стараго спора о томъ, «достаточна ли добродѣтель для счастья», онъ поставилъ, наоборотъ, другой вопросъ: «достаточна ли негодность для несчастья». И на этотъ, по крайней мѣрѣ, вопросъ онъ безъ всякихъ оговорокъ отважился дать положительный отвѣтъ [3]).

Во-вторыхъ, наблюдается сильное привхожденіе восточныхъ вліяній. Распространяются египетскіе, сирійскіе, малоазіатскіе культы. Рѣчь идетъ объ индійскихъ, эѳіопскихъ, іудейскихъ аскетахъ. Представленія о загробномъ мірѣ, грѣховности, очищеніи, обоготвореніи, экстазѣ находятъ себѣ здѣсь новую пищу. Эти мысли встрѣчаются уже въ сильно развитомъ видѣ у іудея Филона изъ Александріи [4]). Своимъ глубокимъ знаніемъ эллинской, въ особенности стоической и платоновой философіи онъ воспользовался для того, чтобы истолковать Ветхій Завѣтъ болѣе или менѣе насильственно въ духѣ этихъ ученій. Въ двоякомъ отношеніи выходитъ онъ изъ рамокъ классическаго эллинскаго умозрѣнія. Онъ разрушаетъ чары интеллектуализма. Но онъ дѣлаетъ это не въ интересахъ «естественнаго» чувствованія и хотѣнія, а въ интересахъ «сверхъестественнаго» познанія: полное познаніе Бога достигается, по его мнѣнію [5]), не при помощи разумнаго мышленія, а исключительно благодаря пророческому экстазу, выходящему за предѣлы всякаго естественнаго пониманія, и благодаря божественному вдохновенію, которое означаетъ для него высшій пунктъ всякаго совершенства. Тѣмъ самымъ мистика проникаетъ въ греческое мышленіе. Но было бы неправильно какъ пугаться самого этого слова, такъ и придавать этому выраженію особенную значительность для нашей этической точки зрѣнія. Ибо безпристрастное изученіе какъ современныхъ, такъ и историческихъ явленій показываетъ намъ все болѣе и

[1]) De comm. not. 4, p. 1060 и сл. и passim; de Sto repp. 31, p. 1048 c. и сл.

[2]) De exil, 4, p. 600d.

[3]) Utr. vit. Suff. ad infel. 5, p. 499 и сл.

[4]) Около середины перваго вѣка послѣ Р. X.

[5]) Quis rer. div. haer. 14.68 (Wendland), p. 482 (Mangey); de migr. Abr. 34.190 (Cohn), p. 466 (Mangey).

болѣе ясно слѣдующее: мистическіе опыты суть опыты, не лучше и не хуже всякихъ другихъ опытовъ. Точно также и въ этомъ случаѣ для интеллектуальной, моральной и этической цѣнности личности прежде всего важно, что она можетъ сдѣлать изъ нихъ: среди мистиковъ, такъ же, какъ и среди не-мистиковъ, имѣются мудрые и глупые, добрые и бездушные, свободные и несвободные люди. Всѣмъ имъ общъ довольно узко отграниченный и рѣзко выраженный въ своемъ своеобразіи классъ внутреннихъ переживаній въ области чувства. Переживанія эти поразительно походятъ другъ на друга, испытываетъ-ли ихъ брахманскій аскетъ, греческій философъ, средневѣковой католикъ или американскій протестантъ. Но эти мистическія переживанія въ области чувства одинаково не обусловливаютъ ни опредѣленныхъ практическихъ выводовъ, ни опредѣленныхъ теоретическихъ истолкованій. Они почти одинаково могутъ сочетаться какъ съ атеистическими убѣжденіями, такъ и съ монотеистическими. Съ трансцендентальной философіей они согласуются едва-ли хуже, нежели съ пантеизмомъ [1]). Но подобнымъ же образомъ, какъ я уже говорилъ, обстоитъ дѣло и въ этическомъ отношеніи: не содержаніе мистическаго переживанія опредѣляетъ нравственную цѣнность мистика, а личность мистика опредѣляетъ нравственную цѣнность мистическаго переживанія. Можно въ самомъ общемъ смыслѣ сказать, что какъ преобладаніе сильныхъ теоретическихъ интересовъ, такъ и преобладаніе интенсивныхъ мистическихъ возбужденій имѣетъ тенденцію усиливать значеніе и роль внутреннихъ переживаній въ сравненіи съ внѣшней судьбой. Такимъ образомъ, тутъ предуготовляется почва для ученія объ искупленіи (хотя въ отдѣльномъ случаѣ одно предположеніе можетъ почти такъ же часто обмануть, какъ и другое). Но какой видъ приметъ ученіе объ искупленіи, это въ обоихъ случаяхъ будетъ зависѣть: во-первыхъ, отъ наличныхъ традиціонныхъ представленій, затѣмъ отъ индивидуальнаго жизненнаго настроенія и, наконецъ, отъ размѣровъ личной силы. Такимъ образомъ и относительно Филона рѣшающее значеніе мы должны будемъ придать не наличности мистическихъ

---

1) О своеобразномъ характерѣ мистическаго опыта, а также о томъ направленіи, въ которомъ онъ всегда стремится видоизмѣнить данную картину міра отдѣльнаго мистика, трактуетъ приложеніе въ концѣ этой книги.

состояній. Необходимо, напротивъ, оцѣнить его жизнепониманіе по его содержанію. Но здѣсь, наряду съ несомнѣнной приверженностью къ традиціонному образу мыслей греческой философіи, обнаруживается принципіально новая и чуждая черта. Черта эта имѣетъ для насъ гораздо большее значеніе, нежели только-что обсуждавшаяся нами. Забота о загробной судьбѣ души, напримѣръ, очень сильно занимала уже и Платона. Вполнѣ понятно поэтому, если тотъ же кругъ мыслей играетъ большую роль у Филона, и если послѣдній учитъ [1]), что дурную душу постигаетъ душепереселеніе, а добрая душа, познавшая тѣло, «какъ темницу и гробъ» «возносится на легкихъ крыльяхъ къ эѳиру». Но тутъ добавляется: [2]) невозможно своею собственной силой достигнуть этой счастливой доли; «ибо совершенный также не избѣгаетъ грѣха». Точно также Филонъ ревностно защищаетъ, въ одномъ своемъ собственномъ сочиненіи, [3]) сократовскую основную мысль, «что каждый правдивый свободенъ». Онъ сводитъ, далѣе, положеніе «что только нравственность есть благо», даже къ библейской Ревеккѣ [4]). Но онъ тотчасъ же добавляетъ [5]), что сами мы не можемъ достигнуть этой добродѣтели естественнымъ путемъ, а что только Богъ можетъ надѣлить ею насъ. И даже въ тѣхъ случаяхъ, когда, примыкая самымъ тѣснымъ образомъ къ греческой доктринѣ о свободѣ, онъ приписываетъ Моисею ученіе, что «игра и смѣхъ» есть «цѣль мудрости», и говоритъ о «божественной игрѣ», онъ замѣчаетъ, все же, [6]) что эта веселость, которая обозначаетъ завершеніе этическаго совершенства, можетъ быть дана намъ въ даръ лишь Богомъ, какъ нѣкогда патріарху Исааку. Но это, дѣйствительно, обозначаетъ достопамятный поворотъ греческаго мышленія: пропасть между идеаломъ и дѣйствительностью, которую не могла заполнить свѣтская философія, заполняется здѣсь благодаря вмѣшательству высшей силы. Но тѣмъ самымъ самоискупленіе превращается въ искупленіе при помощи чуждой

[1]) De somn. I. 22.139 (Wendland), p. 642 (Mangey).

[2]) De anim. sacr. 14, p. 249 (Mangey).

[3]) Quod omnis probus liber 3—5, p. 448 и сл. (Mangey).

[4]) De post. Caini 39.133 (Cohn), p. 251 (Mangey).

[5]) De legg. alleg. I. 15.48 (Cohn), p. 53 (Mangey); III. 77.219 (Cohn), p. 131 (Mangey).

[6]) De praem. et poen. 5, p. 413 (Mangey); de plant. Noë 40.168 (Cohn), p. 354 (Mangey).

силы. И этотъ поворотъ тѣмъ болѣе значителенъ, что Филонъ отнюдь не былъ въ то время одинокимъ въ этомъ отношеніи. Вѣдь и зарождавшееся въ то время христіанство представляетъ замѣчательныя аналогіи ко многимъ изъ этихъ мыслей. А христіанство, въ свою очередь, оказало обратное дѣйствіе на языческое умозрѣніе. Оно, повидимому, оказало вліяніе на позднѣйшихъ платониковъ, особенно въ той своей формѣ, какую оно приняло въ сектахъ гностиковъ. Именно оно оказало вліяніе на Нуменія, мыслителя, который и теоретически стоитъ уже очень близко къ новоплатоновскому ученію.

А, въ-третьихъ, наконецъ, въ тотъ же самый періодъ наблюдается возрожденіе сократизма. Мы въ свое время видѣли, какъ въ особенности Эпиктетъ и Маркъ Аврелій снова воспринимаютъ стоическое жизнепониманіе и даже углубляютъ его. Пожалуй, тутъ можно даже сказать: здѣсь передъ нами рѣдкій случай, когда жизнепониманіе, вмѣсто того, чтобы, какъ это обыкновенно бываетъ, перейти изъ жизни въ книги, напротивъ, довольно поздно вполнѣ перешло изъ теоріи въ практику. По крайней мѣрѣ, время римскихъ императоровъ даетъ гораздо больше примѣровъ стоической жизни (и особенно смерти), нежели эпоха греческихъ діадоховъ. Эпиктетъ производитъ, несомнѣнно, впечатлѣніе гораздо болѣе жизненной философской фигуры, нежели даже Зенонъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оживаетъ также цинизмъ. Самой привлекательной фигурой, какую мы знаемъ изъ этого круга, является тотъ Демонаксъ, о которомъ говорится въ одномъ небольшомъ сочиненіи сатирика Лукіана. Многія мелкія черты обнаруживаютъ передъ нами настоящаго сократика. Такъ, онъ признавалъ также внутреннюю свободу, какъ общую основную мысль всѣхъ сократовскихъ системъ. Я дважды приводилъ уже его слова, чтобы дать вамъ нѣкоторое представленіе о своемъ собственномъ пониманіи. Однако, я охотно процитирую ихъ еще разъ, дабы заключить ими наши прежнія разсужденія. Лукіанъ разсказываетъ [1]: «Когда кто-то спросилъ его, что кажется ему (правильнымъ) опредѣленіемъ понятія блаженства, онъ отвѣтилъ: только свободнаго называю я блаженнымъ... но этимъ я разумѣю того, кто ни на что не надѣется и ничего не страшится». И [2]) «когда его

[1]) Demonax 20, p. 383.
[2]) Demonax 62, p. 394.

однажды спросили, кто изъ философовъ нравится ему, онъ отвѣтилъ: изумительны всѣ они; но чту я Сократа, удивляюсь Діогену и люблю Аристиппа».

Эти три теченія, сталкиваясь, образуютъ послѣднее новое и важное образованіе: новоплатоновскую этику. Эта послѣдняя заимствуетъ у новопиѳагореизма склонность къ суевѣрію и аскетизму, у Востока — склонность къ мистикѣ и искупленію при помощи чуждой силы, у сократовскаго возрожденія—традицію ученія о свободѣ и традицію интеллектуализма. Но всѣ эти составныя части не являли собой какого-либо прочнаго соединенія. По мѣрѣ школьнаго развитія оно роковымъ образомъ подвергалось превращеніямъ. У основателя, Плотона [1]) сократовскіе элементы стоятъ вообще на первомъ планѣ: идеалъ внутренней свободы и наивысшая оцѣнка теоретической жизни образуютъ главную центральную часть его этической системы. Аскетизмъ и суевѣріе примыкаютъ сюда, какъ второстепенныя пристройки, нигдѣ не нарушающія цѣлости общаго вида. Но мистическое искупленіе при помощи чуждой силы представляется, какъ капитель фронтона, выступающая впередъ не слишкомъ сильно. Эти тонко намѣченныя пропорціи нарушаются уже у его ученика Порфирія благодаря одностороннему развитію аскетическаго направленія. А Ямблихъ рѣшительно и окончательно уничтожаетъ эти пропорціи, такъ какъ у него дикое суевѣріе, до самыхъ нѣдръ проникающее ученіе объ искупленіи, заглушаетъ всѣ другіе моменты. Въ его школѣ мы слышимъ уже утвержденіе [2]), что боги могли бы нарушить велѣніе рока, они могли бы освободить насъ, такимъ образомъ, отъ необходимаго зла. Но благодаря этому искупленіе при помощи внѣшней, чуждой силы заступаетъ мѣсто внутренняго самоосвобожденія: греческая этика тонетъ въ магіи. Новоплатоновская школа существовала еще, правда, болѣе 200 лѣтъ [3]). Въ теоретическомъ отношеніи она насчитывала въ своихъ рядахъ нѣсколько относительно самостоятельныхъ мыслителей [4]) и нѣкоторыхъ важныхъ для насъ комментаторовъ [5]). Что же касается этики, то въ ней не по-

---

[1]) Около 250 г. послѣ Р. Х.

[2]) De mysteriis VIII. 7 (стр. 270. 3 Parthey).

[3]) До закрытія платоновской академіи императоромъ Юстиніаномъ въ 529 г. послѣ Р. Х.

[4]) Прежде всего Проклъ.

[5]) Напр. Симплицій.

являлось уже ничего такого, что могло бы притязать на собственную цѣнность. Мы можемъ поэтому, съ нашей точки зрѣнія, оставить въ сторонѣ всю гиппократовскую фазу греческой философіи и придерживаться исключительно Плотина. Для насъ его жизнепониманіе означаетъ конецъ философской этики грековъ. Поэтому въ настоящую минуту намъ предстоитъ еще заняться этимъ жизнепониманіемъ. Но предварительно я долженъ сдѣлать еще два замѣчанія.

Невозможно говорить о Плотинѣ, не коснувшись предварительно его отношенія къ Платону. Самъ онъ хотѣлъ дать лишь дальнѣйшее послѣдовательное развитіе платонизма. Дѣйствительно, при ближайшемъ изслѣдованіи оказывается, что его отклоненія отъ Платона лишь въ немногихъ частяхъ представляютъ серьезныя новшества. По большей же части отклоненія эти можно разсматривать лишь, какъ легкое измѣненіе мыслей и оттѣнки настроенія. Точно также Плотинъ въ большей мѣрѣ остался вѣренъ духу и личному своеобразію своего прообраза, нежели это могло бы показаться съ перваго взгляда. Представьте себѣ хотя бы на мгновеніе, что Плотинъ, какимъ мы его знаемъ изъ позднѣйшаго времени, еще при жизни Платона былъ въ числѣ учениковъ академіи, наряду съ Ксенократомъ и Аристотелемъ. Въ такомъ случаѣ я рѣшился бы утверждать, что великій учитель получилъ бы отъ него больше радости, нежели отъ обоихъ названныхъ или отъ кого-либо изъ другихъ своихъ учениковъ. Но, конечно, несмотря на то, 600 лѣтъ, отдѣлявшіе ихъ другъ отъ друга, необходимо должны были породить глубокое различіе во всемъ ихъ существѣ. Плотинъ еще разъ являетъ собой Платона, но, конечно, въ совершенно иномъ видѣ. Снова мы находимъ здѣсь соединеніе тѣхъ же самыхъ элементовъ: сознаніе свободы, діалектическую силу, опьяненіе красотой, презрѣніе къ чувственности и порывъ чувства. Но все это является менѣе сильнымъ, болѣе уравновѣшено, тоньше, пріятнѣе и нѣжнѣе. Все непрактическое, чуждое міру, наивное въ платоновомъ существѣ замѣтно усилено. Вмѣсто могуче-возвышеннаго впечатлѣнія мощнаго, съ шумомъ несущагося потока передъ нами привлекательно-трогательный образъ тихо журчащаго ручейка. Если бы я долженъ былъ выразить все свое впечатлѣніе въ одной формулѣ, то я могъ бы сказать: зрѣлый идеализмъ смѣняется дѣтскимъ идеализмомъ.

Но у Плотина, такъ же, какъ у Платона, этика тѣс-

нѣйшимъ образомъ срослась съ метафизикой. Здѣсь необходимо остановиться на этой послѣдней нѣсколько ближе, нежели это могло быть сдѣлано въ первомъ случаѣ. Но и здѣсь нельзя будетъ не коснуться Платона. Уже для этого послѣдняго міръ распадался на четыре сферы, изъ которыхъ каждая была областью особаго послѣдняго принципа. Это: тѣлесный міръ пространственно протяженнаго вещества; живой міръ душъ, іерархія которыхъ находитъ свое завершеніе въ мировой душѣ, какъ въ жизненномъ принципѣ божественной вселенной; «идейный міръ» логическихъ цѣнностей; и, наконецъ, сфера высшаго божественнаго міросозидателя, «Деміурга». И уже здѣсь тотъ порядокъ, въ которомъ я перечислилъ эти принципы, являлъ собою восходящій рядъ возрастающихъ цѣнностей. И, по крайней мѣрѣ, поскольку дѣло касается первыхъ трехъ членовъ этого ряда, не можетъ быть сомнѣній, что порядокъ этотъ былъ созданъ не безъ вниманія къ этической цѣнности душевныхъ способностей и образовъ жизни, соотвѣтствующихъ въ человѣкѣ этимъ сферамъ и принципамъ. Ибо матерія, которая собственно есть «несущее», которая обладаетъ, слѣдовательно, ничтожнѣйшей реальностью, является вмѣстѣ съ тѣмъ предметомъ «желаній», которые господствуютъ надъ самой низменной жизнью наслажденій. Затѣмъ слѣдуетъ душевный міръ, которому соотвѣтствуетъ «мужественное», какъ движущій принципъ дѣйствующей, «практической» жизни. А затѣмъ идетъ міръ идей, какъ собственно истинное бытіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ объектъ разума, т. е. наивысшей душевной силы, и вмѣстѣ съ тѣмъ теоретической жизни, какъ наиболѣе цѣнной формы жизни. Только Богъ стоитъ въ сторонѣ и остается безъ психологическихъ и этическихъ аналогій (вѣра, любовь или тому подобное). Тутъ невольно зарождается сомнѣніе, насколько Платонъ вообще относился къ этому понятію съ полной серьезностью? Въ обоихъ нижнихъ членахъ этого четырехчленнаго ряда Плотинъ не произвелъ собствено никакого серьезнаго измѣненія. Если даже, слѣдуя аристотелевскимъ вліяніямъ, онъ и превращаетъ идеи въ мысли, мыслящія себя самихъ, и сливаетъ ихъ въ единство божественнаго «разума» то, благодаря этому, платоновская система не измѣняется еще въ своихъ основныхъ линіяхъ. Чрезвычайно важно, напротивъ, также и въ этическомъ отношеніи, то обстоятельство, что высшій божественный принципъ превращается для него изъ мірообразующей личности въ безличное и непознаваемое «изна-

чальное основанiе» [1]), которое можетъ быть постигнуто только въ мистическомъ созерцанiи. Ибо благодаря этому тотчасъ же получается соотвѣтствующее расширенiе и этической схемы. Именно, насколько «изначальное основанiе» превосходитъ «разумъ» по первоначальной реальности, настолько же и мистическiй опытъ стоитъ выше просто теоретическаго. И мы получаемъ, такимъ образомъ, аналогично системѣ четырехъ принциповъ, iерархiю четырехъ жизненныхъ формъ или видовъ добродѣтели. Правда, она была отчетливо развита лишь Порфирiемъ [2]), но ее необходимо, все же, предположить уже для оцѣнки Плотина. Низшiй принципъ есть матерiя, которая относится къ истинной реальности такъ же, какъ темнота къ свѣту. На нее направлены наши желанiя. Низшими добродѣтелями являются поэтому «общественныя», которыя настолько обуздываютъ эти желанiя, насколько это требуется общественной жизнью: онѣ касаются нашего отношенiя къ веществу. Второй видъ добродѣтелей относится къ душѣ, которая отклоняется отъ чувственности и возвышается надъ нею. Это—«очищающiя» добродѣтели, которыя по цѣнности стоятъ уже выше тѣхъ. Но еще выше поднимаются, въ-третьихъ, «умственныя» добродѣтели, которыя имѣютъ своимъ предметомъ обращенiе души къ мышленiю и тѣмъ самымъ наше отношенiе къ «разуму». А выше всего стоятъ, наконецъ, «прообразующiя» добродѣтели, которыя дѣлаютъ человѣка способнымъ созерцать «изначальное основанiе» и касаются, слѣдовательно, его отношенiя къ четвертой и наивысшей реальности. Такимъ образомъ, iерархiи метафизическихъ принциповъ

---

[1]) Я удерживаю это выраженiе, обычное въ новѣйшихъ изложенiяхъ новоплатоновскаго ученiя, хотя оно не можетъ быть сведено къ Плотину. Этотъ послѣднiй называетъ высшiй принципъ или „потустороннимъ Богомъ“ (ὁ ἐπέκεινα Θεός) или „добромъ“ (нерѣдко также „сущимъ“). Тѣмъ самымъ онъ примыкаетъ къ платоновой идеѣ добра. Но это отношенiе, въ сущности, не представляетъ большихъ выгодъ. А такъ какъ онъ самъ не преминулъ охарактеризовать эти обозначенiя просто какъ несобственныя (ибо, дѣйствительно, ни одинъ предикатъ не можетъ въ собственномъ смыслѣ соотвѣтствовать этому, по своему понятiю непонятному, субъекту), то вполнѣ допустимо воспользоваться вмѣсто этого другимъ искуственнымъ выраженiемъ, которое не порождаетъ никакихъ недоразумѣнiй. Впрочемъ, въ „Приложенiи“ эта концепцiя будетъ еще нѣсколько выяснена путемъ сопоставленiя съ аналогичными мыслями.

[2]) Sentt. 34 (Plotin ed. Creuzer et Moser, стр. XXXIX. 26).

точно соотвѣтствуетъ іерархія добродѣтелей. Но порядокъ цѣнностей исходитъ (въ психологическомъ смыслѣ) первоначально, естественно, отъ оцѣнки соотвѣтствующихъ жизненныхъ формъ. Слѣдовательно, практическія, аскетическія, теоретическія и мистическія состоянія различаются такимъ образомъ и получаютъ іерархически различную оцѣнку. Это собственно и образуетъ основной фактъ новоплатонизма, который необходимо положить въ основаніе объясненія какъ его метафизики, такъ и его этики. Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній намъ нетрудно уже будетъ представить эту послѣднюю сперва въ видѣ предварительной схемы, а затѣмъ и въ нѣсколько болѣе подробномъ видѣ.

Жизнепониманіе Плотина нельзя поэтому развить изъ своеобразнаго характера его личности, такъ какъ здѣсь повсюду сказывается посредствующая роль платонизма. Тотъ «дѣтскій характеръ», о которомъ я говорилъ выше, т. е. та гораздо меньшая сила и оригинальность, которая отличаетъ его отъ Платона, слишкомъ часто обнаруживается въ потребности опереться на послѣдняго. Это обстоятельство мѣшаетъ философу отлить свое собственное жизненное настроеніе въ новую и вполнѣ соотвѣтствующую форму. Благодаря этому въ его этикѣ ни аскетическія, ни мистическія тенденціи не играютъ столь выдающейся роли, какъ этого можно было бы ожидать у человѣка, который въ своей жизни далеко вышелъ изъ рамокъ своихъ собственныхъ аскетическихъ предписаній [1]) и въ теченіе пяти лѣтъ четыре раза переживалъ экстатическое единеніе съ изначальнымъ существомъ [2]). Напротивъ, здѣсь на первомъ планѣ вообще стоитъ теоретическая жизнь. Къ ней примыкаетъ лишь, съ одной стороны, аскетизмъ, какъ условіе, а, съ другой—экстазъ, какъ завершеніе. И такимъ образомъ здѣсь наблюдается замѣчательное явленіе, что та созерцательная формулировка ученія о свободѣ, къ которой былъ уже близокъ Платонъ, и которую затѣмъ не смогъ создать Аристотель, нашла свое полное выраженіе именно у Плотина, хотя условія времени и характеръ индивидуальности собственно уже опередили ее, такъ какъ они требовали, повидимому, преимущественно мистическаго выраженія этого идеала. Именно съ этимъ стоитъ въ связи, что и принципъ искупленія при помощи чуждой силы обнаруживается лишь въ видѣ незна-

1) Porphyr, Vita Plot. 7.
2) Porphyr, Vita Plot, 23.

чительныхъ слѣдовъ и отнюдь не порываетъ рѣшительно съ традиціонными рамками самоискупленія. Но какъ его специфическія чувствованія, такъ и общая окраска его вдохновенія не смогли выразиться въ характерныхъ положеніяхъ. А его порывъ, замѣняющій интимностью и теплотою недостающее ему величіе и огонь Платона, распространяется равномѣрно по всѣмъ частямъ его изслѣдованія. Онъ едва-ли менѣе замѣтенъ тамъ, гдѣ онъ прославляетъ красоту чувственной видимости, какъ символъ духовной дѣйствительности, нежели въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ изображаетъ высшіе моменты своей боговдохновенной восторженности. Слѣдовательно, личное своеобразіе здѣсь слѣдуетъ больше искать въ обыкновенной окраскѣ настроенія, какъ она отражается на изложеніи, нежели въ особенныхъ опредѣленіяхъ самого ученія. Содержаніе этого ученія мы можемъ выразить теперь, въ цѣляхъ предварительнаго обозрѣнія, въ немногихъ положеніяхъ.

Блаженство есть объективное состояніе души, именно ея теоретическая дѣятельность. Эта послѣдняя становится возможной, когда, благодаря отвращенію отъ чувственности, преодолѣвается то препятствіе, которое возникаетъ передъ душой благодаря ея соединенію съ тѣломъ. Она завершается, если въ экстатической безсознательности сливается воедино съ божественнымъ «изначальнымъ основаніемъ». Но человѣкъ во всякой практической дѣятельности вынужденъ пользоваться внѣшними вещами. Въ то же время эта чистая теорія можетъ отвлечься отъ всѣхъ этихъ вещей, и наше счастье поэтому независимо отъ всего внѣшняго: мы внутренне свободны. Но для свободнаго всякое внѣшнее явленіе представляется не какъ нѣчто серьезное, а какъ игра. А то, что вообще изъ этого считается дурнымъ и непріятнымъ, сливается для мудреца вмѣстѣ со всѣми другими элементами въ безукоризненно прекрасную гармонію міровой игры. Такимъ образомъ, онъ не только субъективно чувствуетъ себя свободнымъ отъ зла, но и объективно не усматриваетъ уже во всемъ мірѣ никакого зла.

Пользуясь плотиновскими «Эннеадами», я хочу изложить теперь нѣсколько подробнѣе этотъ ходъ мыслей.

Что «блаженство» представляетъ собой объективно душевное, а не субъективно сознательное состояніе,—эта предпосылка лежитъ въ основаніи всѣхъ не-гедоническихъ системъ грековъ. Въ особенности же для Платона само собою понятно, что правильное отношеніе трехъ душевныхъ силъ, совершенно такъ же, какъ

тѣлесное здоровье, мыслится, какъ конституціонное благополучіе. Оно хотя и можетъ влечь за собой связанныя со счастьемъ чувства, но само по себѣ есть исключительно «правильное устроеніе». И, дѣйствительно, нельзя отрицать того, что существеннымъ моментомъ въ отношеніи къ свободѣ и несвободѣ является психофизическое соотношеніе силъ, которое симптоматически выражается въ желаніяхъ. Въ данномъ случаѣ безразлично, что ради своихъ потребностей мы можемъ понимать универсальное утвержденіе желанія, какъ «цѣль», и можемъ приписывать ему это соотношеніе силъ исключительно, какъ условіе и средство. Но хотя это объективное понятіе счастья, въ невысказанной формѣ, господствуетъ почти надо всей античной этикой, однако, Плотинъ впервые высказалъ и обосновалъ его съ недвусмысленной яснстью. Онъ затрогиваетъ при этомъ одну мысль, которая именно въ новѣйшее время, повидимому, должна оказаться очень плодотворной для разсмотрѣнія всей духовной жизни. Это—мысль о томъ, что всякій сознательный процессъ есть реакція на раздраженіе, которое безъ такой реакціи уничтожило бы существующее состояніе спокойствія и равновѣсія; что, слѣдовательно, для всякаго сознанія рѣчь идетъ о «самосохраненіи», которое можно мыслить или (вмѣстѣ съ Гербартомъ) какъ «самосохраненіе» души противъ психическихъ «нарушеній», или же (вмѣстѣ съ Авенаріусомъ), какъ «самосохраненіе» центральной нервной системы противъ біологическихъ «жизнеразностей». Нашъ философъ—новоплатоникъ дѣлаетъ тотъ же самый выводъ—что сознаніе вообще есть симптомъ нарушенія—изъ того факта, что и въ тѣлѣ процессы, остающіеся въ здоровомъ состояніи безсознательными, въ больномъ становятся болѣзненно ощутимыми, что, слѣдовательно, и тѣлесно нормальное состояніе менѣе сознательно, нежели ненормальное [1]). И онъ выводитъ, далѣе, отсюда, что подобнымъ же образомъ будетъ обстоять дѣло и съ душевнымъ здоровьемъ: «блаженство», и не сознаваемое нами, въ такой же мѣрѣ будетъ существовать, какъ продолжаетъ существовать объектъ, хотя бы его образъ и не отражался уже въ зеркалѣ [2]).

Объективное состояніе, составляющее блаженство человѣка, представляло для Платона господство разума надъ дру-

[1]) Enn. V. 8. 11, p. 553.

[2]) Enn. I. 4. 10, p. 36.

гими душевными силами. Плотинъ опредѣляетъ его какъ разъ, какъ разумную дѣятельность, теоретическое познаніе, или какъ завершенную интеллектуальную жизнь [1]). Тѣмъ самымъ онъ дѣлаетъ тотъ шагъ, котораго не рѣшался сдѣлать Аристотель цѣнность разума полагается теперь уже не въ томъ вліяніи, какое онъ можетъ проявить ради практическихъ цѣлей надъ другими способностями, а, скорѣе, въ его чисто теоретической дѣятельности самой по себѣ. Но чтобы ближе опредѣлить эту дѣятельность по ея существу, намъ едва-ли необходимо ради этого разстаться съ Платономъ. Также и для него собственнымъ занятіемъ разума являлось созерцаніе сверхчувственнаго міра и, въ концѣ концовъ, идеи добра. Такъ и Плотинъ говоритъ также: чистая теорія есть «наилучшее»; но что иное могло бы это быть, какъ не «созерцаніе наилучшаго» [2])? Цѣлью является, слѣдовательно, познаніе Бога, а добромъ—возноситься мыслью ввысь [3]).

Но чтобы быть въ состояніи выполнить это, человѣкъ долженъ отрѣшиться отъ чувственности. Такимъ образомъ, Плотинъ вполнѣ остается въ кругу тѣхъ мыслей, которыя берутъ свое начало въ орфикѣ и которыя властвовали надъ Платономъ, въ особенности въ его «Фэдонѣ». Ибо для души вступленіе въ тѣло есть «паденіе» [4]). Правда, вступленіе это не совершается по свободному выбору души. Но міропорядокъ, требующій его, выражается въ этомъ выборѣ, какъ своего рода страстное стремленіе, «какъ естественный скачекъ... къ естественному продолженію совокупленія» [5]). Но, несмотря на то, душа оскверняется благодаря этому соединенію [6]). И поэтому Платонъ уже говорилъ, что «всякая добродѣтель есть очищеніе» [7]), которое снова воздаетъ должное разумной природѣ души. Но ради этого душа должна, съ одной стороны, научиться путемъ умѣреннаго аскетизма—выражающагося больше въ образѣ мыслей, нежели въ дѣлахъ—не разсматривать чувственный міръ, какъ самоцѣнность [8]); а съ другой—усматривать въ немъ прежде всего чувственную красоту,

[1]) Enn. I. 4. 3, p. 31.
[2]) Enn. I. 4. 15, p. 38.
[3]) Enn. I. 4. 16, p. 39.
[4]) Enn. I. 8. 14, p. 81; ср. V. 1. 1, 481 и сл.
[5]) Enn. IV. 3. 13, p. 382.
[6]) Enn. I. 2. 3, p. 13.
[7]) Enn. I. 6. 6, p. 55.
[8]) Enn. I. 2. 5, p. 14.

которой принадлежитъ довольно большое воспитательное значеніе въ дѣлѣ развитія высшихъ духовныхъ силъ [1]). Ибо она зажигаетъ въ насъ Эросъ, указующій намъ путь въ сверхчувственный міръ [2]). Но всѣ эти опредѣленія идутъ дальше Платона, въ лучшемъ случаѣ, лишь по степени. Да и это въ большей мѣрѣ справедливо въ примѣненіи къ культу красоты, нежели въ примѣненіи къ собственному аскетизму.

Но если оба мыслителя восхваляютъ именно Эросъ, какъ силу, дающую возможность уноситься въ міръ чистыхъ логическихъ цѣнностей, то этимъ они самымъ яснымъ образомъ заявляютъ, что для нихъ даже за «разумомъ» скрывается собственно вдохновеніе. Но у Плотина это легче замѣтить, нежели у Платона, какъ это и соотвѣтствуетъ его болѣе точной психологіи. Ибо у него теорія можетъ завершиться въ мистической интуиціи. А въ этой послѣдней приливъ вдохновенныхъ чувствъ обнаруживается, естественно, несравненно отчетливѣе, нежели въ раціональномъ мышленіи, гдѣ онъ какъ бы лишь просвѣчиваетъ между строками. Такимъ образомъ, хотя мистическое единеніе съ «изначальнымъ основаніемъ» теоретически лежитъ, повидимому, далеко отъ разумнаго созерцанія идей, однако, съ человѣческой точки зрѣнія, нельзя игнорировать его аналогіи съ энтузіазмомъ старѣйшаго мыслителя. Напротивъ, мы должны будемъ сказать: точно также и плотиновскій экстазъ есть лишь повышеніе и завершеніе платоновскаго порыва. Но описаніе этого экстаза является типичнымъ для всѣхъ мистиковъ: не только для тѣхъ, которые непосредственно или посредственно могутъ зависѣть отъ Плотина, но и для тѣхъ древнихъ индусовъ, вліяніе которыхъ (конечно, все же, мыслимое) на Плотина остается, по меньшей мѣрѣ, довольно проблематическимъ. [3]) Именно то состояніе, въ которомъ завершается познавательный процессъ, лежитъ далеко за предѣлами всякой разумной дѣятельности [4]) и больше походитъ на состояніе «вдохновенныхъ и восторженныхъ». [5]) Точнѣе: сознаніе

---

[1]) Enn. I. 6, p. 50 и сл.; I. 3. 2, p. 20; I. 6. 4, p. 53; V. 9. 1, p. 555.

[2]) Enn. III. 5, p. 291 и сл.

[3]) Точно также и аналогіи къ послѣдующему развиты подробнѣе въ „Приложеніи“.

[4]) Enn. VI. 7. 35, p. 726 и сл.; VI. 9. 4, p. 761 и сл.

[5]) Enn. V. 3. 14, p. 512.

здѣсь вообще уничтожается [1])—оно всегда обнаруживаетъ вѣдь недостатокъ совершенства—; ибо [2]) этого «созерцанія» душа достигаетъ лишь въ томъ случаѣ, если она «ничего уже не знаетъ, и даже себя самое», она даже [3]) «ни разу не познаетъ (того), что тутъ нѣтъ познанія». Именно только такъ уничтожается двойственность познающаго и познаваемаго, и ея мѣсто занимаетъ ихъ единство. [4]) Но тѣмъ самымъ экстатикъ становится Богомъ. [5]) Только не слѣдуетъ хотѣть уловить это мгновеніе, а нужно спокойно ждать, пока оно придетъ; ибо [6]) оно «не является, какъ его ожидаютъ, а приходитъ, какъ если бы оно не пришло, а было съ самаго начала»; и [7]) «какъ бы увлеченный волною разума и словно поднятый вверхъ, ты видишь сразу, не зная, какъ?» Я въ особенности обращаю ваше вниманіе на оба эти послѣднія положенія. Ибо въ этомъ подчеркиваніи пассивности экстатика, получающаго наивысшее завершеніе, какъ откровеніе и награду, легко замѣтить ту слабую склонность къ ученію объ искупленіи при помощи чуждой силы, которая гораздо принципіальнѣе отличаетъ жизнепониманіе Плотина отъ общефилософскаго жизнепониманія грековъ, нежели его мистика. Это жизнепониманіе по своему существенному содержанію есть ученіе о свободѣ. Мы вполнѣ уяснимъ себѣ это, когда обратимся къ самой теоретической жизни, условіе и завершеніе которой теперь изслѣдованы, и спросимъ: почему существуетъ въ ней блаженство? и въ чемъ заключается преимущество теоріи передъ практикой?

Смыслъ отвѣта, даваемаго Плотиномъ на этотъ вопросъ, вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что намѣтилъ уже Аристотель: всякое практическое стремленіе дѣлаетъ насъ зависимыми отъ внѣшнихъ вещей, на которыя оно направляется; одна только теорія независима отъ всего этого и обезпечиваетъ намъ внутреннюю свободу. Со своей тонкой манерой, которая допускаетъ суевѣріе лишь постольку, поскольку его можно понимать только символически и такимъ образомъ одухотворять, Плотинъ такъ

[1]) Enn. V. 5. 6, p. 525.
[2]) Enn. VI. 9. 7, p. 765.
[3]) Enn. VI. 7. 35, p. 727.
[4]) Enn. V. 8. 11, p. 552; VI. 7. 34, p. 725; VI. 9. 3, p. 760.
[5]) Enn. VI. 9. 9, p. 769.
[6]) Enn. V. 5. 8, p. 527.
[7]) Enn. VI. 7, 36, p. 728.

выражаетъ эту мысль: [1]) «Всякое отношенiе къ чему-либо другому есть очарованiе этимъ другимъ... и только отношенiе къ себѣ самому свободно отъ очарованiя. Поэтому всякая практическая дѣятельность и всякая жизнь практика очарована; ибо она приводится въ движенiе тѣмъ, что производитъ очарованiе». Но, конечно: въ основѣ своей и это очарованiе есть лишь обманъ. Ибо и практикъ дѣйствуетъ не ради внѣшнихъ вещей самихъ по себѣ, а ради добра (котораго онъ ожидаетъ отъ нихъ) [2]). Но это послѣднее не находится внѣ насъ. «Гдѣ же именно? Въ душѣ. Слѣдовательно, и практика снова возвращается къ теорiи».

Вотъ въ чемъ заключается наша свобода. Во-первыхъ душа вообще не способна переносить страданiе; напротивъ, и въ своемъ познаванiи тѣлеснаго страданiя она ведетъ себя дѣятельно. [3]) Такимъ образомъ, наша интимнѣйшая сущность съ самаго начала свободна отъ зла. А, во-вторыхъ, эта ея дѣятельность совершенно независима отъ всего внѣшняго. Ибо гдѣ и при какихъ обстоятельствахъ обращаемъ мы свои взоры ввысь,—это совершенно безразлично. [4]) И попадаютъ ли или нѣтъ мои родственники въ плѣнъ,—это ничего не измѣняетъ въ моемъ познанiи, что и они могутъ оказаться въ такомъ положенiи. [5]) Но это познанiе есть единственное, внутренне мнѣ принадлежащее отношенiе, въ которомъ я могу находиться къ такимъ событiямъ. Поэтому Плотинъ говоритъ [6]): «Дѣятельность не можетъ встрѣтить себѣ помѣхи въ судьбахъ, но она можетъ лишь получить въ качествѣ предмета другiя судьбы. Но всегда онѣ прекрасны, да, тѣмъ болѣе прекрасны, чѣмъ тяжелѣе положенiе». «Ибо—думаетъ онъ [7])—въ томъ обнаруживается величайшая сила, если ты умѣешь должнымъ образомъ воспользоваться зломъ». Если поэтому [8]) утверждаютъ, что «для добраго нѣтъ никакого зла, а для дурного нѣтъ никакого блага, то утверждаютъ это съ полнымъ правомъ». Бѣдность и болѣзнь не

---

[1]) Enn. IV. 4. 43, p. 438.
[2]) Enn. III. 8. 6, p. 347.
[3]) Enn. IV. 4. 19, p. 411 и сл.
[4]) Enn. I. 4. 16, p. 39.
[5]) Enn. I. 4. 7, p. 34.
[6]) Enn. I. 4. 13, p. 37.
[7]) Enn. III. 2. 5, p. 259.
[8]) Enn. III. 2. 6, p. 259.

имѣютъ, слѣдовательно, для добраго никакого значенія [1]); но столь же мало значитъ для него перенесеніе несправедливости [2]). И если [3]) кто является добродѣтельнымъ, то онъ является самоудовлетвореннымъ въ счастьѣ и въ добрѣ, ибо нѣтъ ни одного блага, которымъ онъ не обладалъ бы... И если его родственники и друзья умираютъ—то онъ знаетъ, что означаетъ смерть». Но если [4]) кто гибель и разрушеніе своего родного города считаетъ за нѣчто великое, то онъ «смѣшонъ, такъ какъ считаетъ чѣмъ-то великимъ дерево и камни и — клянусь Зевсомъ!—смерть смертныхъ!» И если его постигаетъ боль, то онъ противопоставитъ ей ту силу, какая ему дана для этого, и онъ столь же мало будетъ считать боль за умаленіе, какъ удовольствіе за увеличеніе своего счастья. [5]) Такъ будетъ онъ жить со спокойной душой, не тревожимый, такъ называемымъ, зломъ. [6]) Ибо [7]) «если бы двое были мудры, но одинъ изъ нихъ обладалъ бы всѣми, такъ называемыми, естественными благами, а другой противоположнымъ, то мы скажемъ, они обладали бы одинаковымъ счастьемъ... Или онъ не былъ бы уже мудрымъ, если бы не освободился отъ всѣхъ представленій объ этихъ вещахъ, если бы онъ не сдѣлался какъ бы совершенно другимъ благодаря вѣрѣ въ то, что онъ никогда не будетъ переживать зла». Именно все подобное не страшно, а оно есть предметъ страха лишь для дѣтей. [8]) Но если мудреца, помимо его хотѣнія, охватитъ страхъ, то онъ успокоитъ возбужденное въ немъ къ печали дитя при помощи разума или путемъ указанія на священное. [9])

Какъ все матеріальное есть вообще лишь игрушка для духовнаго [10]), такъ въ особенности и вся внѣшняя человѣческая жизнь является для этого сознанія внутренней свободы игрой. Тѣмъ самымъ Плотинъ примыкаетъ, съ одной стороны, къ образу мыслей престарѣлаго Платона, а съ другой—восприни-

---

[1]) Enn. III. 2. 5, p. 285.
[2]) Enn. II. 9. 9, p. 207.
[3]) Enn. I. 4. 4, p. 32.
[4]) Enn. I. 4. 7, p. 34.
[5]) Enn. I. 4. 14, p. 38.
[6]) Enn. I. 4. 12, p. 37.
[7]) Enn. I. 4. 15, p. 38.
[8]) Enn. I. 4. 8, p. 35.
[9]) Enn. I. 4. 15, p. 38.
[10]) Enn. III. 6. 7, p. 310.

маетъ стоическій ходъ мыслей. Но онъ развилъ этотъ выводъ изъ ученія о свободѣ отчетливѣе и обстоятельнѣе, нежели кто-либо изъ его предшественниковъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ слѣдующія цитаты. Онъ говоритъ [1]): «Оружіе людей, которые, будучи смертными, борятся другъ съ другомъ въ стройномъ боевомъ порядкѣ, какъ играющіе при воинской пляскѣ—именно оно уясняетъ намъ, что всякая человѣческая серьезность есть игра, и показываетъ, что смерть не означаетъ ничего страшнаго... Какъ на сценахъ, такъ и въ жизни нужно разсматривать убійство и смерть, и завоеваніе городовъ, и грабежъ: все, какъ превращенія и облаченія, и изображенія плача и жалобъ. Ибо и здѣсь во всѣхъ жизненныхъ положеніяхъ вопитъ и жалуется, и творитъ самое крайнее не внутренняя душа, а внѣшняя тѣнь человѣка—такъ на великой сценѣ жизни повсюду воздвигнуты (небольшія) сцены. Ибо это суть выраженія человѣка, который знаетъ жизнь снизу и извнѣ и не замѣчаетъ, что, несмотря на всѣ слезы и всю серьезность, онъ лишь играетъ... Точно также игрушки принимаются за нѣчто серьезное тѣми, которые не знаютъ, что такое серьезность—они сами игрушки! Но если разумный играетъ ими, то онъ знаетъ, что, выходя изъ роли, онъ участвуетъ въ дѣтской игрѣ. Но играетъ также и Сократъ, однако, лишь внѣшнимъ Сократомъ. Но нужно сознать также и то, что плачъ и жалобы нельзя понимать, какъ знакъ (истиннаго) зла, такъ какъ вѣдь и дѣти плачутъ, и жалуются по поводу вещей, которыя не суть зло». Между дѣйствительной и разыгрываемой смертью нѣтъ принципіальнаго различія. Ибо, разъ душа снова облекается въ другія тѣла, она уподобляется актеру, который, будучи убитъ въ одной роли, снова выступаетъ въ другой. Если же она окончательно покидаетъ тѣло, тогда она уже не возвращается снова въ то тѣло, которое умираетъ. Такъ, слѣдовательно, должны мы понимать это, когда видимъ, что природа наполнена пожирающими другъ друга животными и людьми, неустанно борящимися между собой. Ибо «много жизни во вселенной, которая создаетъ все и переливаетъ яркими красками и не перестаетъ создавать прекрасныя и стройныя живыя игрушки».

Но если все прекрасно, то возникаютъ два новыхъ вопроса: какимъ образомъ наряду съ этой всекрасотой можетъ существовать этически дурное? И какимъ образомъ въ особенности тутъ

[1]) Enn. III. 2. 15, p. 265 и сл.

можетъ быть отвращеніе къ этой вселенной и возстаніе противъ нея, напримѣръ, какъ можетъ высказываться богохульство? Плотинъ возражаетъ [1]) прежде всего противъ послѣдняго: и почему поэтъ не могъ бы вывести иной разъ въ своемъ произведеніи фигуру, которая поносила бы его самого, поэта? Вѣдь къ совершенству (физическаго или техническаго) цѣлаго принадлежитъ также и то, что его части не только различны, но и противоположны. Что же касается въ особенности совмѣстимости его универсалистическаго оптимизма съ нравственнымъ закономъ, то Плотинъ обсуждаетъ послѣдовательно три попытки рѣшенія [2]). Абсолютная значимость моральнаго сужденія можетъ быть сохранена, если бы жизнь можно было понимать такъ, что въ міровой драмѣ руководитель игры распредѣляетъ роли злодѣевъ среди дѣйствительныхъ злодѣевъ. Въ такомъ случаѣ ихъ роль была бы лишь симптомомъ ихъ характера. Но такое допущеніе угрожало бы характеру игры, свойственному жизни. Второе рѣшеніе исходитъ изъ той мысли, что цѣнность актера выражается и въ томъ, какъ онъ играетъ. Какъ режиссеръ даетъ ему маску, костюмъ и роль, такъ—должны были бы мы представлять себѣ—и Богъ даетъ душѣ ея внѣшнюю судьбу. Въ томъ употребленіи, какое она дѣлаетъ внутренне изъ этихъ внѣшнихъ средствъ, обнаруживается ея превосходство или негодность. Въ зависимости отъ исхода этого испытанія, она назначается, въ концѣ концовъ, къ участію въ другихъ, болѣе прекрасныхъ или менѣе значительныхъ роляхъ. Это пониманіе вполнѣ сохраняетъ, правда, свойственный жизни характеръ игры, но оно приводитъ къ полному отрицанію нравственнаго закона. Ибо изъ него вытекалъ бы выводъ Аристона: также и тотъ, кто хорошо играетъ роль злодѣя, долженъ былъ бы сдѣлаться объектомъ этическаго одобренія. Оба эти противоположныя другъ другу сомнѣнія помѣшали Плотину успокоиться на одномъ изъ этихъ двухъ пониманій. Они заставили его, напротивъ, обратиться, минуя ихъ, къ третьему, примиряющему, пониманію. Согласно этому послѣднему, [3]) въ текстѣ великой драмы оставлены мѣста для импровизацій, такъ что изобразители суть также «части поэта», и, въ зависимости

---

[1]) Enn. III. 2. 16, p. 267.

[2]) Enn. III. 2. 17, p. 268 и сл.

[3]) Enn. III. 2. 18, p. 270 и сл.

отъ своего существа, добрый внесетъ тогда доброе, а дурной — дурное. Такимъ образомъ этическое зло, хотя, дѣйствительно, и будетъ свидѣтельствовать о дурной природѣ злодѣя, но, какъ простая ошибка въ игрѣ, оно не будетъ, все же, истиннымъ зломъ. Но кажущееся зло не должно отсутствовать, ибо, какъ противоположность добру. оно принадлежитъ существенно къ совершенству цѣлаго. Но зломъ оно является, повидимому, лишь до тѣхъ поръ, пока разсматривается само по себѣ. А разсматритриваемое въ той болѣе обширной связи, оно измѣняетъ свою природу. Такъ вѣдь [2]) и «несправедливость есть, правда, несправедливость для того, кто совершаетъ ее. Но, какъ составная часть вселенной, она не есть для него несправедливоеть, ни для того, кто испытываетъ ее, а она должна была такъ произойти. И если тотъ, кого она постигаетъ, добръ, то она обратится для него въ добро. Ибо не слѣдуетъ считать это, являющее собой вселенную, образованіе ни безбожнымъ, ни несправедливымъ, а совершенно точнымъ въ распредѣленіи подобающаго. Но основанія этого распредѣленія неясны, и незнающему оно кажется дающимъ поводъ для порицанія».

Уважаемые слушатели! Вы не станете отъ меня требовать, чтобы я, въ заключеніе, подвергъ еще ближайшей критикѣ плотиновскую форму ученія о свободѣ. Въ ней не слишкомъ много новыхъ и важныхъ для нашей точки зрѣнія мыслей. Послѣднюю разобранную проблему мы изслѣдовали гораздо точнѣе въ связи со стоическимъ ученіемъ. Что же касается обоснованія идеала свободы на исключительности теоретическаго интереса, то въ этомъ отношеніи едва-ли нужно вамъ говорить, что, въ лучшемъ случаѣ, онъ можетъ создать для него лишь одностороннюю и частичную опору. Такъ какъ мы стоимъ уже у конца нашего пути, то гораздо цѣлесообразнѣе остановиться не на этихъ слабыхъ пунктахъ, а на томъ образѣ мыслей, который проникаетъ еще въ цѣломъ и плотиновское жизнепониманіе. Гораздо цѣлесообразнѣе обратить вниманіе на тотъ фактъ, что основныя мысли философской этики грековъ вплоть до конца сохранили такимъ образомъ свою древнюю силу. Ибо въ ученіи Плотина идеалъ внутренней свободы обнаруживается передъ нами съ той же рѣшимостью и непоколебимостью, съ какой онъ предсталъ передъ нами впервые въ личности Сократа. Такъ, этика

[1]) Enn. IV. 3. 16, p. 384.

древнихъ замираетъ здѣсь передъ нами въ тѣхъ же звукахъ, какими она началась, быть можетъ, уже вмѣстѣ съ Гераклитомъ: новое рѣзкое подчеркиваніе положенія, что для добраго человѣка нѣтъ зла; подробное развитіе мысли, что жизнь обладаетъ характеромъ игры; наконецъ, восторженное прославленіе вселенной. Словно угасающая древность хочетъ крикнуть предостерегающее слово для всѣхъ тѣхъ грядущихъ временъ, къ которымъ, повидимому, буквально пророчески относятся слова, дошедшія до насъ отъ одного изъ современниковъ Плотина, безымяннаго автора одного «герметическаго» сочиненія. Ибо этотъ послѣдній пророчествуетъ въ своемъ «Asclepius'ѣ»: [1]) «Тогда человѣческому пресыщенію міръ не будетъ уже казаться достойнымъ изумленія и благоговѣнія: это всеблагое, лучше котораго, что бы мы ни представили себѣ, ничего не было, ничего нѣтъ и ничего не будетъ . . . .»

---

[1]) Asclepius 25 (Apulei opuscula quae sunt de philosophia ed. Goldbacher, стр. 47. 23).

Приложенiе: Къ пониманiю мистиковъ.

Мы знаемъ, что во всѣ времена очень многiе люди *переживаютъ экстатическiя состоянiя*, связанныя съ *видѣнiями*. Сравнительно узкiй кругъ людей заявляетъ даже, что имѣетъ личное *общенiе* съ божествомъ. Въ данномъ случаѣ безразлично, обнаруживаетъ ли это общенiе, спецiально въ христiанскомъ культурномъ мiрѣ, въ большей мѣрѣ эротическiй характеръ, или же оно представляется, какъ симпатическое участiе въ страстяхъ Христовыхъ, или, наконецъ, ограничивается спокойнымъ обмѣномъ чувствъ, внушающихъ и выражающихъ силу и довѣрiе. Изъ этихъ обѣихъ болѣе широкихъ сферъ, повидимому, цѣлесообразно выдѣлить, въ качествѣ самой тѣсной группы, тѣхъ людей, которые заявляютъ, что они непосредственно *испытали* соединенiе своей души съ Богомъ, или, говоря лучше и въ болѣе общей формѣ, *непосредственно испытали единство послѣдняго принципа своего собственнаго бытiя съ принципомъ мiра*. Эту группу лицъ можно въ точномъ смыслѣ слова назвать *мистиками*. Ибо эти высказыванiя представляютъ столь изумительную однородность во всѣхъ странахъ, во всѣ времена и во всѣхъ культурахъ, что для ихъ характеристики безусловно необходимо особенное выраженiе. Эта однородность покоится отчасти, конечно, на внѣшней исторической связи: между Индiей и новоплатонизмомъ происходили соприкосновенiя. Новоплатонизмъ оказалъ влiянiе, съ одной стороны, на суфическую мистику арабовъ и персовъ, а съ другой (въ особенности черезъ посредство мнимыхъ сочиненiй *Дiонисiя Ареопагита*)—на христiанскую мистику среднихъ вѣковъ. А отсюда тянется непрерывная традицiя вплоть до поэтовъ 17 и философовъ 19 вѣка. Но всякiй

понимающій человѣкъ склоненъ будетъ усматривать въ этомъ потокѣ традиціи только возбуждающій и поддерживающій моментъ: направленіе, такъ всецѣло покоящееся на индивидуальномъ переживаніи, предполагаетъ у всѣхъ его выдающихся представителей [1]) собственные и внутренніе опыты. Но въ такомъ случаѣ тѣ однообразные высказыванія должны покоиться также на общихъ и типическихъ опытахъ.

Кто не знакомъ по личному опыту съ экстазомъ, тотъ необходимо долженъ будетъ признать эти мистическіе опыты за повышенныя состоянія нормальныхъ переживаній (какъ бы онъ ни былъ склоненъ думать, что это повышеніе во многихъ случаяхъ можетъ находить себѣ благопріятную почву въ патологическомъ предрасположеніи). Съ цѣлью ближе понять эти мистическіе опыта, онъ постарается свести ихъ къ общечеловѣческимъ типическимъ основнымъ опытамъ. Дѣйствительно, въ мистическихъ высказываніяхъ, какъ мнѣ кажется, ясно обнаруживаются три такихъ основныхъ опыта: теоретико-познавательный, этическій и религіозный изначальные феномены.

Подъ теоретико-познавательнымъ изначальнымъ феноменомъ я понимаю здѣсь тотъ фактъ, что человѣкъ можетъ понимать вещи внѣшняго міра двоякимъ образомъ. Онѣ могутъ представляться ему, какъ независимыя отъ него, чуждыя ему сущности, обладающія самостоятельнымъ бытіемъ, слѣдовательно, какъ предметы или вещи сами по себѣ. Онѣ могутъ представляться ему также, какъ зависимыя отъ него, лишь несамостоятельно существующія составныя части его сознанія, слѣдовательно, какъ представленія или явленія для «я». Реалистическія системы философовъ кладутъ въ основаніе своихъ построеній исключительно первое пониманіе, а идеалистическіе—исключительно послѣднее пониманіе. Но болѣе широкое разсмотрѣніе должно исходить изъ того, что оба пониманія возможны, и что при извѣстныхъ обстоятельствахъ возможенъ

[1]) Къ нимъ я причисляю всѣхъ цитируемыхъ въ дальнѣйшемъ мистиковъ, исключая одного только Ангелуса (Angelus Silesius). Этотъ послѣдній, какъ я склоненъ думать, отдавалъ свой развитой формальный талантъ какъ другимъ направленіямъ религіознаго настроенія, такъ и мистическому направленію. Но именно благодаря этому формальному таланту трудно не пользоваться для иллюстраціи мистическихъ мыслей его (часто особенно удачной) формулировкой этихъ послѣднихъ.

переходъ отъ одного пониманія къ другому. А такъ какъ реалистическое пониманіе есть пониманіе обыкновенной жизни, то переходъ отъ него къ идеалистическому пониманію, какъ правило, долженъ обратить на себя особенное вниманіе. И опытъ, связанный съ этимъ переходомъ, представляетъ собой, повидимому, первый, характерный для мистики моментъ.

Подъ этическимъ изначальнымъ феноменомъ я понимаю здѣсь тотъ фактъ, что человѣкъ переживаетъ тѣмъ болѣе интенсивное сознаніе силы, чѣмъ обширнѣе кругъ тѣхъ объектовъ, которые онъ ощущаетъ принадлежащими къ своему «я». Сфера «я» сама по себѣ есть въ высшей степени измѣнчивая величина. Она можетъ ограничиться очень узкимъ кругомъ «интересовъ», служащихъ самосохраненію, и объектовъ, которые могутъ удовлетворить эти интересы или оказать имъ препятствіе. Но она можетъ также, черезъ цѣлый рядъ промежуточныхъ ступеней, стать почти безграничной. Прежде всего благодаря «участію» въ судьбѣ отдѣльныхъ людей и благодаря тому, что мы цѣликомъ «уходимъ» въ обстоятельства опредѣленныхъ жизненныхъ областей. Затѣмъ благодаря увеличивающемуся «интересу» къ «общимъ» вопросамъ и судьбамъ. Наконецъ, благодаря «отождествленію» съ созданными нами самими дѣлами въ продуктивности и прежде всего съ неограниченнымъ кругомъ существъ въ любви. Чѣмъ ближе жизнь стоитъ къ началу этого ряда, тѣмъ «болѣе бѣдной» называемъ мы ее; и тѣмъ «болѣе богатой», чѣмъ больше она склоняется къ концу этого ряда. Но въ этихъ высказываніяхъ выражаются лишь меньшія или большія степени чувствъ силы и полноты, которыя связаны съ этими состояніями. Они возрастаютъ, слѣдовательно, съ «расширеніемъ «я» до «сверхъиндивидуальнаго» и уменьшаются съ его «суженіемъ» до «личнаго». Съ «преодолѣніемъ» этого «личнаго» «я» связано поэтому «усиленіе» общаго жизненнаго чувства, и «усиленіе» это обнаруживается въ сознаніи преимущественно, какъ «вдохновеніе».

Наконецъ, подъ религіознымъ изначальнымъ феноменомъ я понимаю тотъ фактъ, что человѣкъ чувствуетъ себя тѣмъ «безпокойнѣе, неувѣреннѣе, тѣмъ болѣе угрожаемымъ», чѣмъ больше онъ чувствуетъ себя зависимымъ отъ существъ, вещей и событій внѣ его, на которыя онъ не можетъ «положиться». Но онъ чувствуетъ себя тѣмъ «спокойнѣе, надежнѣе, увѣреннѣе», чѣмъ болѣе независимымъ чувствуетъ онъ себя отъ нихъ, чѣмъ болѣе, слѣдовательно, онъ чувствуетъ себя не-

зависимымъ отъ всего внѣшняго, или же зависимымъ лишь отъ того, къ чему онъ питаетъ полное «довѣріе». Чѣмъ болѣе, слѣдовательно, осуществлена одна изъ этихъ двухъ альтернативъ, тѣмъ болѣе чувствуетъ онъ себя «освобожденнымъ» и «достигшимъ искупленія».

Типическіе опыты и высказыванія мистиковъ представляются мнѣ въ существенномъ понятными, какъ синтезъ этихъ трехъ изначальныхъ феноменовъ. Но ближе дѣло идетъ при этомъ объ истолкованіи перваго изъ этихъ трехъ основныхъ опытовъ, поскольку онъ находится подъ вліяніемъ обоихъ послѣднихъ опытовъ.

Какъ мы указывали уже выше, теоретико-познавательный изначальный феноменъ самъ по себѣ допускаетъ нѣсколько толкованій. Онъ можетъ быть прежде всего истолкованъ, съ одной стороны, какъ дѣйствительное превращеніе реальныхъ объектовъ въ субъективные феномены, а съ другой—какъ простое познаніе уже ранѣе существовавшаго, но лишь теперь понятаго факта. Это послѣднее будетъ имѣть мѣсто въ общемъ въ томъ случаѣ, если тотъ, кто дѣлаетъ опытъ, сильно заинтересованъ въ томъ, чтобы мыслить «идеалистическое» пониманіе внѣшняго міра, какъ постоянное. Но теоретико-познавательный изначальный феноменъ можетъ быть истолкованъ, далѣе, такъ: во-первыхъ, какъ зависимость вещей, возникающая или сущая, отъ узкаго, особеннаго, личнаго индивидуальнаго «я», а затѣмъ, какъ такая же зависимость отъ обширнаго, общаго, сверхличнаго мірового «я». Онъ можетъ быть понятъ или такъ, что міръ «ниспускается» и «ограничивается» до міра «я», или такъ, что «я» «возвышается» и «расширяется» до «я» міра Разъ уничтожено нормальное пониманіе внѣшняго, противостоящаго нашему «я» въ качествѣ «ты», то оставшееся чувство «я» можетъ одинаково и сосредоточиться въ одномъ единственномъ центрѣ, и разлиться по всей совокупности явленій. Произойдетъ ли одно или другое—это будетъ зависѣть вообще отъ того, склонно ли «я» лица, испытывающаго феноменъ, къ ограничительному или же къ экстенсивному пониманію сферы «я».

Представьте себѣ теперь, что теоретико-познавательный изначальный феноменъ встрѣчаетъ человѣка, который сильно охваченъ этическимъ изначальнымъ феноменомъ, который пользуется, слѣдовательно, всякимъ случаемъ для расширенія сферы

своего «я». Въ такомъ случаѣ онъ будетъ переживаться, какъ переходъ личнаго «я» въ міровое «я», и съ нимъ будетъ связано необыкновенное возрастаніе всѣхъ чувствъ силы. Данное лицо будетъ переживать: «преодолѣніе» индивидуальнаго «я» и «полное погруженіе» въ міръ, потерю себя въ немъ. Расширяясь такимъ образомъ до послѣдняго носителя всякаго существованія, оно преисполняется плѣнительнѣйшимъ вдохновеніемъ. Но въ то же время этотъ человѣкъ будетъ съ величайшей силой испытывать религіозный изначальный феноменъ. Ибо кромѣ міра нѣтъ ничего. А міръ зависитъ отъ него. Не можетъ быть, слѣдовательно, ничего внѣ его, что могло бы угрожать ему, чего онъ долженъ былъ бы бояться, что могло бы лишить его спокойствія или увѣренности. Напротивъ, въ абсолютномъ спокойствіи, увѣренности и надежности онъ будетъ чувствовать себя вполнѣ освобожденнымъ и искупленнымъ. Но въ то же время здѣсь возникаетъ интересъ считать это состояніе не за преходящее, а за постоянное. Тутъ возникаетъ, слѣдовательно, интересъ истолковать теоретико-познавательный изначальный феноменъ не какъ временное измѣненіе нормальнаго отношенія между «я» и міромъ, а какъ познаніе ихъ истиннаго и вѣчнаго взаимоотношенія. Но въ этомъ взаимномъ вліяніи и проникновеніи указанные три изначальные феномена, кажется мнѣ, представляютъ собой мистическій основной опытъ.

Но если этотъ опытъ нужно формулировать теоретически, то съ логической необходимостью здѣсь получаются извѣстныя догматическія опредѣленія. Мы хотимъ развить теперь коротко эти послѣднія и въ доказательство приведемъ одинаковыя высказыванія мистиковъ очень различныхъ временъ, странъ и культуръ. Для этой цѣли изъ необычайно богатаго матеріала я привожу почти безо всякаго выбора лишь нѣкоторыя характерныя выраженія. Я не скрою того, что на мой выборъ оказали вліяніе также очень случайныя и внѣшнія основанія.

Итакъ, прежде всего: что можно высказать о міровомъ «я» въ его отношеніи къ міру, нисколько не считаясь еще съ тѣмъ, что оно можетъ быть познано, какъ тождественное съ нашимъ индивидуальнымъ «я»? Ибо, очевидно, прежде, чѣмъ мистическій основной опытъ можетъ быть формулированъ, какъ такое отождествленіе, необходимо выразить въ понятіи предварительно второй членъ этого отождествленія, именно міровое «я». Имя въ

данномъ случаѣ безразлично: Брахманъ, Богъ, Абсолютное—всѣ эти обозначенія одинаково пригодны, хотя и не безъ нѣкоторыхъ оговорокъ. А отвѣтъ по существу долженъ гласить такъ: это не какая-либо воспринимаемая составная часть вещей, а оно проникаетъ ихъ всецѣло, и оно есть то, въ чемъ и благодаря чему онѣ единственно и имѣютъ свое бытіе. Это есть, слѣдовательно, субстанція, принципъ міра. Согласно съ этимъ мы слышимъ въ Упанишадахъ Ведъ, что Брахманъ такъ же относится къ міру, какъ глина къ глиняной вещи [1]): «придерживаясь только словъ, должно сказать, что превращеніе есть простое имя, оно есть лишь глина по-истинѣ»; какъ жизненная сила (въ отношеніи) къ дереву [2]), какъ его «живое само»; какъ соль къ соляному раствору, которая, хотя и не воспринимается, всецѣло проникаетъ его, однако [3]). Это есть «внутреннее само во всѣхъ существахъ» [4]).

Но именно потому, что Абсолютное не воспринимается, оно не представимо также. Поэтому о немъ нельзя высказать никакого свойства. Въ крайнемъ случаѣ, ему можно приписать таковое аналогически и метафорически. Въ лучшемъ случаѣ, ему можно приписать «сверхъ-свойства». А это отчасти говоритъ, что оно не обладаетъ соотвѣтствующими свойствами, какъ недостойными его, отчасти, что оно обладаетъ ими въ несобственномъ, переносномъ смыслѣ, отчасти, что обладаетъ ими въ высшей степени совершеннымъ образомъ. Но въ строгомъ смыслѣ его сущность можетъ быть опредѣлена лишь отрицательными предикатами, слѣдовательно, тѣмъ, что мы отрицаемъ у него всѣ мыслимыя положительныя свойства. Мистики всѣхъ временъ съ изумительной послѣдовательностью слѣдовали этимъ принципамъ. Въ

---

[1]) Chandogya-Up. 6. 1. 3 (Deussen, 60 Upanishdad's des Veda, стр. 160).

[2]) Тамъ же, 6. 11. 1 (Deussen, стр. 167).

[3]) Тамъ же, 6. 13. 2 (Deussen, стр. 168).

[4]) Mundaka-Up. 2. 1. 4 (Deussen, стр. 551)—Очень сходно отношеніе Абсолютнаго къ міру у Парменида, Плотина, Спинозы, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Но у большинства этихъ мыслителей мистическіе опыты, въ лучшемъ случаѣ, носили незначительный характеръ. Поэтому возможность непосредственнаго опыта съ тождествомъ „я“ и Абсолютнаго у нихъ не играетъ рѣшительной роли. Только относительно Плотина и Фихте слѣдуетъ сказать иное, какъ мы увидимъ это ниже.

Индіи мы слышимъ: Брахманъ не есть «ни такъ и ни такъ» [1]), онъ ни сущій, ни не-сущій [2]). Плотинъ называетъ, правда, Абсолютное часто добромъ, сушимъ, потустороннимъ Богомъ, онъ говоритъ также случайно о немъ, что оно находится «по ту сторону красоты» [3]) и «по ту сторону бытія» [4]). Но тамъ, гдѣ онъ хочетъ выразиться точно, онъ отрицаетъ у него вмѣстѣ со всѣми качествами [5]) не только ощушеніе [6]) и волю [7]), но и доброту [8]), и сознаніе [9]), даже вообше бытіе [10]). При этомъ онъ прямо замѣчаетъ [11]), что оно допускаетъ только отрицательныя опредѣленія. Какъ извѣстно, принципы эти оказали сильное вліяніе и на официіальную теологію ислама и христіанства. И если въ первомъ случаѣ Алфараби заявляетъ, что Богъ не можетъ быть опредѣленъ [12]), такъ какъ въ примѣненіи къ нему допустимы только метафорически-аналогическія высказыванія, то во второмъ — Ѳома Аквинскій говоритъ: что такое Богъ, этого мы не могли бы высказать [13]), и только въ несобственномъ смыслѣ называется онъ духомъ [14]). Но съ совершенно иной смѣлостью говоритъ объ этихъ вешахъ Мейстеръ Экгартъ, «Одинъ учитель говоритъ, и это есть святой Діонисій: Богъ не есть ни то, ни это» [15]). «И если онъ ни добръ, ни существо, ни истина, ни единое, то что же онъ такое? Онъ не существуетъ также, онъ не есть ни это, ни то» [16]). «Богъ такъ же высокъ надъ существомъ, какъ высшій ангелъ надъ ко-

---

[1]) Brihadaranyaka-Up. 4. 2. 4. (Deussen, стр. 462); ср. тамъ же 4. 4. 22 Deussen, стр. 480) и Mandukya-Karika 3. 26 (Deussen, стр. 590).

[2]) Bhagavad-Ghita 13. 12.

[3]) Enn. I. 6. 9.

[4]) Enn. V. 5. 6.

[5]) Enn. VI. 9. 3.

[6]) Enn. VI. 7. 41.

[7]) Enn. VI. 9. 6.

[8]) Enn. VI. 9. 6.

[9]) Enn. V. 6. 5—6.

[10]) Enn. V. 4. 1.

[11]) Enn. VI. 8 11.

[12]) De Boer, Philosophie im Islam, стр. 105.

[13]) Summ. Theol. I. qu. 1, art. 7 ad 1.

[14]) Тамъ же, I. qu. 3, art. 2 ad 1.

[15]) Jostes, Meister Eckhardt und seine Jünger, стр. 26. 2.

[16]) Тамъ же, стр. 23. 26.

маромъ» [1]). «Благо есть одежда, подъ которой сокрытъ Богъ» [2]. «Въ вѣчномъ Словѣ нѣтъ ни зла, ни добра» [3]). «Душа должна вполнѣ погрузиться въ бездонную пропасть божественнаго ничто» [4]). «Богъ не имѣетъ ни воли, ни любви, ни разсудка» [5]). «Такъ говоритъ Діонисій: Богъ не есть духъ» [6]) «Все, что можно высказать, все это не есть Богъ» [7]). «Богъ ни добръ, ни истиненъ» [8]).

Подобнымъ же образомъ высказываются и поэты 17 столѣтія. Такъ, Daniel v. Czepko [9]) говоритъ:

„Какъ сильно заблуждается тотъ, кто яркое солнце чернымъ называетъ.
Еще болѣе заблуждается тотъ, кто говоритъ: Богъ есть добро и духъ".

Далѣе Ангелусъ говоритъ:

„Человѣкъ, если ты любишь нѣчто, то ты ничего не любишь поистинѣ:
Богъ не есть ни это, ни то, поэтому оставь это нѣчто." [10])

„Чѣмъ болѣе познаешь ты Бога, тѣмъ болѣе долженъ ты будешь признаться,
Что ты тѣмъ меньше можешь назвать Его, что Онъ есть" [11]).

„Что есть Богъ, никто не знаетъ: Онъ ни свѣтъ, ни духъ,
Ни истина, единство, единица, ни то, что божествомъ называютъ:
Ни мудрость, ни разсудокъ, ни любовь, воля, доброта,
Ни вещь какая, ни немыслимое, ни какое-либо существо, ни душа:
Онъ есть то, что я и ты, и никакое твореніе
„До того, какъ мы возникли, никогда ни знало, что Онъ есть". [12])

1) Тамъ же, стр. 25. 27.
2) Тамъ же, стр. 27. 14.
3) Тамъ же, стр. 29. 33.
4) Тамъ же, стр. 34. 9.
5) Тамъ же, стр. 47. 26.
6) Тамъ же, стр. 60. 19.
7) Тамъ же, стр. 74. 13.
8) Тамъ же, стр. 90. 22.
9) Sexcenta monodisticha sapientum V. 75 (Ellinger, Einleitung zu Angelus Silesius; Neudrucke deutscher Literaturwerke Nr. 135—138, p. LI).
10) Cherubinicher Wandersmann I. 44.
11) Тамъ же, V. 41.
12) Тамъ же, IV. 21.

„Что есть сущность Бога? Ты вопрошаешь мое ничтожество?
Но знай, что она есть сверхъ-сущность“. [1])

„То, что сказали о Богѣ, этого мнѣ еще недостаточно:
Сверхъ-божество есть моя жизнь и мой свѣтъ“. [2])

„Богъ есть чистое ничто, Его не касается ни „теперь“, ни „здѣсь“:
Чѣмъ болѣе ты схватываешь Его, тѣмъ болѣе Онъ ускользаетъ отъ тебя“. [3])

„Нѣжное Божество есть ничто и сверхъ-ничто:
Кто во всемъ видитъ ничто, вѣрь, человѣкъ, тотъ видитъ это.“ [4])

Ближайшій вопросъ касается условій, при которыхъ понимаемое такимъ образомъ міровое «я» можетъ быть познано, какъ тождественное собственному «я» индивидуума. Отвѣтъ не можетъ вызывать никакихъ сомнѣній. Во-первыхъ, въ «этическомъ изначальномъ феноменѣ» безъ дальнѣйшихъ разсужденій содержится тотъ опытъ, что «я» можетъ быть расширено до мірового «я» лишь въ томъ случаѣ, если преодолѣвается узкое индивидуальное «я». Но, далѣе, погашеніе сознанія индивидуальнаго «я» есть необходимая предпосылка для экстенсивнаго истолкованія теоретико-познавательнаго изначальнаго феномена. Ибо чувство «я» можетъ относиться къ явленіямъ только или какъ противостоящій имъ центрально субъектъ, или какъ субъектъ, присущій имъ въ разсѣянномъ видѣ: то и другое невозможно одновременно. Но только въ первомъ случаѣ было бы высказано сознаніе индивидуальнаго «я». Такимъ образомъ, для мистическаго опыта требуется «потерять себя» въ мірѣ, «раствориться» въ немъ. Лишь тогда чувство «я» можетъ «перенестись» въ вещи. Всѣмъ намъ знакомо это состояніе, какъ «погруженіе» въ явленіе. Но чтобы это состояніе достигло той энергіи, о которой свидѣтельствуетъ намъ языкъ мистиковъ, необходимы еще, конечно, этическій опытъ расширенія «я» и самопреодолѣнія и религіозный опытъ освобожденія и искупленія. Такъ, Плотинъ говоритъ [5]): «Но какъ въ другихъ отношеніяхъ не-

[1]) Тамъ же, II. 145.
[2]) Тамъ же, I. 15.
[3]) Тамъ же, I. 25.
[4]) Тамъ же, I. 111.
[5]) Enn. VI. 9. 7.

возможно думать о чемъ-либо, если ты думаешь о чемъ-либо другомъ, и духъ твой занятъ этимъ послѣднимъ . . . . , такъ и здѣсь нужно понимать, что невозможно мыслить сущее, если въ душѣ имѣешь представленіе о чемъ-либо другомъ . . . , напротивъ, ... она должна стать пустой, если она хочетъ, чтобы никакое препятствіе не противостояло ея заполненію и освѣщенію первымъ принципомъ. Слѣдовательно, она должна отвратиться отъ всего внѣшняго и должна всецѣло обратиться внутрь, она не должна опираться ни на что внѣшнее, а лишь тогда можетъ она достигнуть того, чтобы созерцать тотъ первый принципъ, если она отбросила свое знаніе обо всѣхъ вещахъ . . . . , а также и знаніе о себѣ самой . . . . » Далѣе [1]): «Здѣсь во-истину возлюбленный, въ которомъ можно принимать участіе, съ которымъ можно имѣть общеніе, и которымъ по-истинѣ можно обладать, и онъ не скрытъ отъ насъ ни мясомъ, ни костями. Но кто пережилъ это, тотъ знаетъ, что я говорю: душа пріобрѣтаетъ другую жизнь, если она приближается къ нему и достигаетъ его и принимаетъ въ немъ участіе и такъ настраивается къ уразумѣнію того, что это есть надѣленіе истинной жизни, и не требуетъ уже ничего другого. Напротивъ: нужно отрѣшиться отъ всего другого, нужно стоять только на этой точкѣ . . . . , отрѣзать отъ себя остальное, къ чему мы тяготѣемъ; и такъ мы торопимся вѣдь удалиться отъ всего этого и гнѣваемся, если мы прикованы къ чему-либо другому; ибо всѣмъ нашимъ «само» мы хотимъ охватить Бога, и не должно быть ни одной части насъ, которая не соприкасалась бы съ нимъ.» Снова говоритъ Экгартъ: «Божье есть то, что не можетъ быть найдено душой, развѣ только она сама превратилась въ ничто» [2]). И далѣе: «Такъ умираетъ она своею высшей смертью. Въ этой смерти душа оставляетъ всякое желаніе и всякій образъ, и всякій разсудокъ, и всякую форму и лишается всей сущности . . . . . Пока это есть въ тебѣ, такъ что ты не кончаешься сразу и не тонешь самъ въ этомъ бездонномъ морѣ Божества, до тѣхъ поръ ты не можешь сознать этой божественной смерти . . . . . Когда душа покидаетъ себя всякимъ образомъ . . . . , тогда она находитъ, что она сама есть то, чего она искала подъ входомъ». [3])

[1]) Enn. VI. 9. 9.
[2]) Jostes, стр. 94. 38.
[3]) Тамъ же, стр. 95. 29.

Далѣе Ангелусъ говоритъ:

„Чѣмъ болѣе можешь ты покинуть себя и излиться изъ себя,
Тѣмъ болѣе Богъ долженъ влиться въ тебя со своимъ Божествомъ“ [1]).

„Если ты перерастаешь себя и всякое творенiе,
То въ тебѣ прививается божественная природа“. [2])

„Ничто не уноситъ тебя за предѣлы тебя самого, кромѣ одного лишь уничтоженiя:
Кто больше уничтоженъ, тотъ имѣетъ больше божественности“. [3])

„Кто существуетъ, какъ если бы онъ не былъ и никогда не возникалъ,
Тотъ (о, блаженство!) сталъ всецѣло Богомъ“. [4])

Послѣднiй предварительный вопросъ касается, наконецъ, характера познанiя, при помощи котораго можетъ познаваться то внутреннее тождество. Но тутъ съ самаго начала ясно, что мистическiй основной опытъ, переживанiе вещей, какъ явленiй для перенесеннаго въ мiръ «я», не можетъ быть чувственно воспринятъ или представленъ и не можетъ быть также мыслимъ въ понятiи, а попросту переживается. Но, какъ мы уже знаемъ, этотъ опытъ предполагаетъ прекращенiе сознанiя индивидуальнаго «я». Но тамъ, гдѣ нѣтъ никакого самосознанiя, тамъ, повидимому, не можетъ уже быть никакого мышленiя или познаванiя (хотя, естественно, сознанiю, а также мышленiю, недостаетъ, въ дѣйствительности, только характеристики индивидуальнаго сознанiя и индивидуальнаго мышленiя; ибо тамъ гдѣ не было бы совсѣмъ сознанiя, тамъ невозможно было бы также ничего испытать, а, слѣдовательно, и ничего высказать). Всѣ мистики поэтому единогласно утверждаютъ, что мистическое постиженiе тождества стоитъ превыше мышленiя и познаванiя. Они обосновываютъ это одинаково тѣмъ соображенiемъ, что вѣдь познанiе предполагаетъ

---

[1]) Cherub. Wandersm. I. 138.

[2]) Тамъ же, II. 57.

[3]) Тамъ же, II. 140.

[4]) Тамъ же, I. 92. — Нѣсколько ослабленную форму этого переживанiя, которая, однако, благодаря образности выраженiй, во всякомъ случаѣ, достаточно ясно сохраняетъ характерные моменты, мы находимъ въ 3 письмахъ Руссо къ Мальзербу (Petits Chefs-d'oeuvre, стр. 508 и сл.).

раздѣленіе познающаго субъекта и познаннаго объекта, но что въ этомъ случаѣ это раздѣленіе именно уничтожается. Поэтому для мышленія, познаванія, даже вообще для сознанія нѣтъ уже мѣста: именно теперь недостаетъ не только противоположенія «я» и «ты», но нѣтъ также и субъекта, и явленія. Такъ, мы слышимъ въ Упанишадахъ [1]): «Ибо тамъ, гдѣ какъ бы есть двойственность, тамъ . . . . одинъ познаетъ другого; но тамъ, гдѣ для одного все стало его собственнымъ «само», какъ могъ бы онъ тогда . . . . познавать кого-либо? . . . . Какъ можно было бы познавать познающаго?» Въ этомъ смыслѣ, слѣдовательно, для достигшаго искупленія нѣтъ «послѣ смерти сознанія.» И снова [2]): «Если онъ тогда не познаетъ, то онъ, все же, является познающимъ, хотя онъ не познаетъ; ибо для познающаго нѣтъ никакого перерыва въ познаваніи, такъ какъ онъ непреходящъ; но нѣтъ ничего второго внѣ его, ничего другого, отличнаго отъ него, что онъ могъ бы познавать.» И, наконецъ [3]):

„Только тотъ, кто не познаетъ этого, знаетъ это,
Кто познаетъ это, тотъ не знаетъ этого,
Непознанное познающимъ,
Познанное непознающимъ."

Точно также и Плотинъ неоднократно и настойчиво развиваетъ, что въ мистическомъ экстазѣ исчезаетъ двойственность познающаго и познаваемаго и становится единствомъ [4]), причемъ уничтожается всякое ощущеніе, мышленіе, даже вообще всякое самосознаніе. [5]) Отъ Экгарта мы уже слышали, что душа, дабы найти себя самое, какъ Бога, должна утерять «всѣ образы и весь разсудокъ». Съ величественной парадоксальностью выражаетъ онъ эту мысль также въ слѣдующихъ словахъ: [6]) «Нужно искать Бога съ заблужденіемъ и съ забвеніемъ, и съ безуміемъ».

Мы приходимъ теперь къ главному пункту, къ опыту съ

---

1) Brihadaranyaka-Up. 2. 4. 12—14 (Deussen, стр. 418 и сл.).
2) Тамъ же, 4. 3. 30 (Deussen, стр. 472).
3) Kena-Up. 2. 11 (Deussen, стр. 206).
4) Enn. V. 8. 11; VI. 7. 34—35; VI. 9. 3.
5) Enn. VI. 9. 7.
6) Jostes, стр. 1. 8.

самимъ мистическимъ тождествомъ. Послѣ всего сказаннаго здѣсь излишне предпосылать дальнѣйщія замѣчанія. Достаточно будетъ привести самыя свидѣтельства. Въ Упанишадахъ Уддалака Аруни говоритъ своему сыну Çvetaketu: Въ плоду дерева Nyagrodha находится много сѣмянъ. А если его расколоть, то ты не увидишь тамъ внутри ничего. Но «та тонкость, которую ты не замѣчаешь, о дорогой, изъ этой тонкости воистину возникло это большое дерево Nyagrodha. Вѣрь, о дорогой, что есть та тонкость, это есть существованіе, изъ котораго состоитъ эта вселенная, то есть реальное, то есть душа, то есть ты, о Çvetaketu!» [1]) И другое мѣсто: Tat tvam asi, есть основная мысль, господствующая надо всей системой Веданты. Тутъ сказано: «Это есть твоя душа, которая всему присуща.» [2]) «Во-истину, кто знаетъ того высшаго Брахмана, тотъ становится Брахманомъ.» [3]) Брахманъ становится этой вселенной. А кто всегда познаетъ о богахъ и людяхъ: «Я—Брахманъ», тотъ становится тѣмъ же самымъ. [4]) Но Плотинъ говоритъ о часѣ единенія съ Богомъ: [5]) «Тогда можно созерцать, какъ того, такъ и себя самого, какъ должно. созерцать ихъ: именно себя самого излучающимъ, полнымъ свѣта познанія, или лучше: даже чистымъ свѣтомъ, лишеннымъ тяжести и легкимъ, становящимся Богомъ или, скорѣе, сущимъ Богомъ.» И снова [6]): «Мы увлекаемся, слѣдовательно . . . . къ сущему, и возносимся къ нему . . . . , и познаемъ его. А не тогда, когда мы имѣемъ образы этого или представленія. Напротивъ, когда мы сами являемся этимъ. Если, слѣдовательно, мы принимаемъ участіе въ истинномъ познаніи, то мы—сущее: не тогда, когда мы воспринимаемъ его въ себя, а тогда, когда находимся въ немъ. А такъ какъ и другіе суть сущее, не только мы, то мы всѣ являемся сущимъ . . . слѣдовательно, всѣ суть Единое. Но, обращая свой взоръ вовнѣ, или къ тому, къ чему мы тяготѣемъ, мы не замѣчаемъ того, что мы—Единое, словно многія обращенныя вовнѣ лица, имѣющія внутри одну общую вершину. Но если бы кто могъ обратиться взоромъ вовнутрь, безразлично, благодаря ли

[1]) Chandogya-Up. 6. 12 (Deussen, стр. 168 и сл.).
[2]) Brihadaranyaka-Up. 3. 4. 1 и сл. (Deussen, стр. 435 и сл.).
[3]) Тамъ же, 3. 2. 9 (Deussen, стр. 558).
[4]) Brihadaranyaka-Up. 1. 4. 10 (Deussen, стр. 395).
[5]) Enn. VI. 9. 11.
[6]) Enn. VI. 5. 7; ср. VI. 9. 8.

собственной силѣ или осчастливенный помощью Аѳины, тогда онъ видитъ Бога и себя самого, и вселенную. Но онъ не познаетъ этого сразу, какъ вселенную. Позднѣе же, когда онъ не находитъ той точки, гдѣ онъ самъ стоитъ, и никакой границы, до которой онъ простирается, онъ перестаетъ отдѣлять себя самого отъ всего бытія, но переходитъ во вселенную, совершенно не двигаясь съ мѣста, а оставаясь именно тамъ, гдѣ покоится основаніе вселенной.» Точно также Экгартъ свидѣтельствуетъ [1]): «Душа есть всякаго рода вещь.» «Повсюду душа есть Богъ . . . . здѣсь душа и божество есть одно.» [2]) «Богъ поэтому сталъ другимъ я, дабы я могъ стать другимъ Онъ.» [3])

То же самое слышимъ мы у Ангелуса:

„Богъ сталъ для тебя человѣкомъ, если ты снова не станешь Богомъ,
То поносишь ты рожденіе и насмѣхаешься надъ его смертью". [4])

„Если я долженъ найти свой послѣдній конецъ и первое начало,
То я долженъ отыскать себя въ Богѣ, и Бога въ себѣ
И стать тѣмъ, что Онъ есть: я долженъ быть Свѣтомъ въ Свѣтѣ,
Я долженъ быть Словомъ въ Словѣ, Богомъ въ Богѣ". [5])

„Будучи человѣкомъ прежде всего, если ты сталъ всѣми вещами
То ты стоишь въ Словѣ и въ ряду боговъ." [6])

„Какъ можешь ты чего-либо желать? Ты самъ можешь
Быть небомъ и землей и тысячью ангеловъ." [7])

Я назову сейчасъ человѣка, имя котораго трудно было ожидать встрѣтить въ этой связи. Этотъ человѣкъ — Лессингъ. Ибо Якоби сообщаетъ [8]) о немъ одно выраженіе (которое отнюдь не понималось въ видѣ простой шутки): онъ самъ, быть можетъ, есть высшее существо въ состояніи наивысшей концентраціи, и то, что ниспосылаетъ дождь. Наконецъ, этотъ рядъ цитатъ можно заключить нѣкоторыми цитатами изъ Фихте.

---

[1]) Jostes, стр. 89. 8.
[2]) Тамъ же, стр. 96. 27 и сл.
[3]) Тамъ же, стр. 97. 4.
[4]) Cherub. Wandersm. I. 124.
[5]) Cherub. Wandersm. I. 6.
[6]) Тамъ же, I. 192.
[7]) Тамъ же, II. 149.
[8]) Briefe über die Lehre des Spinoza (WW. IV. 1, стр. 74 и 79).

Точно также и для него жизнь есть «единое съ бытіемъ»; [1]) «истинная жизнь» не вѣритъ «даже въ реальность этого многообразнаго и измѣняющагося, а . . . . исключительно только въ ея неизмѣнное и вѣчное основаніе въ божественной сущности», она «неизмѣнно сплавлена съ этимъ основаніемъ и растворена въ немъ.» [2]) Если бы человѣкъ могъ «лишь понять себя, то онъ могъ бы также понять Абсолютное; ибо въ своемъ бытіи по ту сторону понятія онъ самъ есть Абсолютное»; «только для понятія и въ понятіи есть міръ . . . . ; а по ту сторону понятія, т. е. по-истинѣ и само по себѣ, нѣтъ ничего . . . . кромѣ Бога живаго въ его жизненности.» [3]) «Сознаніе, или также мы сами—есть само божественное существованіе, и попросту едино съ нимъ.» [4]) «Благодаря высшему акту свободы» рушится «вѣра въ нашу . . . самостоятельность», а тѣмъ самымъ также «бывшее «я» падаетъ въ чистое божественное существованіе»; и теперь здѣсь «вообще уже не двое, а только Единое.» [5])

Съ этого кульминаціоннаго пункта мистическаго опыта у мистика получается для ретроспективнаго разсмотрѣнія домистической жизни своеобразная точка зрѣнія. И эта точка зрѣнія особенно замѣчательна тѣмъ, что она сталкивается съ ортодоксальной теологіей (брахманизма или христіанства) еще гораздо рѣшительнѣе, нежели все предыдущее. Ибо это послѣднее оставляетъ еще открытымъ нѣкоторый обратный путь къ ортодоксальной теологіи. Имѣется такъ много способовъ быть или стать съ Богомъ единымъ: въ послушаніи, въ вѣрѣ, въ любви, во Христѣ. И языкъ носитъ соотвѣтствующій и эластическій характеръ. А теперь, напротивъ, появляется очень сомнительная для догматики двоякая мысль. Во-первыхъ: тождество есть взаимное отношеніе. Я могу поэтому формулировать мистическій опытъ одинаково, и какъ познаніе того, что Богъ есть я, и какъ познаніе того, что я есмь Богъ. А въ дѣйствительности именно поэтому ни одна изъ этихъ двухъ формулировокъ. не есть ни послѣдняя, ни окончательная. Напротивъ, истина заключается въ томъ, что Абсолютное не есть ни Богъ, ни я

[1]) Anweisung zum seligen Leben, 1. Vorlesung (WW. V. стр. 405).
[2]) Тамъ же, 3. Vorlesg. (стр. 446).
[3]) Тамъ же, 4. Vorlesg. (стр. 453 и сл.).
[4]) Тамъ же, (стр. 457).
[5]) Тамъ же, 8. Vorlesg., стр. 518.

А такъ какъ предполагается, что познаніе истины есть вмѣстѣ съ тѣмъ познаніе, дающее искупленіе, то отсюда слѣдуетъ: въ мистическомъ единеніи Богъ такъ же освобождается отъ своей божественности, какъ я отъ своей самости. Ибо, и это есть второй пунктъ: Богъ и я суть, очевидно, понятія, замѣщающія другъ друга; абсолютное полаганіе ихъ обоихъ покоится на одинаковомъ игнорированіи ихъ тождества. Но вѣдь, дѣйствительно, одно и то же чувство «я» высказывается то въ человѣческомъ тѣлѣ, какъ индивидуальное «я», то въ мірѣ другихъ вещей, какъ міровое «я»: Богъ и «я», имѣютъ, слѣдовательно, лишь относительное, взаимно обусловленное другъ другомъ существованіе: они суть не сами по себѣ, а лишь другъ для друга, и это лишь до тѣхъ поръ, пока не найдено ихъ истинное тождество. Эти послѣдніе выводы съ поразительнымъ постоянствомъ, хотя, естественно, въ различныхъ оттѣнкахъ, встрѣчаются во всей исторіи мистики. Въ великомъ догматическомъ сочиненіи Çankara мы читаемъ [1]: «Послѣ того, какъ благодаря раскрытію не-различія при помощи такихъ словъ, какъ: Это есть ты, не-различіе дошло до сознанія, исчезло все странствующее бытіе индивидуальной души и творческое бытіе Брахмана.» Точно также Мейстеръ Экгартъ говоритъ [2]: «Богъ называется Богомъ, это имѣетъ онъ отъ твореній»; и онъ заключаетъ отсюда [3]: «Находится еще Богъ въ душѣ, . . . то душа еще не мертва . . . . . Пока душа имѣетъ Бога и признаетъ Бога, и знаетъ Бога, она по-истинѣ исполнена Бога. Это есть желаніе Бога, чтобы Богъ сдѣлалъ себя самого въ душѣ ничѣмъ.»

Подобнымъ же образомъ говоритъ Ангелусъ:

„Богъ во-истину есть ничто; и поскольку онъ есть нѣчто,
Онъ есть лишь во мнѣ, какъ онъ избралъ меня для себя.“ [4]

„Я знаю, что безъ меня Богъ ни мгновенья не можетъ жить,
Стану я ничѣмъ, онъ долженъ по необходимости испустить духъ.“ [5]

---

1) Deussen, die Sutra's des Vedanta, стр. 300.
2) Jostes, стр. 93. 23.
3) Тамъ же, стр. 93. 9.
4) Cherub. Wandersm. I. 200.
5) Тамъ же, I. 8.

„Нѣтъ ничего, кромѣ меня и тебя: и если насъ нѣтъ двоихъ,
То Богъ не есть ужъ Богъ, и рушится небо.“ [1])

Но особенно характерны нѣкоторыя выраженія Daniel von Czepko, современника только что цитированнаго поэта. Онъ говоритъ:

„Душа и Богъ, они стоятъ въ неразрывной обязанности;
Исчезнетъ одно, я знаю, другое не устоитъ“; [2])

далѣе (особенно поучительно для идеалистическаго и солипсическаго характера мистическаго опыта):

„До меня не было времени, послѣ меня не будетъ никакого,
Со мной рождается оно, со мною также кончается оно.“ [3])

Наконецъ [4]):

„Богъ не есть Богъ для него самого: онъ есть то, что онъ есть
Только твореніе избрало его Богомъ.
Онъ есть отраженіе его: человѣкъ, до того, какъ онъ жилъ,
Не имѣлъ Бога, онъ парилъ только въ свободномъ покоѣ.
То, что онъ существуетъ, это принадлежитъ ему; и если вступитъ онъ когда-либо въ свѣтъ,
Случится, что Богъ и человѣкъ одновременно исчезнутъ“.

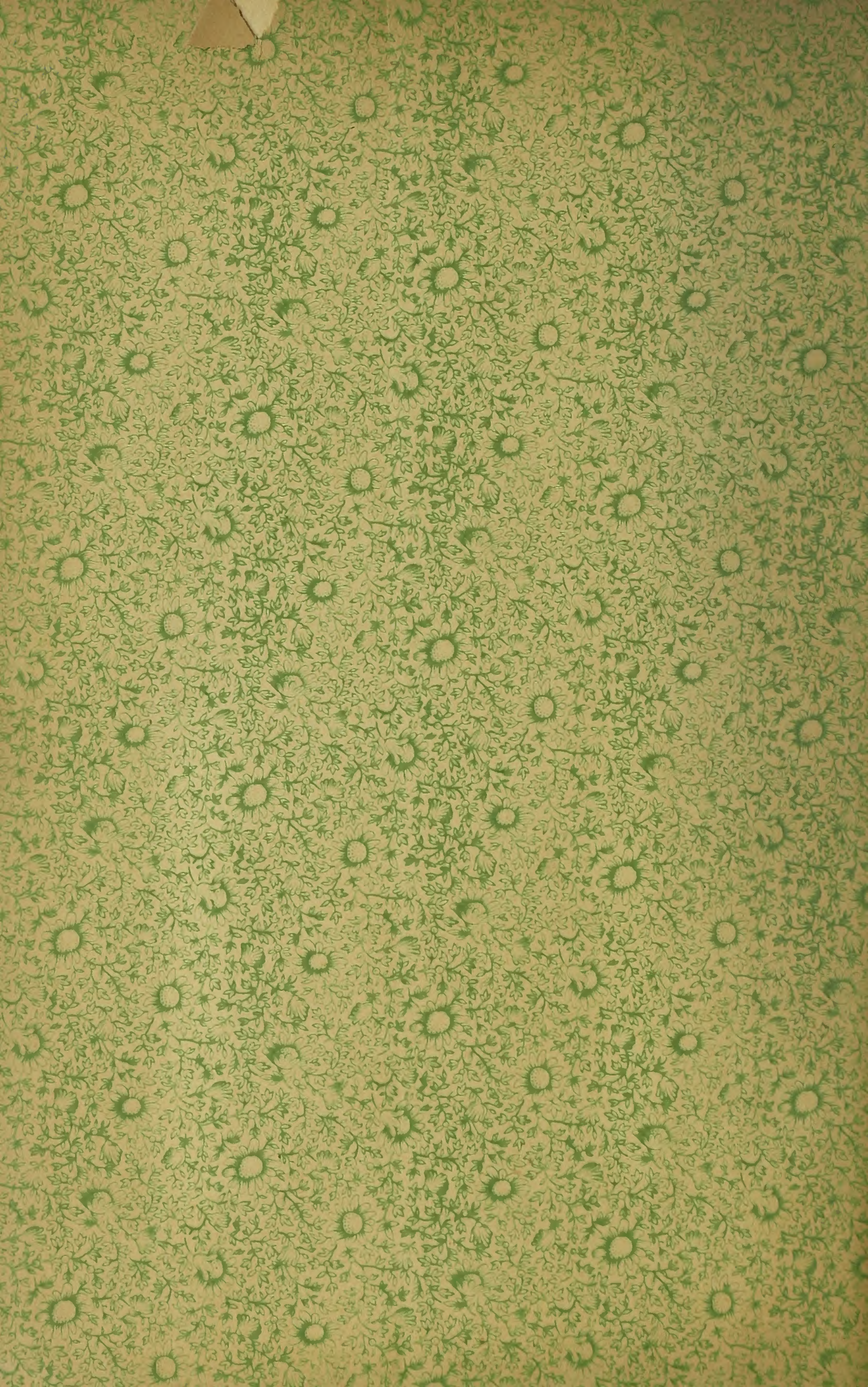
Послѣдніе стихи принадлежатъ, конечно, къ самымъ свободнымъ и самымъ смѣлымъ стихамъ во всей философской поэзіи. Они вполнѣ подходятъ въ качествѣ заключенія къ настоящему изслѣдованію. Вѣдь это послѣднее, помимо желанія содѣйствовать нѣсколько пониманію мистики, прежде всего поставило себѣ цѣлью дать правильную оцѣнку этому направленію мышленія, одинаково далекую какъ отъ полнаго подчиненія мистическимъ «откровеніямъ», такъ и отъ безусловнаго пренебреженія къ мистической «мечтательности».

---

1) Тамъ же, II. 178.
2) Sexcenta monodisticha IV. 59 (Ellinger, p. LI).
3) Тамъ же, III. 11 (Ellinger, p. L).
4) Das inwendige Himmelreich № 12 (Ellinger, p. XXXIX).

Опечатки.

Страница	*Строка*	*Напечатано*:	*Нужно*:
109	17 сверху	(bhischu)	(bhikshu)
175	заголовокъ	Стоики I.	Девятая лекція
		Девятая лекція	Стоики I.



HOMPERZ TH:
AUTHOR Greek Philosophers
TITLE V. I

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
Sept. 1953	[illegible]

ST. VLADIMIR'S SEMINARY
LIBRARY


D02904624R
Duke University Libraries